فهرست مطالب

سپاسگزاری ۹
توضیح مربوط به شیوه نگارش ۱۷
توضیح دربارهٔ مقالات ترجمه شده ۱۹
پیشگفتار ۲۱

تاریخ

تاریخ سیاسی اندلس
محمود مکّی .... ترجمهٔ عبدالله عظیمایی ۵۱
غرناطه: مروری بر نظام شهرسازی عربی در اسپانیای اسلامی ۱۷۰
جیمز دیکی........................ ترجمه عبدالله عظیمایی
«زیور جهان»: قرطبه سده‌های میانه، پایگاه فرهنگی ۲۰۸
رابرت هیلن براند........................ ترجمه عبدالله عظیمایی
اشبیلیه اسلامی و تاریخ سیاسی، اجتماعی و فرهنگی آن ۲۴۴
رافائل والنیسا........................ ترجمه عبدالله عظیمایی
مستعربان: اقلیت نمادین مسیحی در اندلس اسلامی ۲۶۳
میشل دواپالزا........................ ترجمه عبدالله عظیمایی

مستعربان: حاملان ارزشمند فرهنگ اسلامی ۲۹۷
مارگاریتا لوپز گومز........................ ترجمه عبدالله عظیمایی
مدجنان ۳۰۶
ال. پی. هاروی........................ ترجمه عبدالله عظیمایی
یهودیان در اسپانیای اسلامی ۳۲۵
ریموند پی شیندلین........................ ترجمه عبدالله عظیمایی
تاریخ سیاسی، اجتماعی و فرهنگی موریسکوها ۳۴۶
ال. پی. هاروی........................ ترجمه عبدالله عظیمایی
اندلس و شمال آفریقا در تسخیر اندیشه‌های دینی موحدان ۴۰۱
مدلین فلچر........................ ترجمه عبدالله عظیمایی
دشمنان خونین، همسایگان ناپیدا: شمالیها در نگاه اندلسی‌ها ۴۴۰
عزیز العظمه........................ ترجمه عبدالله عظیمایی
پیشینه‌ای اسلامی برای سفرهای اکتشافی ۴۶۲
عباس حمدانی........................ ترجمه محمدتقی اکبری

زبان و ادبیات

ادبیات اندلس ۵۱۷
کاشیا........................ ترجمهٔ سیدسعید ارجمند
دوران طلایی شعر اندلس ۵۳۳
سلمی خضرا جیّوسی.................... ترجمه محمدجواد مهدوی
شعر طبیعت در اندلس و ظهور ابن خفاجه ۶۰۴
سلمی خضرا جیّوسی.................... ترجمه محمدجواد مهدوی
زجل و موشّحه: شعر اسپانیایی ـ عربی وسنّت رومیایی ۶۵۰
جیمز مونرو........................ ترجمه محمدجواد مهدوی

ابن حزم وطوق الحمامه ۶۸۳
لویس گیفن. . . . . ترجمه محمدجواد مهدوی
تداخل زبانی عربی و زبانهای رومیایی شبه جزیره ایبری ۷۱۸
اف. کورینت. . . . . ترجمه علی آخشینی
فهرست بندیها و مقوله بندیهای بیشتری از لغات عربی در زبانهای ایبری ـ رومیایی ۷۳۳
دنیز مسنیر. . . . . ترجمه علی آخشینی
تأثیر زبان عربی بر شعر عاشقانه اروپایی ۷۴۰
راجر بوس. . . . . ترجمه محمدجواد مهدوی
اندلس و سال ۱۴۹۲: شیوه‌های یادآوری ۷۸۰
ماریا روزا منوکال. ترجمه محمدحسین نظری‌نژاد
میراث اسلام در ادبیات اسپانیا ۸۱۴
لوسه لوپز ـ بارالت. ترجمه محمدجواد مهدوی

موسیقی

موسیقی در اسپانیای مسلمان ۸۸۹
آون رایت. . . . . ترجمه محمدحسین نظری‌نژاد

نمایه ۹۲۵

بازگشت به فهرست

سپاسگزاری

آفرینش آثاری این گونه اقدامی دشوار و مخاطره‌آمیز است که بدون کمک و مساعدت منابعی متعدّد نمی‌تواند به انجام رسد، خاصّه هنگامی که، مانند این مورد، قصد آن باشد که انتشار کتاب با سالگردی مهمّ ـ پانصدمین سالگرد پایان حکومت اسلامی در اندلس ـ مقارن شود.

پیش از همه، صمیمانه‌ترین سپاسگزاریهایم، در خور جناب آقای آغاخان است که تِراست فرهنگی‌اش در پاریس و ژنو وجوه لازم برای تألیف و انتشار این اثر را تأمین کرد. کتاب حاضر و سمینار برگزار شده به کوشش این تِراست فرهنگی و «طرح ترجمهٔ آثاری از عربی»* (پروتا) در روزهای پنجم و ششم ژوئن ۱۹۹۱ در گرانادا [غرناطه] که مورد تأیید آن جناب و اعلیحضرت خوان کارلوس پادشاه اسپانیا می‌باشد که به عنوان مهمان آن جناب در روز پنجم ژوئن سمینار را افتتاح کرد، نشان دهندهٔ بخشی از کوششهای جهان شمول آن جناب به منظور احیای میراث گذشتهٔ اسلامی و تجلیل از دستاوردهای مهمّ تمدن اسلامی است. هنگامی که سخاوت دارای هدفی این چنین باشد، بی درنگ در قالب یک رسالت جلوه‌گر می‌شود که در خدمت هدفی بزرگ قرار گرفته است. و یک

---

* طرح ترجمهٔ آثاری از عربی (پروتا): The Project of Translation from Arabic.

اندیشمند اسلامی در زمان حاضر چه هدفی مهمتر از آن می‌تواند داشته باشد که تاریخ تمدن برجستهٔ اسلامی را به جایگاه شایسته‌اش در نقشهٔ جهان بازگرداند؟ چنین احساس تعهدی نمی‌تواند عمیقترین احساسات را بر نیانگیزد. کاملاً جدای از تلاشهای بسیار آشکارش در راه ایجاد و گسترش نهادهایی جدید که به قصد بهتر کردن کیفیّت زندگی برای تعداد زیادی از افراد دایر شده است، او به آرامی، امّا با توفیقی چشمگیر، از طرحهای احیای مجدّد محیط منسجم تمدن اسلامی حمایت، نقاط عالی گذشتهٔ اسلامی را تأیید، و همزمان وحدت تلاش و خلاقیّت بشر را تصدیق می‌کند. این اثر فقط یک نشانه از هدف بزرگ و هدایتگری است که محرک او می‌باشد.

سپاس فراوان خویش را، بیش از آنچه قادر به بیان آن باشم، نسبت به او لگ گرابار (Oleg Graber) ابراز می‌دارم، شخصی که با حمایت خویش کاری دشوار را عملی ساخت. سالها کوشیده بودم تا برای انتشار این کتاب کسب حمایت کنم و به سال ۱۹۹۲، پانصدمین سالگرد پایان حکومت اسلامی در اسپانیا، چشم دوخته بودم. این کوششها فقط زمانی با توفیق قرین شد که او به عنوان نخستین فرد، حمایت خویش را از این طرح اظهار داشت. این پژوهشگر بزرگ نه فقط شیفتهٔ دانش و اشاعهٔ آن است، بلکه از قوه شناخت فوری آنچه موجب انگیزش دیگری می‌شود برخوردار است و عقاید و تحقیقات سایر مردم را ارج می‌نهد. چقدر بموقع از راهنمایی او برخوردار شدم زمانی که نومیدانه در سال ۱۹۸۸ پس از ناکامیهایی اندوهبار درصدد مشورت با او برآمدم، و تا چه حدّ خوش شانس هم بودم! او از ابتدا تا انتهای این کار، دوستی بزرگ، شنونده‌ای دقیق و برخوردار از ذهنی همواره هوشیار بود که در حلّ بسیاری از مشکلات اجتناب‌ناپذیر این طرح مرا یاری داد.

با وجود این، طرح بدون برخورداری از اندیشهٔ خلاّق و عزم راسخ حسن الدین خان، مدیر معماری درتراست فرهنگی آغاخان عملی نمی‌شد. این شخص مبتکرِ اندیشهٔ برگزاری سمیناری در غرناطه بود که به منظور افتتاح رسمی خانهٔ زفرا (Zafra House)، یک منزل عربی قرن چهاردهم در ناحیهٔ البیازین غرناطه، برنامه‌ریزی شده بود. این محل

را تراست آغاخان مرمت، و به عنوان مرکز مطالعات تاریخی غرناطه وقف کرده بود. آغاخان همچنین مسؤول بسیاری از جزییات سازماندهی سمیناری بود که با دقّت و فراست تمام برگزار شد و آماده سازی این کتاب را به انواع روشهای عملی میسر ساخت. لازم می‌دانم از بردباری زیاد و نزاکت فراوان و حسن نیّت دائمی‌اش تشکر کنم.

اعتراف صمیمانهٔ خود را نسبت به کمک مشورتی البرت حورانی در مراحل آغازین این کتاب ابراز می‌دارم. آگاهی او از منابع و جزئیات تاریخی نامحدود است و همواره با سخاوت بی حدّ در اختیار گذارده می‌شود. طیّ سه جلسه آگاهی مرا در زمینه‌ای وسیع افزایش داد. علاوه بر این، از صمیمیّتی خاص برخوردار بود و سخنان محبّت‌آمیزش هنوز در گوشم طنین‌انداز است. این کتاب تا حدّ زیادی مرهون الطاف اوست.

مراحل ابتدایی مشورت نیازمند متخصّصانی در زمینه‌های خاص مطالعات اندلسی نیز بود. تشکر فراوان خویش را از پاتریک هاروی، راجر بواس، چارلز برنت، الن دیرموند، توماس گلیک، ژوزپ پویگ مونتادا و مدلین فلچر ابراز می‌دارم. آنها دیدگانم را به جنبه‌های خاصی از تاریخ و تمدن اندلسی گشودند و از گوش دادن به سخنان یکایک آنان پی بردم که طرح اولیّه کتاب باید به صورتی چشمگیر توسعه یابد. چه موهبتی می‌تواند بزرگتر از بذل دانش به خاطر دانش باشد، و کسانی که آن را بی منّت و با مسرّت پیشکش می‌کنند، چنان که این دانش پژوهان برجسته کردند، سزاوار صمیمانه‌ترین سپاسهای ما هستند.

دو تن از همکاران به سبب کمک صمیمانه و بی دریغ در طی ماهها کار غالباً طاقت فرسایشان شایسته توجّه خاص می‌باشند.

نخست خالصانه‌ترین سپاسهای خود را به حضور دکتر مانوئل مارین، عضو دائمی تحقیقاتی در شورای عالی تحقیقات علمی* در مادرید تقدیم می‌دارم که مشاور اصلی این طرح بود و با استفاده از دانش محققانه خویش دربارهٔ اسپانیای مسلمان پیشنهادهای

---

* Consejo Superior de Investigaciones Cientificas.

بسیار ارزشمندی ارائه داد. او هیچگاه چنان گرفتار نبود که نتواند با فوریّتی فراتر از آنچه وظیفه‌اش ایجاب می‌کرد، به یاری و ارائه پیشنهاد در بارهٔ موضوعهای جزئی و مهم بپردازد. در اینجا صرفاً از تخصّص و شایستگی استفاده از آن در کار واقعی سخن نمی‌گویم بلکه از خیرخواهی، سخاوت، بصیرت، تواضع (نشانهٔ عالم واقعی) و قابلیّت اطمینانی چنان کامل صحبت می‌کنم که در رسیدن به خصایل پرشور و شوق عالمانه برتر از صلاحیت است. مانوئل مارین این اثر را یکی از اهداف خود می‌شمرد و در مشکلات نامحدود کتاب و، به تصوّر من، در شادیهای بی حدّ آن شریک من بود. میل دارم از موهبت نادر شوخ طبعی او که سبب می‌شد حتّی دشوارترین مشکلات حل شدنی به نظر رسد، سپاسگزاری کنم. دانشمندی گرانقدر و دوستی بسیار با ارزش که از صمیم قلب به او درود می‌فرستم. بدون وجود او این کتاب هرگز به این سرعت به پایان نمی‌رسید.

در مرحلهٔ دوم، سپاسگزاری عمیق خود را از ویراستار نگارشی‌ام، کریستوفر تینگلی، ابراز می‌دارم. تینگلی از آغاز طرح در سال ۱۹۸۰ در انجام کارهای طرح ترجمهٔ آثاری از عربی (پروتا) همراهی کرده، و با استفاده از شیوهٔ نگارشی تخصصی‌اش تحسین فراوانی را برانگیخته است. امّا هیچ یک از کارهای پروتا تا این حدّ برای وی دشوار و پر مسؤولیت نبوده است؛ او در انجام آن نه فقط شور و حرارت خالصانهٔ ویراستار انشایی و ادبی را از خود نشان داد، بلکه از زیر بار تقاضاهای آمیخته با وسواس پژوهشگر شانه خالی نکرد؛ زیرا در اثری مانند کتاب حاضر، که در آن بسیاری از نویسندگان مقالات، انگلیسی زبانِ بومی نیستند (و در حقیقت بسیاری از مقالات ابتدا باید به انگلیسی ترجمه می‌شد)، و پژوهشگران از شیوه‌های مختلفی از پژوهش و ارائه اسناد و مدارک در آن استفاده می‌کنند، کار ویراستار ادبی و انشایی از اهمیّتی خاص برخوردار است. مشاهدهٔ تیزبینانه‌اش لغزشها و کاستیهای موجود را در هر جا که بود تشخیص می‌داد و به کمک او بود که این اثر حتی المقدور از وجود مطالب متناقض و لغزشهای نظری، که هر اثری با این حجم و نوع ناگزیر متضمن آن است، پیراسته شد. من

شخصیّت آرمانی مورد نظرم برای این دو وظیفه را در او یافتم، زیرا ترکیب تخصّص زبان‌شناختی و زمینهٔ پژوهشی‌اش او را به صورت ارزشمندترین همکار در می‌آورد و در واقع تا ابد مرهون زحماتش خواهم بود.

مراتب سپاسگزاری عمیق خود را نسبت به نویسندگان برجستهٔ مقالات، که به‌طور کلّی در حکم ستون فقرات کتاب هستند، اظهار می‌دارم. آنها با نهایت فراست عالمانه و احساس تعهد و حسن نیّت با این طرح مواجه شدند. بدیهی است، اگر به خاطر صمیمیّت و کمال عالمانه‌ای که از خود نشان دادند نبود، هیچ تدوین کننده‌ای هر چند با شوق و ذوق در مدت زمان موجود نمی‌توانست چنین کتابی را با این همه تنوع در مطالب پژوهشی فراهم آورد. همچنین لازم می‌دانم از اشتیاق بی نظیر آنها به این کتاب، و نیز شکیبایی و حسن خلق و احترام عمیق آنان نسبت به مفاد کتاب تشکر کنم. آشنایی و کار با آنان برایم امتیازی بزرگ بوده است.

همچنین مایلم سپاسگزاری خود را از مترجمانی که در زمینه‌های گوناگون این اثر کار کردند ابراز دارم. نخست از مترجمان مقالاتی تشکر می‌کنم که اصل آنها به زبان انگلیسی نبود و اینان وظیفهٔ خویش را با دقّت تمام و کمال در ترجمه آنها به انجام رساندند. توضیحاتی راجع به این مترجمان در بخش مقدماتی «توضیح دربارهٔ مقالات ترجمه شده» خواهد آمد، امّا شاید بجا باشد که در اینجا اشاره کنیم چه تعداد ترجمه مستقیماً به قلم کسانی تهیه شد که به طریقی دیگر نیز در مقالات این کتاب سهیم بودند ـ نشانه‌ای بیش از اخلاص و حسن خلقی که پژوهشگران با آن به کتاب روی آوردند. لازم می‌دانم بویژه از دکتر عزیز اسماعیل، رئیس مؤسسهٔ اسماعیلی لندن، به خاطر کمک در ترجمهٔ مطالب توسط محققان این مؤسسه، سپاسگزاری کنم. همچنین مایلم تشکر خویش را از مترجمان اشعار منتخبی که در بررسی خود از شعر اندلسی مورد استفاده قرار دادم، ابراز دارم: کولا فرانزن، کریستوفر میدلتون، مایکل سلز، مجده النویهی و لنا جیوسی. آنها به رغم مسؤولیتهای زیاد خود، همگی باردیگر این اعتقادم را به اثبات رساندند که عاشقان واقعی شعر همواره وقت لازم برای همکاری در طرح ترجمهٔ شعر خوب را پیدا خواهند

کرد.

سپاس عمیق من نثار دکتر جسوس زنون، استاد دانشگاه لقانت، باد که با محبّت ونهایت دقّت نقشه‌های لازم را برایمان رسم کرد. صمیمانه‌ترین سپاسهایم را به حضور چند تن متخصّص هنر اسلامی تقدیم می‌دارم که در کار تأمین تصاویر کتاب یاریم کردند: رابرت هیلنبراند، جریلین دادس، مارگاریتا لوپز گومز، ووالتر دنی، استاد هنر اسلامی در دانشگاه ماساچوست و آمهرست، تصاویری منتخب از مجموعه‌های تصویری خود را داوطلبانه به این کتاب دادند؛ جف اسپر، فهرست نویس اسلامی در برنامهٔ آغاخان در کتابخانهٔ هنرهای زیبای دانشگاه هاروارد مقدار زیادی از وقت‌گرانبها و توصیه‌های ماهرانهٔ خویش را در اختیارم گذاشت؛ کیم لیون، متصدی بایگانی تصاویر برنامهٔ آغاخان برای معماری اسلامی در مؤسسهٔ فنّی ماساچوست (MIT)*، نیز شخصاً مرا مساعدت و همراهی کرده است؛ بئاتریس سن لوران، استادیار تاریخ هنر اسلامی در مدرسه عالی ولزلی، و اولیویه رادفورد، معمار و عکاس معماری آنچه مورد نیازم بود داوطلبانه از مجموعه‌های تصویری خود در اختیارم گذاشتند وسرگیو مارتینز لیلو، دانشیار دانشگاه اوتونوما (آزاد = Autonoma) در مادرید با نهایت لطف مجموعه‌ای خاص را بر ایمان تهیه کرد. سپاسی فراوان مدیون باربارا اِک، مدیر برنامهٔ آغاخان برای معماری اسلامی در هاروارد و مؤسسه فنی ماساچوست، هستم به سبب کمکش در برخی از مشکلات مربوط به کسب اجازهٔ انتشار و تکثیر مطالب. مراتب حق‌شناسی خود را از دکتر س. خوشبین که با نهایت محبّت زحمت خوشنویسی این کتاب را به رغم مسؤولیتهای فراوان پزشکی‌اش پذیرفت، ابراز می‌دارم. همچنین مایلم با نهایت صمیمیّت، از کمک سخاوتمندانهٔ حازم سید یاد کنم که موهبت وقت و تخصّص او و نرم‌افزار کامپیوتری (Metime) که ساخت و شخصاً بر روی کامپیوترهایمان نصب کرد، استفاده از نشانه‌های مشخّص کننده را در این کتاب بدون دشواری چندانی برایمان میسر ساخت.

---

* Massachusetts Institute of Technology.

در پایان، و نه با اهمیّتی کمتر از بقیّه، میل دارم به دین بزرگی اعتراف کنم که مطالعات اندلسی به دو تن از محققان عمده در این زمینه دارد: نخست، اثر بلند پایهٔ احسان عباس، آن محقّق، مصحّح، منتقد و مورخ ادبی فاضل که خدمات دوران عمرش به این رشته از تحقیق وضوح، آگاهی و جاذبه‌ای هیجان‌انگیز بخشیده، و بخشی از دانش را که در اثر گذشت زمان و بی‌اعتنایی به آن مبهم مانده بود، بیش از هر زمان دیگر روشن و آشکار ساخته است. نقد او از ادبیّات اسپانیای مسلمان انعکاس اندیشه‌ای است که روشهای بسیار دقیق یک محقّق را با رویکرد اصلی نقّادی خلاّق درهم می‌آمیزد. او از طریق احساس تعهدش مسیر مطالعات اندلسی را تغییر داده، و اعراب عصر حاضر را با گذشتهٔ فرهنگی اندلسی خویش بسیار آشناتر کرده است. شرایطی که خارج از اختیار وی بوده مانع شده است که مستقیماً در تألیف این کتاب سهیم باشد.

امّا وی به سبب تحقیقات فراوان و آثار ویرایش شده‌ای که در زمینهٔ تاریخ و حیات فرهنگی اندلس در نهایت حسن نیّت تدوین کرده حضورش در این کتاب کاملاً احساس می‌شود. دیگری، اثر الهام بخش امیلیوگارسیا گومز است، که او نیز به سهم خود توجّه اسپانیاییهای امروزی را به دانش بیشتری دربارهٔ اندلس و ادبیّات خلاّقش جلب کرده است. این محقق بزرگ از طریق مجموعه‌ها و ترجمه‌های عالی خود پیوندی محکم میان شاعران عرب قرون وسطی و شعرای اسپانیای امروز در اندلس بر قرار کرده، و تماس و شناختی جدید و توسّلی فزاینده به وجود آورده است که علاوه بر سایر جاها، در وجود یکی از شعرای بزرگ اسپانیای امروز، فدریکو گارسیا لورکا، جلوه‌گر شد. من با عالیترین احترامات، به او درود می‌فرستم.

سلمیٰ خضراء جیّوسی، ویراستار

مدیر طرح ترجمهٔ آثاری از عربی (پروتا)

بازگشت به فهرست

توضیح مربوط به شیوهٔ نگارش

کاربردهای معیاری معیّنی در سرتاسر مقالات کتاب (جز در نقل قولها و عنوانهای علمی آثار، در جاهای مناسب) معمول است که عبارتند از:

تاریخ رویدادها، با توجّه به‌وقوع آنها در داخل اسپانیای مسلمان، در درون بخش مسیحی شبه جزیرهٔ ایبری که مستقیماً به مسلمانان حاکم در آنجا مربوط می‌شود (مثلاً در مورد عملیات نظامی تحت رهبری نیروهای مسلمان در داخل قلمرو مسیحی)، و با توجه به وقایعی که در سایر قسمتهای حوزهٔ اسلامی روی داده، معمولاً به هر دو صورت هجری و میلادی، و در غیر این صورت فقط تاریخهای میلادی ارائه می‌شود. مطابق شیوهٔ معمول، گاهی اوقات که سال هجری یا میلادی (معمولاً میلادی) دقیقاً معلوم نیست، دو تاریخ متناوب ممکن است ذکر شود.

کسانی که در ویرایش اثری از این نوع مساعدت داشته‌اند می‌دانند که نظامهای ظاهراً تکامل یافته هنگام روبرو شدن با کاربردهای ویژه‌ای که تثبیت شده‌اند چگونه در معرض فرو ریختن قرار می‌گیرند. در بعضی موارد (خاصّه با در نظر داشتن ضرورت تلفیق دقّت عالمانه با قابلیّت دسترسی به خوانندهٔ غیر متخصّص) یک رویکرد صرفاً عملی بر

انسجام کامل و سرسختانه ممکن است تأثیرات گمراه کنندهٔ اتفاقی داشته باشد، ترجیح داده شده است:

ـ تعدادی محدود از واژه‌ها به حدّی رایج‌اند که برای مقاصد عملی، در زبان انگلیسی ادغام شده‌اند، و بدون نشانه‌های تشخیصی به کار می‌روند. نمونه‌هایی از این لغات عبارتند از: «عباسیان»، «صوفی»، «سلطان» و «مغرب».

ـ نام شهرهای ایبریایی معمولاً به صورت اسپانیایی جدید یا پرتقالی آنها ذکر می‌شود، امّا شکلهای انگلیسی (مثلاً «Lisbon» ، «Saragossa»و«Seville») به صورت استثنایی در تمام کتاب، هر جا که احساس شود چنان محرز هستند که استفاده از شکل جدید ایبریایی آنها کاری بیهوده خواهد بود، به کار می‌روند.

کریستوفر تینگلی ویراستار نگارشی

بازگشت به فهرست

توضیح دربارهٔ مقالات ترجمه شده

تعدادی از مقالات این مجموعه در اصل به زبانی غیر انگلیسی نوشته شده بود که جزئیات مربوط به مقالات و مترجمان آنها به قرار زیر است:

مقالات ترجمه شده از عربی:

جمال الدین العلوی، «فلسفه ابن رشد» ترجمهٔ حمید حاجی و فقیر محمد هونزای، در مؤسسه اسلامی، لندن).

محمود مکّی، «تاریخ سیاسی اندلس» (ترجمهٔ لورن کنی).

مقالات ترجمه شده از فرانسه:

کلود اداس، «تصوف اندلسی و قیام ابن عربی» (ترجمهٔ کریستوفر تینگلی).

لوسی بولن، «استفاده از گیاهان در رنگ‌آمیزی و پوشاک» (ترجمهٔ کریستوفر تینگلی).

پدر و شالمتا، «تصویری تقریبی از اقتصاد اندلس» (ترجمهٔ کریستوفر تینگلی).

پی یر گیشار، «تاریخ اجتماعی اسپانیای مسلمان» (ترجمهٔ گلاندا فابره).

دومینیک اوروا، «*علمای* اندلس» (ترجمهٔ کریستوفر تینگلی).

مقالات ترجمه شده از اسپانیایی:

میگل کروز اِرناندز، «تفکر اسلامی در شبه جزیره ایبریا» (ترجمهٔ توماس ف. گلیک). میکل دی اپالزا، «مستعربان: یک اقلیت مسیحی نمادین در اندلس اسلامی» (ترجمهٔ مانوئل مارین). ا ـ فرناندز ـ پوئرتاس، «خوش‌نویسی در اندلس» (ترجمهٔ جیمز دیکی).

اکسپیراسیون گارسیا سانچز «کشاورزی در اسپانیای مسلمان» (ترجمهٔ مادلین فلچر). لوس لوپز ـ بارالت، «میراث اسلام در ادبیات اسپانیایی» (ترجمهٔ اندرو هرلی). مارگاریتا لوپز گومز، «مستعربان: حاملان ارزشمند فرهنگ اسلامی» (ترجمه توماس گلیک). مارگاریتا لوپز گومز، «تمدن اسلامی در اندلس: یک ارزیابی نهایی» (ترجمهٔ بتی گلیک). جی. ورنت، «علوم طبیعی و صنعتی در اندلس» (ترجمهٔ راجر بواس).

ماریا جی. ویگوئرا، *اصلح لالمعالی*، دربارهٔ مقام اجتماعی زنان اندلسی» (ترجمهٔ گونزالو ویگوئرا).

بازگشت به فهرست

پیشگفتار

اندیشهٔ تألیف این کتاب به صورتی مبهم سالها پیش به ذهنم رسید؛ زمانی که در کنار دوستانم در دامنه‌های شیب طلیطله نشسته بودیم و شیفته‌وار به اسلم مالک فقید، کاردار وقت سفارت پاکستان در اسپانیا، گوش می‌دادیم که ترجمهٔ انگلیسی شعر معروف محمد اقبال دربارهٔ مسجد قرطبه را می‌خواند. فلسفهٔ *عشق* اقبال مرا تحت تأثیر قرار داد و به صورت یک اصل هدایتگر و قاعده‌ای کلّی برای پشتیبانی و کسب نیرو در آمد که هرگاه کارها تا سرحدّ غیر ممکن دشوار به نظر می‌رسید، مرا یاری می‌کرد. کلمهٔ *عشق* لغتی عربی و به معنی محبّت عاشقانه است که می‌تواند به مرز مداهنه برسد، امّا این استاد بزرگ پاکستانی مفهوم آن را تغییر داد تا دال بر شور مذهبی و نوع دوستانه باشد، شوری که الهام‌بخش مردم در ایجاد و تقویت اصول مهم است، اشتیاقی که آنها را بر می‌انگیزد تا نام خداوند یا هنر یا کمال را بزرگ بشمرند. در شعر محمد اقبال چیزی عمیقاً فراگیر وجود دارد. این شعر که به یاد عزّت و افتخار گذشته سروده شده است، عظمت پایدارش نه در استعداد آن در سرازیر کردن اشک حسرت، بلکه در برانگیختن اراده برای تجدید حیات و بازسازی آن گذشته نهفته است. در نظر اقبال، بشر، شخص با

ایمان، تسلیم نشدنی است و هنگامی که *عشق* بر او غالب شود، می‌تواند اعجاز کند.

بعدها هنگامی که بارها با حرمت در سالن نمازخانه مسجد جامع می‌ایستادم و از الحمرا دیدن می‌کردم و به طرحهای پیچیده دیوارها و سقف آن به‌دفعات خیره می‌شدم، سخنان اقبال در گوشهایم طنین‌انداز می‌شد پس از آن، هنگامی که، قریب هشت سال قبل، معنی فرا رسیدن سال ۱۹۹۲ را همراه با جشنهای متعدد سالگرد آن دریافتم، بسیاری از همکارانم در جهان عرب، و نیز در ایالات متحده و بریتانیا با من هم‌عقیده بودند که دست کم یک جلد از مطالعات مربوط به تمدن اسلامی در اسپانیای قرون وسطی باید برای این سالگرد مهیّا شود. بنابر این به کار جلب حمایت برای این طرح مبادرت ورزیدیم. توضیحات بیشتر دربارهٔ این جدّ و جهد را در بخش سپاسگزاری می‌توان یافت.

در دنیای جدید عرب گفته می‌شود که هیچ عرب یا مسلمانی تاکنون بدون تجربه کردن آمیخته‌ای از غرور و تأسف، از اندلس و بناهای اسلامی عظیم آن دیدار نکرده است. اگر حافظه انتخاب کننده است و اگر ملّتها در گزینش خاطره‌های خود انتخابگر هستند، اعراب و مسلمانان همگی توأم با سکوت و بدون مشورت، اندلس را به عنوان خاطره‌ای همواره پایدار در قلبهایشان برگزیده‌اند. بیشتر آنها هرگز آن را نخواهند دید، امّا همگی آن را یک بنای تاریخی زنده و یک گواه همیشگی بر تمدنی بزرگ خواهند دانست که، در کنار بغداد، نیم خلأ تمدنیِ اوایل قرون وسطی را پر کرد. بسیاری از آنها همچنین آن را بهشتی گم شده می‌پندارند، و احساس دیرپای اندوه حاصل از فقدان آن تا حد زیادی با فقدان اخیر در فلسطین افزایش یافته است. تعداد زیادی از شاعران جدید عرب، همواره با تأسف، و همیشه با غم غربت دربارهٔ اندلس اشعاری سروده‌اند. احمد شوقی، برجسته‌ترین شاعر عرب در سه دههٔ نخست قرن بیستم، هنگام تبعید شدنش از مصر به اسپانیا توسط انگلیسیها در دوران جنگ جهانی اوّل، تعدادی از بهترین اشعارش را دربارهٔ اندلس سرود؛ و هنگامی که یکی از بزرگترین غزلسرایان معاصر جهان عرب و عهده‌دار نمایندگی سیاسی کشورش در اسپانیا، نزار قبانی سوری، اشعار «اندلسی» خود

را یکی پس از دیگری به جهان عرب فرستاد، با اشتیاق فراوان پذیرفته شد و به هزاران خانهٔ عربی راه یافت. سایر شاعران برجسته، از قبیل عبدالوهاب بیّاتی عراقی، نیز پیوندهایی محکم با گذشتهٔ اندلس برقرار کردند، در حالی که بزرگترین شاعر فلسطینی، محمود درویش، این دو خاطره را در تخیّل خود به هم ربط داد: «روی پل، اندلس زیبا را بر روی گلی پژمرده دیدم... روی پل، اندلس زیبا را از لابلای اشک نومیدی نگریستم.» فهرست نام شاعران عربی که اشعاری درباره اندلس سروده‌اند بسیار مفصل است.

این‌گونه است که انعکاسهای گذشتهٔ با شکوه اندلسی در روح عرب به صورتی هیجان‌انگیز ادامهٔ حیات داده است، و نویسندگان و شاعران قرن بیستم در آن موضوعی محسوس یافته‌اند تا از آن طریق در دنیایی از انکار و سوءتفاهم، در پی پالایش نفس و تأیید باشند. بنابر این، با مبادرت ورزیدن به تألیف این کتاب، برایم لذّتی بزرگ بود که بفهمم چه تعداد از پژوهشگران اسپانیا و بقیّه جهان غرب در احساس اشتیاق و احترام عمیق من به تمدن اسلامی، که بنا به گفتهٔ حسّاس اقبال «شرق و غرب را متمدن کرده است»، سهیم هستند. در مقاله‌ای بسیار بدیع به قلم هنرمند و نویسندهٔ آلمانی، کلودیو لانگه، با عنوان «قطعه‌هایی دربارهٔ یک نقّادِ سخنان عاری از لطافت راجع به عربی» (که موضوع اصلی آن متأسفانه خارج از محدودهٔ این کتاب است)، نویسنده به صورتی متقاعد کننده رشتهٔ تکامل تمدن بشری را با تأکید بر نقش مهم عربی / اسلامی دنبال می‌کند. او چنین می‌نویسد: «خیز اروپای غربی در قرن یازدهم ظاهراً نتیجهٔ تعدادی از ابداعات مبتکرانه‌ای بود که در پشت دیوارهای صومعه صورت گرفت و مربوط به فنون کار و وارد کردن دانشی فنّی بود که در اصل اعراب آن را به قلمروهای تحت اشغال خود وارد کردند... آنچه در اینجا اهمیّت دارد آن است که در قرن یازدهم، تمدن اسلامی در کنار تمدنهای روم شرقی، چین و هند مظهر جهان اوّل آن زمان بود، در حالی که اروپای غربی تجسّم جهان سوم بود. این مطلب را این حقیقت تغییر نمی‌دهد که تمدن عربی، که خود یک تمدن دیر رسیده بود، مجبور شده بود حمام رومی، ظرافتهای پارسی، علم یونانی و هندی، سازندگان بیزانسی ـ ارمنی و دانش پژوهی مسیحی ـ سوری را با هم

تلفیق کند. بر عکس: ظهور سریع تمدن عربی تازه وارد برای مسیحیّت غربی حکم یک نمونهٔ تشویق‌آمیز را داشت...» بدین‌گونه، دکتر لانگه یک خط سیر پیوسته از رشد و تبادل بین فرهنگی را ترسیم می‌کند.

* * *

سعی کرده‌ام تا این کتاب حتی المقدور جامع و در برگیرندهٔ جنبه‌های مهم تمدن اسلامی در اسپانیای قرون وسطی، با نظری به آشکارسازی میراث و تأثیر این تمدن، باشد. موجب کمال خوشبختی است که در سالهای اخیر محققان بسیاری هم در خود اسپانیا و هم عموماً در غرب به صحنه آمده‌اند که خط ارتباطی در خلاقیّت و هوشمندی بشر را در طی قرون وسطی کشف کرده، و به اهمیت حیاتی اسلام قرون برای تداوم و شکوفایی تمدن بشر پی برده‌اند. اجتناب دیرینه و عمدی از یک حضور تاریخی درخشان و گستردهٔ اعراب و مسلمانان مستعرب (و حتّی غیر مسلمانان مستعرب) در سراسر قرون وسطی که نه فقط جریان هوشمندی و خلاقیّت بشری را فعّال نگه داشتند، بلکه آن را بسیار تقویت کردند، به نرمترین بیان، جنایتی تاریخی بوده که مدّتها ناشناخته مانده است. دیدن تعداد فزایندهٔ محققانی غربی که اکنون نسبت به این حقیقت متعهدند مرا بسیار خرسند می‌کند.

هدف طرح ترجمهٔ آثاری از عربی (پروتا) از آغاز فعّالیتش در سال ۱۹۸۰ آن بوده است که حتی‌الامکان بکوشد نه فقط دانش جدید میراث عربی / اسلامی، قرون وسطی و جدید، را ترویج کند بلکه نظرها و نگرش کلی به این مجموعهٔ عظیم را تغییر دهد. هدف اساسی پروتا نه آشکار کردن اختلافها، بلکه نشان دادن وحدت و تقسیم ناپذیری خلاقیت بشر است؛ تنها وحدتی که در یک دنیای هنوز گرفتار تفرقهٔ تجاوزکارانه، می‌توان به آن دست یافت. امیدوارم این کتاب، که به قلم تعداد زیادی از متخصصان در زمینه‌های متعدد است، بتواند نقش شایستهٔ خود را در رسیدن به این هدف ایفا کند.

سلمیٰ خضراء جیّوسی

تصویر ۱: مسجد قرطبه: سالن نماز

تصویر ۲: مسجد قرطبه: گنبد محراب / مرکز مقصوره

تصویر ۳: مسجد قرطبه: در غربی

تصویر ۴: غرناطه: الحمراء: صحن شیران

تصویر ۵: غرناطه: الحمراء: سالن مورها، داخل گنبد مقرنس

تصویر ۶: غرناطه: الحمراء: صحن شیران، منظرهٔ بردنی، تاقگان شمال شرقی

تصویر ۷: غرناطه: جنت العریف: صحن حمراء با جوی آب

تصویر ۸: اشبیلیه: بادنما، از مجموعه بصری کتابخانهٔ هنرهای زیبا، دانشگاه هاروارد
الف ـ ب ـ ج ـ د

تصویر ۹: اشبیلیه: برج طلایی

تصویر ۱۰: مدینة الزهراء: سالن تشریفات، بخش درونی

تصویر ۱۱: طلیطله: سن ماری بلانش (کنیسهٔ سابق)

تصویر ۱۲: دژ غومس

تصویر ۱۳: تبرّک، تفسیر بر انجیل، قرن یازدهم میلادی (؟)

تصویر ۱۴: پردهٔ، اسپانیا، غرناطه، دورهٔ بنی نصر، قرن پانزدهم موزهٔ هنر، کلولند، لئونارد، سی، هانا.

تصویر ۱۵: نسخهٔ قرآن، قرن دوازدهم، کتابخانهٔ دولتی بایرن.

تصویر ۱۶: صندوقچهٔ عاج، موسوم به صندوقچهٔ رومی، قرن دهم، مادرید، موزهٔ ملی باستان شناسی.

تصویر ۱۷: موسوم به شمشیر «بوب دیل» دورهٔ بنی نصر، از مجموعهٔ فنی دولتی کاسل

تصویر ۱۸: الف: کاشیهای اشبیلیه: القصر، صحن دوشیزگان، جزئیات دیوارها؛ ب: کاشی اشبیلیه: صحن مگز وآر Mezuar، جزئیات دیوارها؛ ج: کاشی الحمراء: صحن موروها، نقوش برجستهٔ دیواری و موزائیکهای معرّق؛ د: الحمراء، صحن مکز و آر، دیوار شمالی.

تصویر ۱۹: صندوقچهٔ هشام دوم، باروکش طلا و نقره

تصویر ۲۰: طلیطله: مسجد باب المردوم

تصویر ۲۱: مدینة الزهراء: آهوی مرصّع برنجی، قرن دهم، مادرید، موزهٔ باستان‌شناسی

تصویر ۲۲: طلیطله: کنیسهٔ ترانزیت (عبور) تزیینات داخلی دیوارها، از مجموعه بصری کتابخانهٔ هنرهای زیبا، دانشگاه هاروارد

تصویر ۲۳: اشبیلیه: القصر، سالن سفرا، از مجموعهٔ بصری، کتابخانهٔ هنرهای زیبا، دانشگاه هاروارد

تاریخ

بازگشت به فهرست

تاریخ سیاسی اندلس(۹۲ـ۸۹۲/۷۱۱ـ۱۴۹۲)

محمود مکی

ترجمهٔ عبدالله عظیمایی

۱ ـ ۱ـاستیلای اعراب بر افریقای شمالی

تصرّف شبه جزیره ایبری (Iberia) از رخدادهای بسیار مهم تاریخی در اوایل قرون وسطی به حساب می‌آید، چراکه در این گوشه از دنیا بود که نخستین حکومت اسلامی ـعربی در قارهٔ اروپا سر بر آورد و اعراب آن را اندلس نام نهادند. اندلسی‌ها موفق شدند سرزمین خود را که تا هشت قرن بر آن حکومت کردند به صورت یکی از درخشانترین کشورهای اسلامی درآورند. آنان بنایی از تمدّنی را پی ریختند که آمیخته‌ای از عناصر اروپایی، افریقایی و آسیایی آن را شکل می‌داد و در مقایسه با دیگر بخشهای جهان اسلام، هویت فرهنگی مشخّصی داشت. به این ترتیب، اندلس نقش پلی را ایفا کرد که فرهنگ عربی از طریق آن به کشورهای اروپای غربی راه یافت.

در حقیقت استیلای اعراب بر اندلس در راستای طبیعی سلطهٔ آنها بر افریقای شمالی بود. از آنجا که فرماندهٔ آخرین نبرد پیروزمند اعراب در مغرب، همان فاتحی بود که به فتح اندلس نیز دست یازید، به اختصار مراحل فتح افریقای شمالی را بررسی می‌کنیم.

اعراب تا سال ۶۴۲/۲۱ مصر را کاملاً تحت سلطهٔ خود درآورده بودند و آن را تبدیل به پایگاهی برای فتوحاتی کردند که در بخش‌های غربی و در طول ساحل افریقای شمالی بر آن‌ها دست یافته بودند. این کشورها همانند خود مصر، پیشتر بخشی از امپراتوری روم

شـــرقی (بـیزانس) ـ The Byzantine Empire ـ مـحسوب مـی‌شدند. در سـال ۶۴۳/۲۲ و ۶۴۴/۲۳، فاتح مصر، عمرو بن عاص، بعد از نبردی سخت با دولت روم شرقی و متحدان بربر آن ابتدا برقه (Barqa) و سپس طرابلس غرب (Tripoli) را به تصرف خود درآورد. با انتقال خلافت به معاویة بن ابی سفیان، معاویة بن حـویج سکونی در سال ۶۶۵/۴۵ با لشکریانی که پیشروی اعراب را تا افریقیه (تونس) ادامه داد به سمت غرب پیش رفت، هر چند وی بعد از کسب فتوحات بسیار به مصر بازگشت. پس از آن، عقبة بن نافع در دو نوبت حاکمیت افریقیه رابه دست گرفت: در دوره نخست حکومت، وی شهر قیروان را که بـعدها پـایگاهی بـرای توسعه بیشتر به سمت غرب شد، بـنا کـرد، و در دومـین دوره، وی فـرماندهی لشکـرکشی عظیمی را بر عهده گرفت که در طی آن به کوههای اوراس (Aures) نفوذ کرده و بـه طـنجه (Tangiers) در ساحل اقیانوس اطلس رسید. و این پیش از زمانی بود که بسوی جنوب روی آورد و از کوههای اطلس گذشت و راهش را به طرف جنوب در آن سوی شهری که امروزه به اغادیر معروف است، در ساحل اقیانوس ادامه داد. در بـرگشت از ایـن لشکـرکشی نـظامی طولانی، در سال ۶۸۳/۶۳ بربرهای قبیله اروبه (Urubba) سپاه وی را که عازم جنوب واحهٔ بسکره (Biskra) بود، به محاصره درآوردند، و او و همه همراهـانش را بـه قـتل رسـانیدند، سپس رئیس بربرها بنام کُسَیله (Kusayla)، شهر قیروان را تصرف کرد. خلیفه اموی بقدری سرگرم نبرد علیه عبدالله بن زبیر بود که هیچ توجّهی به مسایل افریقیه نداشت، اما هنگامی که خلافت به دست عبدالملک بن مروان رسید، وی در سال ۶۸۸/۶۹ زهیربن قیس را بدان سوی گسیل داشت تا آن نواحی را بازپس گیرد. جنگ به پایان رسید اما با مرگ و شکست زهیر به دست بربرها و متحدان روم شرقی آنان همراه بود؛ به این دلیل، عبدالملک سپاه عظیم‌تری را به فرماندهی حسن بن نعمان غسّانی در سالهای بین ۶۹۰/۷۲ و ۷۰۴/۸۵ به این منطقه روانه کرد و وی توانست بار دیگر افریقیه را به تصرّف درآورد و فتح بخش مرکزی افریقای شمالی را کامل کند.

به دنبال طرد و اخراج حسن بن نعمان، عبدالعزیز بن مروان برادر خلیفه که حاکم مصر و تمامی افریقای شمالی بود، از یکی از مقامات عالیرتبه نظامی خودبه نام مـوسی بـن نُـصیر لخمی خواست تا حکومت افریقای شمالی را بر عهده گیرد. وی در طول ساحل پیشروی کرد

تا به سجوما (Sajuma) (نزدیک تِطوان امروزی) رسید، و به این ترتیب توانست حاکمیت بر طنجه را به دست گیرد و امکان دیدار دوبارهٔ سواحل اقیانوس اطلس را برای مسلمانان فراهم آورد. آنگاه او پسرش مروان بن موسی را به حکومت طنجه برگزید و سپاهیانی را به جنوب مغرب گسیل داشت که به سجلماسه (در ناحیه تافیلالت در حاشیه صحرای بزرگ) رسیدند. موسی بن نصیر بعد از آن که تمامی افریقای شمالی را در سالهای بین ۷۰۴/۸۵ و ۷۱۴/۹۵ به اطاعت دولت مرکزی درآورد، به قیروان بازگشت، وی با تقسیم منطقه به پنج استان کار اداره آن را سازماندهی کرد: برقه که زیر نظر مصر بود ؛ افریقیه که از طرابلس غرب تا منطقه زاب در بستر رود شَلَف (در شرق الجزایر کنونی) امتداد داشت و به این ترتیب همه تونس امروزی رادر بر می گرفت ؛ افریقای شمالی مرکزی که از بستر رود شلف تا بستر رود مولویه امتداد داشت و تلمسان مرکز آن بود؛ مراکش که از غرب افریقیه تا سواحل اقیانوس اطلس و از طرفی از جنوب تا درّهٔ امّربیع را شامل می‌شد و مرکز آن طنجه‌بود، و بالاخره پنجمین استان سوس نام داشت که از رود امّربیع در جنوب تا صحرا امتداد داشت و مرکز آن سجلماسه بود. حاکمیت این استان جدید از سوی موسی به یکی از غلامانش به نام طارق بن زیاد، پیش از انتقالش به طنجه واگذار شد.

به این ترتیب، موسی بن نصیر استیلای بر کل افریقای شمالی را تقریباً ظرف ده سال تثبیت کرد و تلاشهای فاتحانی را که پیش از او این مناطق را فتح کرده بودند به حد کمال رساند. اکنون اسلام در تمام این سرزمینها در میان بربرها که زمانی از مخالفان سرسخت اعراب به شمار می‌رفتند ریشه دوانید ـ در حقیقت طارق بن زیاد که موسی بعدها افتخار فتح اندلس را به او واگذارد، خود از نژاد بربر بود. وی همانند بسیاری از هم‌نژادان خود اسلام را با آغوش باز پذیرفت، جذب فرهنگ عربی شد و در جهاد نقش ارزنده‌ای ایفاکرد. خواهیم دید که چگونه آنها در تسلط بر اندلس با اعراب سهیم بودند و چه نقشی در گسترش اسلام در آن سوی کوههای پیرنه (برانِس ـ The Pyrenees) داشتند، و چگونه آمیخته‌ای از این دو گروه نژادی با ساکنان اصلی این کشور مردم آندلس را تشکیل دادند.

۲ـ۱ـ شبه جزیرهٔ ایبری در دورهٔ گوتها

پیش از استیلای مسلمانان، شبه‌جزیرهٔ ایبری تحت حاکمیت گوتهای غربی [visigoths] قرار داشت. آنها یکی از اقوام بربر ژرمن بودند که در آغاز سدهٔ پنجم میلادی با فراگیر شدن ضعف و آشوب در امپراتوری روم به این منطقه روی آوردند. این قبایل ژرمنی در سال ۴۰۹ م به جزیره ایبری حمله و ایالتهایی راکه پیش از این تابع روم بودند بـه بـخشهای مـختلف تقسیم کردند. گوتهای غربی به سه گروه تقسیم می‌شدند: سُوی (Suevi)= شـوبقات ، کـه حوزهٔ حاکمیت آنها شمال غربی شبه جزیره به نام گالیسیا (Galicia)=جلیقیّه را شامل می‌شد؛ آلانها (Alan) در دو ایالت ساکن بودند،بخش شرقی به‌نام قرطاجنه (La Cartagena) و بخش غربی به نام لوزیتانیا (Lusitania) یا لدانیّه (پرتغال) ، و سومین گـروه ونـدالهـا (Vandals) بودند که دست تقدیر آنها را در منطقهٔ جنوبی به نام بـاطـقه (Batica) جـای داده بـود. بـین سالهای ۴۲۹ و ۴۳۰ م گروهی از وندالها به ایالت رومی افریقا (تقریباً همان تونس و شـرق الجزایر کنونی) راه یافتند و مجذوب ثروتهای طبیعی آن شدند. (همانند مصر این بـخش از افریقا نیز منطقه تامین کننده غلات برای روم محسوب می‌شد). رومـی‌ها بـقدری ضـعیف بودند که قادر به دفع تهاجمات آنها نشدند، و بازماندگان گوتها همچنان در این سرزمین باقی ماندند تا اینکه اعراب آنجا را فتح کردند. وقتی اعراب دانستند که وندالها از شبه جزیره ایبری به افریقیه آمده‌اند سرزمین اصلی شـان را کـه بـخشی از شـبه جـزیره ایـبری و در تـصرف مسلمانان بود، اندلس نام نهادند که شکل اندک تحریف شدهٔ کلمه «وندال» است .

اما گوتها از حاکمیت آرام بر این شبه جزیره بی بهره بودند، زیرا دائماً بین آنها و فرانکها جنگ و درگیری بود. علاوه بر این، برخی از نقاط جنوبی این شبه جزیره زیر فـرمان دولت روم شرقی قرار داشت . گوتها بدون در نظر گرفتن حق بومیان منطقه ، خود حکومت نخبگان تشکیل دادند و کلیه منصبهای مهم و کلیدی را برای خود در نظر گرفتند و ازدواج با رعایای بومی خود را ممنوع کردند. همچنین بین آنها اختلافات قومی ـ مذهبی وجود داشت، چراکه ساکنان بومی بر مذهب کاتولیک بودند که معتقد به طبیعتی دوگانه برای مسیح بود، و حـال آنکه پادشاهان گوتی آنها پیرو فرقه آریان (Arian)بودند که به وحدانیت اعتقاد داشت و مردم آن را بدعتی فاسد می‌دانستند. اقلیتی یهودی نیز در کشور وجود داشت که سخت‌ترین درد و

رنج را متحمل می‌شد.

به این ترتیب تفرقه‌های سیاسی ،مذهبی و اجتماعی یکپارچگی کشور را تا پایان سده ششم میلادی بر هم زد، از این تاریخ (۵۷۳ـ۵۸۶)و در زمان حکومت شاه لئوویگیلد (Leovigildo)بود که تلاش برای ایجاد وحدت سیاسی آغاز شد. وی توانست پادشاهی شوبقات (سُوی) را منقرض کند و شهرهای جنوبی را که زمانی زیر سلطه دولت روم شرقی قرار داشت به اشغال در آورد، و نیز لشکری را به منظور سرکوبی وسونیها (Vascones) که در شمال همواره سر به شورش بر می‌داشتند، بدان سو گسیل داشت. پس از آن،در طول سلطنت ریکاردو (recaredo) (۵۸۶ـ۶۰۱)،پسر شاه سابق،برای ایجاد وحدت دینی نیز اقداماتی صورت گرفت،چراکه ریکاردو مذهب کاتولیک را پذیرفت و از آن زمان این مذهب،مذهب رسمی پادشاهی گوتی شد ـ که خود تا حدودی به آشتی میان پادشاهان گوتی با مردم عادی کمک کرد، هر چند اختلافات طبقاتی و اجتماعی همچنان پا برجا بود. گوتها نظام بسیار بیرحمانهٔ برده داری را از رومیها به ارث برده بودند و نیز نظام مالیاتی آنها را که به دلیل معافیت پرداخت مالیات برای طبقه اشراف وابسته به گوتها،باری همیشگی بر دوش مردم عادی بود.

پادشاهان گوتی یکی پس از دیگری آمدند و رفتند و کشور تقریباً بطور دائم گرفتار شورش،جنگ داخلی و توطئه هایی از سوی نجبا بود،تا اینکه وامبا[vamba] (۶۷۲ـ۶۸۰م) به پادشاهی برگزیده شد و با سرکوب بیشتر شورشهایی که از مدتها پیش آغاز شده بود حکومت تا حدّی سرو سامان یافت،امّا دیری نپایید که او نیز برکنار شد و بعد از دوره‌ای نا آرامی نسبتاً شدید،ویتزا[Witiza] (۷۰۲ـ۷۱۰م) به سلطنت رسید. وی می‌خواست با خانواده‌های وابسته تفاهم و هماهنگی ایجاد کند و بدین‌منظور عنوان "دوک" را به رقیب همیشگی خود رُدریک [Roderic] (رودریگو یا به گفتهٔ عربها لذریق) اعطا کرد، وی پسر تئودوفرد و نوهٔ یکی از پادشاهان سابق بود که خانوادهٔ او آرزوی دستیابی به سلطنت را در سر می‌پروراندند. امّا رفتار ملاطفت‌آمیز ویتزا برای ایجاد دوستی با رقیب خود هیچ فایده‌ای نداشت، زیرا به محض فوت او در سال ۷۱۰م رُدریک که در آن هنگام در قرطبه بسر می‌برد، بی درنگ با یاری حامیانش بر تخت سلطنت نشست. هر چند او از این فرمانروایی بهره‌ای

نبرد، زیرا سقوط حکومت گوتها و ورود اعراب فاتح در دوران سلطنت وی مقدّر شده بود. به این ترتیب، او آخرین حاکم گوت در اسپانیا به شمار می‌آید.

۲ ـ پیروزی عربها و عصر والیان (۹۲ ـ ۱۳۸ / ۷۱۱ ـ ۷۵۶)

۱ ـ ۲ ـ پیروزی

شرح فتح اندلس در منابع عربی و بعدها در آثار تاریخی مسیحیان و اشعار رزمی اسپانیا فراوان به چشم می‌خورد و شکل افسانه‌ای به خود گرفته که مدّتها اذهان عمومی را به خود مشغول کرده است: این داستان که چگونه ردریک، پادشاه گوتی به دختر زیبای یولیان (الیان، ژولین Julian)، حاکم سبته که در قصر ردریک در طُلیطُله زندگی می‌کرد تجاوز می‌کند ـ بنابر رسم بزرگان گوتی، آنها دختران و پسران خود را به قصر پادشاه می‌فرستادند تا در آنجا پرورش یابند .بنابراین داستان،آنگاه که دختر طیّ نامه‌ای ماجرا را به پدرش اطلاع داد، پدر تصمیم گرفت برای دفاع از شرف خویش پادشاه را از سلطنت خلع کند. از این رو به طارق بن زیاد،حاکم طنجه،متوسل شد و برای فتح کشور هر گونه امکانات را در اختیار او گذارد.بهر حال چنین داستانی،راست یا دروغ،بخودی خود نمی‌تواند توضیح قانع کننده‌ای برای استیلای اعراب بر اندلس باشد،چرا که این پیروزی در راستای طبیعی امواجی از جنبشهای فاتحانه‌ای بود که به سمت غرب در طول ساحل مدیترانه در حرکت بود. همچنین اشغال ساحل ایبری واقع در نقطهٔ مقابل افریقای شمالی، فتوحات مسلمانان را در افریقای شمالی تضمین می‌کرد.

بربرها به دنبال گرایش به اسلام همانند اعراب احساس می‌کردند که حامل پیامی مذهبی هستند که برای گسترش آن باید بکوشند. در حقیقت روابط بین این دو جامعه‌ای که در حوزهٔ مدیترانهٔ غربی در مقابل هم قرار داشتند، از ابتدای تاریخ وجود داشته است، و هرگاه یکی از حاکمان این دو جامعه احساس قدرت می‌کرد، تمام توجّه خود را به دشمن مقابل معطوف می‌داشت. در نیمه دوم سدهٔ نخست هجری در دوران خلافت ولید بن عبدالملک، ما شاهد گسترش بسیار سریع فتوحات اسلامی در دو سوی شرق وغرب هستیم، و تصادف جالب این که سالهای سلطه بر اندلس همزمان با سالهایی بود که قتیبة بن مسلم باهلی به دنبال فتح

سرزمینهای ترکستان و نفوذ به درون آسیای مرکزی در آستانهٔ ورود بـه خـاک چـین قـرار گرفت، و در همین زمان بود که محمد بن قاسم ثقفی وارد حوضهٔ رود سند شد.

تردیدی نیست که یولیان (الیان) حاکم سبته، که در داستانهای مربوط به فتح اندلس از او نام برده می‌شود، شخصیتی تاریخی، ظاهراً وابسـته بـه ویـتزا، پـادشاه گـوتی و از دشـمنان ردریک بود. هر چند وی در دفاع شجاعانه‌اش از شهر در برابر محاصره نیروهای مسلمان در آغاز موفقیتهایی کسب کرد، اما به نظر می‌رسید که با توطئه پسـران ویـتزا بـرای سـرنگونی ردریک موافق است و تصمیم گرفت طارق بن زیاد، عامل موسی بن نصیر در طـنجه را بـه همکاری فراخواند. شاید وی بر این اعتقاد بود که اگر مسلمانان او را در مبارزه علیه دشمنش یاری دهند، تنها به غنائم جنگی رضایت داده و به افریقای شمالی باز خواهـند گشت. اگـر چنین باشد، محاسبه وی نادرست بود، زیرا مسلمانان طرحهای دیگری در سر می‌پروراندند. بعد از آن که یولیان (الیان) وعده داد کشتیهای خود را برای انـتقال نـیروهای مسـلمان بـه سواحل اندلس در اختیار طارق قرار دهد، طارق از پیشنهاد وی استقبال کرد، اما قبل از هـر چیز می‌بایست رضایت فرمانروای خود، موسی بن نصیر را نیز جلب کند. موسی این اجازه را بدو داد، اما سفارش کرد بـا شـرکت دادن یـولیان (الیـان) در یک حـمله شـناسایی مـیزان وفاداری او را بیازماید.

در سال ۷۱۰/۹۱، طارق یک گروه کوچک نظامی شامل ۴۰۰ نفر را به فرماندهی بربری به نام طریف بن مالک روانه جنگ کرد. این گروه در جنوبی‌ترین نقطه شبه جزیره فرود آمد، در جایی که بعداً شهر کوچکی ساخته شد که هنوز هم طریفه (جزیره‌طریف ـ Tarifa) نام دارد که از نام رهبر این نیروهای اعزامی گرفته شده‌است. از همین نقطه مسلمانان تهاجماتی به اطراف داشتند که در نتیجه آن غنائمی بسیار و بردگانی بیشمار به چنگ آوردند.

همین لشکرکشی موفقیت‌آمیز بود که طارق را بر آن داشت به فتوحات خود ادامه دهد، وی در آوریل یامه ۷۱۱ م (۹۲ هـ) با تجهیز ارتش ۷۰۰۰ نفری که بیشتر بربر بودند حمله را از بندر سبته آغاز کرد و در دامنهٔ کوهی به نام کالپی (قُلب) [Calpe] فرود آمد و در همان جا بر صخره‌ای بلند قلعه‌ای بنا کرد که تا امروز نام وی، جبل الطارق (Gibraltar)، را بر خود دارد. آنگاه پادگان کوچکی در آنجا باقی گذاشت و رو به سوی شمال آورد و به شهری در تنگه جبل

الطارق به نام قرطایه (Carteya) رسید و بعد در امتداد تنگه پیشروی کرد و بر بالای دماغه‌ای اردو زد. بعدها در همین نقطه شهری بزرگتر به نام الجسیراس (Algeciras) یا جزیره خضراء ساخته شد که هم اکنون از مهمترین بنادری به شمار می‌رود که اسپانیا را به افریقای شمالی پیوند می‌دهد. همهٔ این ماجراها در حالی رخ دادکه وی با هیچ مقاومت مهمی مواجه نشد؛ در حقیقت، وی زمان مناسبی را برای عملیات نظامی برگزیده بود، یعنی هنگامی که ردریک پایتخت خود، طلیطله، را به منظور سرکوبی شورشهایی که از سوی وَسونیها در شمال صورت می‌گرفت ترک کرده بود. وقتی که ردریک خبر تهاجم طارق و نیروهای مسلمان وی را شنید، باجمع آوری نیروهای خود بلافاصله برای مقابله با آنان به سمت جنوب حرکت کرد. در همین هنگام، طارق همچنان به پیشروی خود ادامه می‌داد و از رود کوچکی گذشت به نام وادی لکّه یا گوادالته (Guadalete) که به دریاچه کم عمق لاخندا (La Tanda) (که عربها آن را خندق نام نهادند) سرازیر می‌شد و از آن جا به اقیانوس اطلس می‌ریخت، در این نقطه که سرزمینی صاف و مسطح داشت، نیروهای خود را برای نبرد با شاه گوتی آماده نگاه داشت. پادشاه گوتی نیز از سوی دیگر ارتشی را تجهیز کرده بود که بنا به تخمین برخی از منابع، بالغ بر یکصد هزار نفر بود، هر چند این رقم ظاهراً اغراقی بیش نبود. دو سپاه در ساحل دریاچه خندق در مقابل هم قرار گرفتند و نبرد به مدت هفت روز با شدت بسیار ادامه داشت، تا اینکه در ۲۸ رمضان سال ۹۲ مطابق ۱۹ ژوئیه ۷۱۱ با شکست سخت سپاهیان ردریک جنگ، به پایان رسید. از سرنوشت خود ردریک اطلاعی در دست نیست، اما ظاهراً به دنبال شکست، متواری و یا احتمالاً به دست مسلمانان اسیر و کشته شد. با این پیروزی، دروازه اندلس به روی طارق بن زیاد گشوده شد. او از رزمگاه وادی‌لکه تا طُلیطله پایتخت گوتهادر شمال مسافتی بیش از ۶۰۰ کیلومتر از سرزمینها و کوهستانهای صعب‌العبور و گذرگاههای تنگ را پس سرگذاشت. همزمان با این پیشروی گروهی را به فرماندهی یکی از سرداران خود به نام مُغیث رومی (بیزانسی) پیشاپیش فرستاد، وی از نوادگان جبلة بن ایهم غسانی بود که قرطبه، پایتخت بخش جنوبی، که رومیهاآن را باَیتیکا (باطقه) (Baetica) می‌نامیدند، تسخیر کرد. طارق، طلیطله را محاصره کرد و بعد از مقاومتی سخت آن را به اشغال خود درآورد. سرکردگان گوتی و کشیشهای شهر باهمراه بردن اموال و دارائیهایشان پا

به فرار گذاشتند که از جمله آن داراییها، محراب بلند کلیسا، آراسته به طلاو جواهر بود. آنها تحت تعقیب قرار گرفتند و سرانجام در نزدیکی روستایی کـه بـعدها مسـلمانان آن را قـلعه عبدالسلام (اکنون Alcala de Henares ـ قلعه هنارس) نامیدند و در مسیرجاده‌ای به سمت وادی حجاره (Guadalajara) قرار داشت گرفتار شدند. مسـلمانان مـحراب را کـه «مـائده سلیمان» نام داشت به چنگ آوردند و آن را یکی از مهمترین غنائمی می‌دانستند که در خلال فتح اندلس به چنگ آورده بودند. با فرا رسیدن تدریجی زمستان، طارق به طلیطله بازگشت و طی نامه‌ای به فرماندهٔ خود، موسی‌بن‌نصیر، وی را از این پیروزی بزرگ آگـاه و نـیز از وی درخواست اعزام نیـروهای بیشتری کرد. موسی با این امید که او نیز در این پیروزی مشارکت داشته باشد، تصمیم گرفت که با سپاهی به رقم تقریبی ۱۸۰۰۰ نفر که بیشتر آنـان از اعـراب (قیسی و یمنی) بودند از طنجه وارد اندلس شود. ارتش وی را چند تن از جانشینان برجستهٔ اصحاب پیامبر اسلام (ص) از جمله علی بن رَبّاح لخمی و حَنش بن عبدالله صنعانی همراهی می‌کردند. موسی بعد از فرود آمدن خود و سپاهیانش در جزیره خـضرا تـصمیم گـرفت در مسیری جدا از میسر طارق پیشروی کند، زیرا هنوز ناحیه‌هایی وجود داشت که می‌بایست تحت فرمان درآیند. او تصمیم گرفت که به منظور نگهبانی از پشت جبههٔ نیروهای مسلمان این نواحی را به تسخیر خود درآورد. در رمضان سال ۹۳ تصمیم به حمله گرفت و باتسخیر شِذونه (Medinasidonia) و دو قلعه بزرگ قرمونه (carmona) و وادی ایره (قلعه گوادایرا) [Alcala de Guadaira] حرکت خود رابه طرف شرق اِشبیلیه (Seville) آغاز کرد. سپس در خود اشبیلیه، یکی از دو مرکز عمدهٔ جنوب پیشروی کرد و بعد از مواجه شدن با مـقاومتی اندک شهر را به تصرف خود درآورد و نظامیان گوتی این شهر به لَبلَه (Niebla) در آن سوی جنوب‌غربی و بـه بـاجه (Beja) در پـرتقال عـقب نشـینی کـردند. آنگـاه وی عـازم مـارده (Merida)، یکی از بزرگترین شهرهای جنوب غربی، شد. در این جا پیش از تسلیم شدن شهر در اوّل شوّال ۳۰/۹۴ ژانویه ۷۱۳، مسلمانان با مقاومت سختی مواجه شدند، و سـرانـجام بـا کسب غنائم بسیار بر آن دست یافتند. از آنجا موسی با ارسال پیامی برای طارق برای ملاقات با وی در طلیطله، رهسپار این شهر شد. و در همین هنگام برای سرکوبی شورشی در اشبیلیه و برای تسخیر لبله، باجه و اُکشونبه (Ocsonoba) در جنوب پرتقال، پسرش عبدالعزیز را

روانه کرد . در این هنگام ، طارق از رود تاجه (Tagus) گذشته ، به شهر طَلَبیره (Talavera) رسید. در آنجا دو فرمانده همدیگر را ملاقات کردند و سپس با هم به طلیطله برگشتند . آنگاه موسی دستور داد که برای نخستین بار در اندلس به هر دو زبان لاتین و عربی سکه بزنند.

موسی ، برای سازماندهی دوبارهٔ دولت جدید، تا زمستان ۹۵ / ۷۱۳ـ۷۱۴ در طلیطله ماند. در بهار سال ۷۱۴/۹۵، وی به سمت شمال شرقی حرکت کرد و سَرَقُسطه (saragossa) مرکز درّهٔ ابره [ایبرو] (Ebro Valley) را به تصرف خود درآورد و حنش صنعانی تابعی ، طرح ساختن مسجدی بزرگ را در آنجا ریخت. آنگاه موسی عازم لارده بر سرراه برشلونه شد و به طارق فرمان داد برای تکمیل سلطه بر مناطق شمالی آراگون و قشتالهٔ قدیم راه دیگری را اختیار کند. طارق پس از فتح آراگون (اَرَغون)، امایه (Amaya) وبه دنبال آن شهرهای لئون و اشتورقه را نیز تسخیر کرد.

موسی خود نیز به موازات رود اِبرو به طرف شمال حرکت کرد، آنگاه راهش را به سمت غرب به طرف ایالت اشتوریاس تغییر داد و مرکز آن ابیط (اویدو) را تصرف کرد و تا شهری در کنار دریای کانتابریا که امروز خیخون (Gijon؛ هیخون، گیژون) نام دارد پیش رفت، وساکنان آن به قلعه‌های ناهموار کوهی که اکنون صخره پلایو (قلل اروپا) نامیده می‌شود فرار کردند. در همین ناحیه بود که نخستین مقاومت منسجم مسیحیان صورت گرفت و بدین ترتیب، هسته نخستین دولت برای مقابله با حکومت نوپای مسلمانان تشکیل شد.

زمانی که موسی در لارده بسر می‌برد، مغیث رومی به منظورابلاغ پیامی از خلیفه، ولید بن عبدالملک، نزد او آمد تا او و مولایش طارق را برای گزارش کردن دستاوردهایشان در جنگ به نزد خلیفه در دمشق فراخواند. اما موسی تصمیم گرفت که قبل از اجرای این پیام، به تثبیت و تحکیم استیلای خود بر سرزمینهای فتح شده بپردازد. آنگاه، پس از آنکه از فرمان پذیری بیشتر بخشهای شبه جزیره مطمئن شد، پسرش عبدالعزیز را بـه جانشینی خـود در ایالت جدید منصوب کرد و خود به همراهی طارق راه سفر بازگشت را در پیش گرفت و عبدالعزیز نیز حکومت خود را از محرم سال ۹۵ برابر با سبتامبر ۷۱۴ آغاز کرد.

موسی و طارق راه سفر را در پیش گرفتند و موسی بیشتر غنائم جنگی را نیز با خود داشت. گفته می‌شود که چون خلیفه ولید در بستر مرگ بود، وارث او سلیمان بن عبدالملک

پیامی برای موسی فرستاد و از او خواست تا با توجه به مرگ قریب الوقوع برادرش مسافرتش را به تأخیر بیندازد. اما در حقیقت وی با این درخواست در پی آن بود که شاید بتواند همه آن غنائم رادر اختیار خویش گیرد. اما موسی این درخواست را نپذیرفت و به مسافرتش ادامه داد و نزد ولید حضور یافت. وی هنوز زنده بود و موسی آنچه آورده بود تسلیم وی کرد. این یکی از دلایل بدرفتاری سلیمان نسبت به موسی بود. هر چند این مطلب نیز آمده است که بین موسی و طارق حسادت بروز کرد، زیرا هر یک از آن دو می‌خواستند افتخار کسب پیروزی وکسب غنائم بدست آمده را به خود اختصاص دهند. آنچه ما می‌دانیم آن است که سلیمان، موسی را متّهم کرد که وی بخشی از غنائم رااز آن خود کرده، لذا جریمه‌ای سنگین بر او تحمیل کرد و فرمان داد که به زندان افکنده شود و زیر شکنجه قرار گیرد تا آنچه از غنائم برداشته بازپس دهد؛ طارق نیز به فراموشی سپرده شد. رفتار سلیمان نسبت به این دو فاتح بزرگ تأسف‌آور بود و او در قدردانی از ارزش و اعتباراین دو فرمانده و از اعطای پاداش به آنان، آن چنان که شایستگی آن را داشتند، کوتاهی کرد. امّا این چنین رفتاری از جانب خلیفه غیر عادی نبود؛ وی با فاتحان ترکستان و هندوستان، یعنی قتیبة بن مسلم و محمد بن قاسم ثقفی نیز چنین رفتاری داشت.

از نخستین نبرد فاتحانه سه سال نگذشت که شبه جزیره ایبری از قارهٔ مسیحی نشین اروپا جدا شد و اکنون ایالتی جدید در امپراتوری اسلامی به حساب می‌آمد. از این زمان بود که مسلمانان به این کشور آمدند امّا نه به صورت مهاجمانی که در پی غنائم جنگی بودند تا آنها را به کشورشان برگردانند بلکه بعنوان ساکنانی که هستهٔ جامعه جدیدی را تشکیل داده و عصر نوینی راآغاز کرده بودند که می‌رفت مسیر تاریخ را دگرگون سازد.

۲ ـ ۲ ـ حکومت عبدالعزیز بن موسی و تحکیم قدرت

آغاز حکومت عبدالعزیز بن موسی بن نصیر در سال ۷۱۴/۹۵ مشخص کنندهٔ دورانی است که به "عصر والیان" شهرت دارد، چراکه آنها مستقل از خلافت اموی در دمشق حکومت نمی‌کردند. عبدالعزیز دوران دو سالهٔ حاکمیت خویش را صرف تکمیل و تثبیت پیروزی کرد، زیرا ناحیه‌های وسیعی در این سرزمین وجود داشت که مسلمانان هنوز آنها را فتح نکرده بودند؛ وی منطقه غربی (پرتقال امروزی) را به تصرف خود در آورد و ظاهراًبر یابره (

Evora؛اوورا)؛شَنتَرین (سانتارم؛ Santarem)وقُلُنبریه (Coimbra)نیزچیره شد.احتمالاً وی نبردهای دیگری در بخش شرقی نیز داشته است تا طرکونه، برشلونه و جُرنده (جیرنده) و پس از آن سرزمینهای مجاور فرانسه چون اربونه را به خاک خود ملحق کند. اما منابع موجود جزئیات بیشتری از این خبر به دست نمی‌دهند، بلکه تنها یادآور می‌شوند که وی از اشبیلیه عازم شرق شد و مالِقه (Malaga) و اِلبیره (Elvira) را تسخیر کرد و تا ناحیه‌ای که به تُدمیر (Tudmir) شهرت دارد و بعدها مُرسیه مرکز آن شد پیشروی کرد. امارتی نیمه مستقل در همان زمان وجود داشت که تحت حاکمیت یک شاهزادهٔ گوتی به نام تئودو میرو قرار داشت. منابع عربی وی را تُدمیر بن عبدوش می‌نامند که ظاهراً قاطعیت و شجاعت لازم برای مقابله با مسلمانان را داشت. از این رو عبدالعزیز مصلحت دانست که صلح نامه‌ای را با وی منعقد کند که بر طبق آن حاکمیت تئودومیرو بر قلمروش، با پرداخت جزیه‌ای سالانه به رسمیت شناخته شد، و عبدالعزیز نیز امنیت پیروان او و خودش را تضمین کرد و آنها از آزادی کامل در مراسم مذهبی و امنیت کلیساها برخودار شدند. این قرار داد میان عبدالعزیز و تئودومیرو تنها پیمان صلح شناخته شده‌ای است که بین فاتحان منطقه و ساکنان آن منعقد شد و بنابر این قرارداد منطقه تحت تسلّط تئودومیرو در کل اندلس از وضعیتی استثنایی برخوردار بود.

همین مساله پرسشی را برانگیخت که موضوع بحث مورخان و فقها بود و آن این بود که چه بخشهایی از اندلس را جنگ و چه بخشهایی را صلح گشوده است. این پرسش از این لحاظ حائز اهمیت بود که در فقه اسلامی، بین مناطقی که به دو طریق یاد شده فتح شود، تفاوت وجود دارد. قصد بر این نیست که نظریات متفاوتی را که در این موضوع مطرح است بدقت بررسی کنیم؛ در هر صورت به نظر می‌رسد بیشتر سرزمینهای اندلس این گونه تلقی می‌شد که از طریق قراردادهای صلح‌آمیز بدست آمده‌اند و سرزمینهای بسیار کمی از راه نظامی. از دیدگاه قوانین اسلامی درآمدهای حاصل از سرزمینهای جنگ گشوده باید به پنج بخش تقسیم شود، که یک پنجم از آن حکومت و بقیه بین رزمندگان تقسیم می‌شود. و امّا در سرزمینهای صلح گشوده، مسلمانان صلح نامه‌ای را به امضاء می‌رسانند که بر مبنای آن، زمین و درختان در دست صاحبان اصلی آن باقی می‌ماند، امّا دیگر دارایی‌های آنان به تصرف مسلمانان در می‌آمد. به این ترتیب سربازان فاتح در بیشتر زمینهای اندلس اسکان گزیدند،

چراکه این سرزمینها بخشی از زمینهایی بودند که ازآن جزیه می‌گرفتند.

امارت عبدالعزیز بن موسی دوام چندانی نیافت، زیرا تنفّر و دشمنی خلیفه، سلیمان بن عبدالملک از پدر عبدالعزیز، موسی، و کلّ خاندان وی موجب شد که والی با توطئه خلیفه و به دست یکی از مردان خودش در سال ۷۱۴/۹۵ به قتل برسد. اندلس، از آن زمان تا مدتها بدون والی ماند تا اینکه نوهٔ موسی به نام ایّوب بن حبیب لخمی به امارت برگزیده شد؛ می‌گویند که شهر قلعهٔ ایوب در سر حد علیا (ثغراعلی) به دست وی ساخته شد.

درطول تقریباً چهل سال یعنی تا زمان سقوط دولت اموی و استقرار امارت عبدالرحمان داخل، بیست و دو والی یکی پس از دیگری به حکومت رسیدند، که میانگین حکومت هر یک بیش از دو سال نبود. چنین تغییر سریع امیران به وضوح بیانگر وحشتی بود که خلفا احساس می‌کردند که مبادا حاکمی اگر به مدّت طولانی دوام آورد، ادعای استقلال کند بویژه اگر فاصله طولانی اندلس تا مرکز خلافت در نظر گرفته شود که امکان فرمانروایی مجدد خلیفه بر منطقه را از بین می‌برد. گاهی حاکم مستقیماً از سوی خلیفه منصوب می‌شد و گاه از سوی نایب او در مصر یا افریقیه. گاهی نیز ساکنان این کشور، ازمیان خود حاکمی برای خود برمی گزیدند.

نیازی به ارائه فهرستی از این والیان و مدّت زمان حکومت آنان نیست؛ و تنها به ذکر برجسته‌ترین والیان و حوادث مهمی که در طول حاکمیت آنان به وقوع پیوست اکتفا می‌کنیم. مهمترین اقدام ایّوب‌بن حبیب لخمی تغییر مقر حکومت اشبیلیه به قرطبه بود، جایی که بیشترین فاتحان نخستین اندلس نیز در آنجا اقامت داشتند. بعد از او حرّ بن عبدالرحمان ثقفی به حکومت رسید. یکی از کارهای بزرگ وی ساختن قصری حکومتی در قرطبه بود که در مقابل پل وادی الکبیر و در مجاورت مسجد بزرگ شهر واقع بود و بعدها تبدیل به قصر امیران اموی شد. هنگامی که عمربن العزیز به خلافت رسید، سمح بن مالک خَولانی به حکومت اندلس منصوب شد. وی یکی از بهترین والیان بود و بناهای زیادی ساخت و خود را وقف جهاد علیه گل‌های فرانسه کرد. بعد از وی، عنبسة بن سُحیم کلبی به حکومت رسید که در خلال عملیات جهادی در سال ۸ـ۷۲۶/۱۰۷ درگذشت. از این زمان تا سال ۷۳۲/۱۱۴ شش تن بر اندلس حکومت کردند که آخرین آنها عبدالرّحمان بن عبدالله غافقی نام داشت که

در نبرد بَلاط الشهدا در رمضان ۱۱۴/اکتبر ۷۳۲ در پواتیه به شهادت رسید.

در این زمان شورش‌های بربرها، که سالها ادامه داشت علیه حاکمیت عرب در افریقای شمالی و اندلس آغاز شد. خلیفه وقت، هشام بن عبدالملک، سپاهی متشکّل از ۳۰۰۰۰ عرب از مناطق نظامی شام را به فرماندهی کلثوم بن عیاض قشیری به این منطقه گسیل داشت، امّا بربرها در پاییز سال ۷۴۱/۱۲۳ سپاه او را در هم شکستند و بقیةالسیف لشکر به رهبری بَلج بن بِشر قشیری به سبته پناه بردند. از آن پس، هر گاه بربرها عرصه رابر آنها تنگ می‌کردند، آنها از حاکم وقت اندلس، عبدالملک بن قَطَن فهری، کمک می‌طلبیدند. وی که اهل مدینه بود و هرگز از آنچه لشکر شام در سال ۶۸۳/۶۳ در واقعه حرّه بر سر شهر او آورده بودند فراموش نمی‌کرد ،از کمک به آنها دریغ می‌ورزید، امّا وقتی شورش بربرها در خود اندلس خطرناک شد او تصمیم گرفت از آنها کمک بخواهد و به آنها اجازه داد که وارد مرزهای کشور او شوند، چرا که در حقیقت در این نقطه بود که آنها توانستند، بربرها رابارها شکست دهند. هنگامی که او به این نتیجه رسید که دیگر به نیروهای شامی نیازی نیست، از آنها درخواست کرد که از کشور بیرون روند، امّا آنها از این کار خودداری کرده، بلافاصله او را از قصر حکومتی اخراج و فرمانده خود یعنی بلج را بر اندلس حاکم کردند.

بار دیگر ناآرامیهایی شروع شد واین بار بین اعراب مدنی و اعراب شامی، تا اینکه خلیفه، هشام بن عبدالملک، حاکمی به نام ابوخطاربن حسام بن ضرارکلبی رابدانسو روانه کرد و به او دستور داد که بهترین راه پایان دادن به این ناآرامیها پراکنده ساختن سربازان شامی در نواحی غربی اندلس است ، بدین ترتیب که سربازان متعلق به هر بخش از شام را در ناحیه مشابهی از سرزمین اندلس جای دهد، لذا سربازان دمشق به البیره در غرناطه، سربازان اردنی به ناحیه ارشدونه و مالقه، سربازان فلسطینی به شذونه، سربازان حُمصی به اشبیلیه و لبله، سربازان قنسرین به جَیّان و سربازان مصری به مرسیه،باجه و اکشونبه در جنوب پرتقال، منطقه‌ای که امروزه الغرب نام دارد، فرستاده شدند.

با اتخاذ چنین سیاستی مدبّرانه بود که ابوخطّار حکومتش را آغاز کرد، امّا خیلی زود تعصّبات قومی وی باعث شد که بیش از پیش به قبیله خود، یمنی، توجه کند، که در نتیجه آشوب و جنگهای داخلی باردیگر شعله‌ور شد. سرانجام با انتخاب یوسف بن عبدالرحمان

فهری به حکومت از سوی اندلسی ها، اوضاع تا حدودی آرام شد. وی تقریباً ده سال (۱۳۰ـ۱۳۸/۷۴۷ـ۷۵۶) حکومت کرد تا اینکه عبدالرحمان داخل جای او را گرفت.

۳ ـ ۲ ـ درگیریهای قبیله‌ای و خانوادگی

سپاه طارق بن زیاد، نخستین فاتح اندلس، غالباً از بربرها تشکیل شده بود. سپاه مذکور از انسجام قبیله‌ای برخوردار بود و به دو شاخه اصلی بادیه‌نشینان بُتر و شهرنشینان برانس تقسیم می شدند. این دو گروه با هم رقابت می کردند، همچنان که بین اعراب عدنانی یا مُضَری (اعراب شمالی) ویمنی ها (اعراب جنوبی) رقابت وجود داشت. پس از آن بخش اعظم سپاه ۱۲۰۰۰ نفره اعراب تحت فرمان موسی بن نصیر وارد اندلس شدند ـ این گروه به سپاه موسی شهرت یافتند ـ سپاه مذکور گروه بزرگی از موالی را به همراه خود آورد. حرّ بن عبدالرحمان ثقفی در سال ۷۱۶/۹۶ همراه با چهارصد نفر از رهبرانی که از نخبگان عرب بودند و به "سپاه حر" شهرت یافتند از افریقیه وارد شدند. این دو گروه مبارز، از نخستین اعرابی که در اندلس اقامت گزیدند، اعراب نخستین (العرب البلدیون) نام گرفتند. به دنبال آنان گروه بیشتری از اعراب که به ده هزار نفر برآورد شده بود، به همراهی بلج بن بِشر قشیری در صفر ـ ربیع الاول ۱۲۳/ژانویه ۷۴۱ به این منطقه آمده بودند (سپاه بلج)، این گروه به شامی ها هم شهرت داشتند، چرا که آنها از بخشهای نظامی شام آمده بودند. بلافاصله بین "بلدیون" و شامی‌ها زد و خورد در گرفت. و همانطور که دیدیم به دلیل پایان دادن به همین درگیری‌ها بود که ابوخطّار کلبی برآن شد که نیروهای شامی را در نواحی مختلف اندلس پراکنده سازد. با وجود این، جنگ و درگیری گاه بگاه شعله‌ور می‌شد و در زمان حکومت عبدالملک بن قَطَن فهری به اوج خود رسید، و همانگونه که ذکر شد با کشته شدن ابن قطن و روی کار آمدن بلج که از رهبران شامی بود، این زدوخورد به پایان رسید.

مبارزات بیشتری بین دو ائتلاف بزرگ عربی درگرفت که در یک طرف آن مصری‌ها یا قیسی‌ها بودند و در طرف دیگر آن یمنی‌ها. این نبرد مدتها در شرق ادامه داشت، و خلفای اموی خود نیز به این جنگ دامن می زدند، گاه از یک گروه و گاه از گروه دیگر طرفداری می کردند، و معتقد بودند این اقدام نظارت بر هر دو طرف را تضمین خواهد کرد، امّا سرانجام این سیاست، خود یکی از عوامل سقوط دولت خودشان بود. در اندلس تعداد یمنی‌ها بسیار

بیشتر از قیسی‌ها بود، امّا قیسی‌ها از توان، شجاعت و انسجامی برخوردار بـودند کـه بـاعث برتری آنها شده بود، بویژه در سالهای پایانی عصر والیان ، از زمانی کـه یـوسف فـهری بـه همراهی مشاورش صُـمیل‌بن‌حاتم کِـلبی در ۷۴۷/۱۳۰ قـدرت را در دست گـرفت، آنـها از برتری چشمگیری برخوردار بودند.

گویی این زدوخوردها کافی نبود که جنگ دیگری بین عربها و بربرها نیز درگرفت. برخی از مورّخان بر این عقیده‌اند که آغاز شدن این جنگ به این دلیل بود که عربها می خـواسـتند بهترین و حاصلخیزترین زمینهای اندلس را به خود اختصاص دهند و کوهها و صحراها را به بربرها واگذار کنند. اما هم اکنون این موضوع روشن شده است که فاتحان بدون قصد خاصی در نقاطی اسکان گزیدند که برای ادامه حیات آنها متناسب بـود. بـربرهایی کـه در نـواحـی کوهستانی زندگی می کردند، شاید بدان سبب بود که به زنـدگی در ایـن گـونه نـواحـی در سرزمینهای اصلی خودشان در افریقای شمالی عادت داشتند. منابع موجود دلایل روشـنی ارائه نمی دهند که چرا بربرها در انـدلس دست بـه شـورش زدنـد. شـاید عـلّت اصـلی آن، تعصّبات عربی بود که از مشخصات دولت اموی به شمار می رفت و بر مبنای آن، عربها برای خود غرور و افتخار قائل بودند و دیگر گروههای قومی و نژادی را تحقیر می کردند، اما این موضوع محتمل‌تر به نظر می رسد که قیام بربرها در اندلس، ادامه قیام آنها در افریقای شمالی بوده باشد. دراین بخش از افریقا که، عقاید و اصول خوارج رواج یافته بود، توجه بربرها رابه خود جلب کرد، زیرا این اصول به برابری عربها و غیر عربها معتقد بود.

جنبش بربرهای خارجی (خوارج) درافریقیه را مَیسَره معروف به «حقیر» رهبری می‌کرد که پیروزیهای او براعراب سبب تشویق بربرهای انـدلس شـد. پس‌از کشـته شـدن مـیسره، خالدبن حمید زناتی جای او را گرفت؛ که در نبردی مـعروف بـه غـزوة الاشـراف در سـال ۷۴۱/۱۲۳ در درّه شلف، شکست سختی بر عربها وارد کرد. آنگاه، بـربرهای انـدلس از هـر نقطه‌ای گرد هم آمدند، از اقصی نقاط شمال‌غربی، سرزمینهایشان را رها و به سمت جنوب حرکت کردند و در طول راه عربها را به قتل رسـانده یـا آنـها رامـجبور بـه فـرار مـی‌کردند. همان‌طور که دیدیم، هنگامی که عبدالملک بن قطن از وضعیت وخیم عربها آگاه شد، عربهای شامی را به فرماندهی بلج‌بن‌بشر قشیری که در سبته در محاصره بودند، اجازه داد تا به اندلس

بیایند، به این منظور که برای نبرد با بربرها از آنها استفاده کند. عربهای شـامی شـایستگی و لیاقت خود را بخوبی به نمایش گذاشتند، چراکه سه شکست پی در پی بر بربرها وارد کردند: در شذونه، در منطقه قرطبه و سرانجام نزدیک طلیطله، درنبرد وادی سلیط (Guazalete). این پیروزی‌هاباعث شدکه بتوانند حکومت رهبرشان بلج رابر اندلس تحکیم کنند.

۴ ـ ۲ ـ عناصر قومی در جامعه اندلس

فاتحان اندلس درآن زمان،وابسته به دو گروه اصلی بودند: اعراب، اعم از بلدیون یا شامی ، قیسی یا یمنی ،و بربرهاکه خود از دوگروه بزرگ بُتر و برانس بودند. این گروهها به نوبه خود شامل قبایل بسیاری می شدند. تردیدی نیست که تعداد بربرها بیشتر از عربها بود، امّا خیلی زود آنها از لحاظ زبان و فرهنگ با عربها همگون شدند. گروه بزرگی به نام موالی به عـربها پیوستند، بسیاری از آنان اصولاً غیر عرب بودند، امّا بنابر آیینی که در جامعه وجـود داشت که"مولای یک قوم بخشی جدانشدنی از خودقوم محسوب می شود» آنها جذب جامعه عرب شدند. به این ترتیب، رابطه برده (مولی) تقریباً همانند رابـطه خـانوادگـی بـود. بسـیاری از فرزندان خانواده‌های موالی همانگونه که بعدها خواهیم دید، در عرصه سیاسی اندلس ظاهر شدند و بالاترین مناصب دولتی را اشغال کردند. بیشتر آنها از موالی بنی امیّه بودند، یعنی تنها وابسته به خاندان بنی امیّه و وفادار به آن بودند.

و اما دربارهٔ ساکنان اصلی این کشور؛ جامعه گوتی به دو گروه تقسیم مـی‌شد، گـوتهای حاکم و مردم عادی، این جامعه، به گونه‌ای بود که در آن طبقات مختلف، از امتیازات خاص خود برخوردار بودند، سپس، وقتی گروههای مختلف نژادی فـاتحان مسـلمان بـه انـدلس آمدند، با ساکنان بومی کشور ازدواج کردند، چراکه فاتحان اندلس همراه با خانواده هایشان به این سرزمین نیامدند، بلکه تنها مردان در این مهاجرت نظامی شرکت داشتند و ناچار بودند از میان زنان سرزمین تازه فتح شده، همسرانشان را برگزینند. به این ترتیب، جامعه نسـل‌های بعد را آمیخته‌ای از این عناصر مختلف قومی و نژادی تشکیل می‌داد.

عربها با ساکنان بومی، رفتار خوبی داشتند. از تحمیل مالیات بر آنان خودداری می‌کردند، نیز آنها را در انتخاب مذهب آزاد گذاشتند و کسی را به پذیرفتن اسلام مـجبور نـمی‌کردند. سیاست ملاطفت‌آمیزی داشتند که باعث آمیختگی بیشتر بین آنان شده بود و خود مهمترین

عاملی بود که بسیاری از مردم عادی، در حقیقت به دین اسلام در آیند. این مردم تازه مسلمان، اسالمه یا مسالمه (تازه مسلمانان) و فرزندان آنها مولّدان (مردمی که در میان عربها زاده شده و نشو و نما یافتند امّا از خون خالص عربی نیستند) نامیده شدند. بسیاری از ساکنان، همچنان به مسیحیت معتقد بودند، امّا آنها نیز تحت تاثیر آداب و رسوم و رفتارهای اجتماعی همشهریان خود قرار می‌گرفتند و عربی را به عنوان زبان رسمی خود پذیرفتند؛ این گروه از مردم مستعرِبان (مضارب)، یعنی مردمی که عربی را پذیرفتند، خوانده می‌شدند. امّا با گرایش روز افزون مردم به اسلام، تعداد این افراد دائماً کاهش می‌یافت.

۵ـ۲ ـ گسترش اسلام در سرزمین گل

با وجود ناآرامی‌ها و جنگ داخلی در میان فاتحان مسلمان، برخی از حاکمان اندلس سیاست جهاد اسلامی خود را در آنسوی پیرنه (بِرانِس، بُرتات) ادامه می‌دادند. یکی از نخستین حاکمانی که چنین سیاستی را در پیش گرفت، سمح بن مالک خولانی بود که در این راه مجاهدتهای فراوانی از خود نشان داد،و سرانجام در سال ۷۲۱/۱۰۲ در تولوشه (تولوز؛ Toulouse) به شهادت رسید. پس از او، عنبسة‌بن سحیم کلبی در سال ۷۲۵/۱۰۶ فرماندهی لشکری را به عهده گرفت که قرقشونه (Carcassonnc)و نیمه (nimes)) را تسخیر کرد و اسیران جنگ را به برشلونه که اکنون در اختیار مسلمانان قرار داشت فرستاد. وی، سپس، در درّهٔ ردانه (رن؛ rhone)پیشروی کرد و وارد ایالت بورجونیا (بورگاندی؛ burgundy) شد.

در زمان حکومت عبدالرحمان بن عبدالله غافقی، بار دیگر جنگ درگرفت. وی در تابستان ۷۳۲/۱۱۴ سپاهی عظیم را تجهیز کرد و به فرماندهی خودش از بنبلونه (pamplona) به طرف کوههای پیرنه پیش رفت. او به سوی بُردال (بردو؛ bordeaux) رفت و دوک اکوتین را که کوشیده بود از پیشروی وی در آن نقطه جلوگیری کند، شکست داد. سپس به طرف شهر تور (Tours) راهش را ادامه داد. شارل مارتل، پادشاه فرانکها، با احساس خطر حمله، سپاهی عظیم فراهم کرد و در نقطه‌ای به فاصله تقریبی بیست کیلومتر تا شمال شرقی پواتیه رو در روی او قرار گرفت. نبرد با شدت فراوان از ۱۸ تا ۲۴ شعبان ۱۱۳ / ۲۵ تا ۱۳۱اکتبر ۷۳۲ ادامه داشت و به شکست سخت مسلمانان منتهی شد. عبد الرحمان غافقی، خود کشته

شد و علاوه بر او تعداد مسلمانانی که کشته شدند آن چنان زیاد بود که میدان نبرد بـه دشت شهدا (بلاط الشهدا) معروف شد.

شدت این شکست سبب شد ازسرعت جهاد اسلامی مسلمانان کاسته شود، هر چند این به مفهوم ترک کامل آن نبود. هنوزمسلمانان سرزمین‌های وسیعی را در پروانس در اخـتیار داشتند، و هنگامی که عقبة بن حجّاج سُلولی حکومت اندلس را در دست گرفت، رهبری عدهٔ جدیدی از نظامیانی رابر عهده گرفت که والانس را تسخیر کرد و مناطق اطـراف ویـن را بـه ویرانی کشیده و بار دیگر تمام بورگاندی (بورجونیا) و لیون را به تصرف خود درآورد. امـا شارل مارتل با محاصره و اشغال آوینیون دست به ضد حمله زد وکوشید اربونه را هم اشغال کند که موفّق نشد.

پس از مرگ عقبة بن حجاج در ۷۴۱/۱۲۳، رهبری مسلمانان در «گُل» به مردی جسور و بی باک بنام عبدالرحمان بن علقمه لخمی سپرده شد، هر چند تعصّبات قومی، او را واداشت تا به نفع یمنی‌ها به قرطبه لشکر کشی کند تا در نبرد بین قیسی‌ها و یمنی‌ها شرکت داشته باشد، که این امر سبب شد بزرگترین شهرهای سَپتمانیا (Septimanie) از دست مسلمانان خارج شود. پپن دوم، پسر شارل مارتل، شهر اربونه را محاصره کرد، امّا موفّق به تصرف آن نشد و ایـن شهر تا پایان عصر والیان برای مسلمانان گل موضع نظامی مـحکمی مـحسوب مـی‌شد. امـا ارتباطات بین گل و پایگاههای مسلمانان در اندلس قطع شد و هنگامی که عبدالرحمان داخل کوشید برای آنها در گل کمکهایی ارسال کند، گروه اعزامی در سال ۷۵۸/۱۴۰ درگذرگاههای پیرنه بسختی شکست خوردند. سال بعد، سرزمینهای مسـلمانان در گـل بـه دست گُـل‌ها و فرانکها افتاد ، به شکلی که اعراب تمام هستی خود را در آن سـوی کـوههای پـیرنه از دست دادند .

۶ ـ ۲ ـ مقاومت مسیحیان در شمال

هر چند نخستین فاتحان اندلس از کوهستانهای صعب العبور سـاحل کـانتابریا گـذشته بودند، اما مسلمانان علاقه‌ای به تسلط بر بخش شمال غربی شبه جزیره معروف به جلیقیه از خود نشان ندادند. با وجود این برخی قبایل تا زمانی که جنگ بین عربها و بربرها آنان را وادار به ترک این منطقه و پیوستن به هموطنان خود در جنوب نکرده بود، در این سرزمین سکونت

داشتند. سرزمینی که به این ترتیب خالی شده بود بار دیگر گوتها و پیروان ایبریایی آنها در آن اقامت گزیدند؛ اینها پیشتر به دنبال سقوط دولتشان آواره شده بودند و اکنون دوباره تقریباً یک پنجم از این شبه جزیره را بدون جنگ در اختیار گرفتند. مورخان اسپانیایی این حادثه را بازپس‌گیری (Reconquista) قلمداد می‌کنند که چندان دقیق نیست،هرچند حادثه مزبور می‌تواند از آغاز جنبش مقاومت خبر دهد. منابع عربی و غیر عربی با این موضوع موافقند که گوتهای باقی مانده بعد از شکست از اعراب به طرف شمال متواری شدند و سرانجام به منطقه ای کوهستانی در ناحیه اشتوریاس که مشرف بر دریای کانتابریا است پناه بردند. عربها این ناحیه را صخره پلایو می خوانند، چرا که، یکی از شاهزادگان گوتی به نام پلایو که بنا به قولی از برادرزادگان ردریک بود، به این منطقه پناهنده شد، و موقعیت خود را در روستایی به نام کانگاس دواُنیس مستحکم کرده و از آنجا در خلال حکومت عنبسة‌بن سُحیم کلبی با موفقیت علیه مسلمانان دست به مقاومت زد. بنا به نقل منابع مسیحی، وی در سال ۷۱۸/۹۹ در نبردی که آن را کوادونگا می‌نامند، مسلمانان را شکست داد و این نبرد، که آن را با افسانه و اغراق آراسته‌اند، از سوی مسیحیان سرآغاز فتح دوباره توصیف شده است. در حقیقت به نظر می رسد که این نبرد یک جنگ و گریزی عادی بود که در آن پلایو ثبات قدم خود را به نمایش گذارد که اهمیت آن قابل انکار نیست، چرا که این نمایش قدرت، نشان از آغاز ظهور این رهبر داشت که از قلعه مستحکم خود برخاسته، قصد گسترش مناطق تحت نفوذ خود داشت تا اینکه توانست قلمروی را که شامل اشتوریاس، کانتابریا و بخشی از جلیقیه بود در اختیار خود گیرد. با توجه به پراکندگی مسلمانان به دلیل بروز اختلاف بین اعراب و بربرها، وی توانست به تحکیم موقعیت خود پرداخته و پایه‌های حکومتش را پی‌ریزی کند، بنا به گفته مورخان اسلامی، بعد از مرگ پلایو در ۷۳۷/۱۱۹، پسرش فاویلا (Favila) جانشین او شد که وی نیز بعد از یک یا دو سال حکومت درگذشت. پس از آن، مردم اشتوریاس، آلفونسوی اوّل (=اذفونش) پسر پدرو، دوک کانتبریا و داماد پلایو را برگزیدند. هنگامی که بربرهای مسلمان از ناحیه جلیقیه عقب نشستند، به گونه‌ای که نواحی تحت سلطه مسلمانان در رود دورو متوقف شد، آلفونسو از فرصت سود برده بر وسعت مایملک خود افزود.

۷ ـ ۲ ـ ارزیابی عصر والیان

به‌رغم کلیهٔ ابعاد منفی عصر والیان، بویژه اختلافات و جنگ داخلی میان گروههای مختلف، عصر یاد شده فاقد مشخصه های مثبت و حائز اهمیت نبوده است که برجسته ترین آن، پیشرفت سریع اسلام در میان توده‌های مردم در شبه جزیره بود. باگسترش اسلام، زبان عربی نیز گسترش یافت به طوری که خیلی زود زبان، فرهنگ و تمدّن نه تنها برای مسلمانا ن که برای مسیحیان نیز شد. وضعیت مردم به گونه ای چشمگیر بهبود یافت چرا که مسلمانان سیاست اغماض و تساهل در پیش گرفتند، که از مشخصات آن عطوفت زیاد آنها نسبت به ساکنان این سرزمین و ظلم زدایی بود، ظلمی که آنها در زمان گوتها گرفتار آن بودند. مسلمانان با رعایای خود خوشرفتار بودند، با آنها آمیزش داشتند بی آنکه آنان را تحقیر کنند و این خود در شکل گیری ملتّی تازه مؤثر بود، به گونه‌ای که زندگی در این شبه جزیره مسیر تاریخی کاملاً متفاوتی را در پیش گرفت.

۳ـ عصر امرای مستقل

با وجود توان سیاسی و اداری بسیاری ازخلفای اموی و فتوحات بزرگ آنها ـ که وسعت ارضی دولت اسلامی در این زمان به بیشترین حدّ خود رسید ـ اما در حقیقت خلافت آنها دوام چندانی نیافت و کمتر از یک قرن حکومت کردند (۴۰ـ۶۶۱/۱۳۱ـ۷۵۰). دلایل بسیاری برای آن ذکر شده است که یکی از آنها مواجه شدن آنها با مخالفتهای شدید از سوی گروههای سیاسی / فرقه‌ای بود که در هر نقطه، انقلابی را علیه آنها برانگیختند. در رأس همهٔ اینها شیعیان قرار داشتند که معتقد بودند خلافت در حقیقت متعلق به خاندان پیامبر است، و پیروان آنها خشم دنیای اسلام را علیه بنی امیه برافروختند. آنها از خطاهای بسیار بزرگ حاکمان بنی امیه، چون قتل حسین‌بن‌علی (ع) در کربلا در سال ۶۸۱/۶۱ و رفتارهای زشت آنها با بسیاری از افراد دیگر این خاندان بدین منظور سود جستند. بعد از شیعیان، خوارج بودند که شدیداً به مخالفت با بنی امیه ادامه می‌دادند. در مناطق مختلفی از دنیای اسلام از ایران گرفته تا مراکش علیه آنها به نبرد برخاستند؛ و هواداران عبدالله‌بن زبیر، که اگر شجاعت بی نظیر و حقه های سیاسی عبد الملک بن مروان کارگر نمی افتاد، آنها با قیامشان در حجاز

پایان خلافت اموی را رقم می زدند. عامل مهمتر، تعصبات نژادی بود که خلفای اموی نسبت به نژاد اصیل عرب از خود نشان می دادند.این رفتار برای زیر دستان آنها که از گروههای نژادی دیگر بودند و اسلام را پذیرفتند نا خوشایند بود؛ بویژه، ایرانیان که بی تأمل به جنبشهای مخالف خلافت می‌پیوستند. علاوه بر این، سیاست خلفای بنی‌امیه مبنی بر پاشیدن بذر اختلاف در میان خود قبایل عرب به تعصبات و دشمنی های قبیله‌ای منجر می‌شد، به گونه‌ای که سرانجام به تجزیهٔ جامعه و از هم پاشیدگی وحدت امت اسلامی دامن می زد. همهٔ اینها، به علاوه عملیات نظامی که فتوحات بسیار این دوره آن را طلب می کرد، تنگناهای بسیا ر شدیدی را بر خزانهٔ دولتی تحمیل می کرد و خود به این مفهوم بود که خلفا و دستیاران آنها ناچار بودند مالیاتهای کمرشکن اضافی بر مردم تحمیل کنند و با استفاده از ابزارهای ظالمانه به جمع آوری آن بپردازند و به این ترتیب خشم و تنفّر مردم از آنان افزایش می یافت.

قدرتمندترین نیروی مخالف بنی امیه، فراخوانی مردم برای حمایت از امامی ازخاندان پیامبر بود و این مسأله هم شیعه را در برمی گرفت و هم حامیان فرزندان عباس‌بن عبدالمطلب را. این جنبش که به سازمان قدرتمند زیر زمینی متّکی بود تبلیغات خود را در حدی بسیار گسترده در بخش شرقی امپراتوری اسلامی (عراق، ایران و خراسان) متمرکز کرده بود و در طول حکومت مروان بن محمد به اوج قدرت رسید؛ در حقیقت در همین زمان بود که تبلیغات مخفی، شکل انقلابی فراگیر و آشکار به خود گرفت که از سوی رهبرانی شایسته چون ابوسلمه خلال و ابومسلم خراسانی هدایت می شد. در نتیجه، مروان بن محمد در نبردی دائمی علیه شورشیان که از ادّعای امامت عباسیان حمایت می کردند گرفتار شد. هر چند وی با شجاعتی تمام جنگید، اما سرانجام تن به شکست داد ودر ۷۵۰/۱۳۲ در حالی که سعی برفرار به شمال غربی افریقا داشت در فیّوم مصر کشته شد.

با مرگ وی حکومت بنی امیه سقوط کرد و ابوالعباس سفّاح خود را نخستین خلیفه عباسی معرفی کرد. بلافاصله پس از آن عباسیان انتقام سخت خود را علیه بازماندگان خاندان اموی آغاز کردند، به تعقیب زنده ها پرداختند، حتّی مرده‌ها را از گورهایشان در آوردند، و شدیداً در هر نقطه ای از امپراتوری می‌گشتند تا بازماندگان آنان را بیابند.

۱ ـ ۳ ـ عبد الرحمان اول پسر معاویه، «الداخل» (۱۳۸ـ۱۷۲/۷۵۶ـ۷۸۸)

یکی از امیران بنی‌امیه که جان سالم بدر برد نوهٔ خلیفه ، هشام بـن عـبدالمـلک ، بـه نـام عبدالرحمان بن معاویة بن هشام بود ، که مادرش کنیزی بود بربری از قبیله نَفزه . وی که در ۷۳۱/۱۱۳ به دنیا آمده بود، پدرش را در کودکی از دست داد، و تحت سـرپرستی پـدربزرگ خود، هشام ، قرار گرفت . هنگامی که دولت اموی سقوط کرد، وی در روسـتای رُصـافه در سواحل رود فرات زندگی می کرد و چون خانه‌اش به محاصره سربازان عباسی در آمد، وی با برادر کوچکش پا به فرار گذاشت و مجبور شد عرض رودخانه را شناکنان بپیماید و در همین زمان شاهد بود که عباسیان برادرش را به قتل رساندند. از آن پس با هیأتی مبدّل از پناهگاهی به پناهگاهی ، از شمال شام به فلسطین ، سپس به مصر و سرانجام به مغرب رفت ـ داستانی رزمی که ابعادی افسانه‌ای یافته است . بعد از آنکه به آن سوی شمال غربی افریقا رسید ، نزد دایی های خود در قبیله نفزه در شهر ساحلی نکور پناهنده شد ، از اینجا وی به موالیان اموی ، در اندلس دسترسی یافت (بسیاری از سربازان شامی تحت فرماندهی بَلج بن بِشر ، همانگونه که پیشتر ذکر شد ، از این موالی بودند).

بدر ، غلام عبدالرحمان از جانب وی مامور شد با موالی شام ، عبداللهبن خالد و عبیدالله بن عثمان، فرماندهان پادگان نظامی البیره و یوسف‌بن بخت ، فرمانده پادگان درجیّان گفتگو کند. این چند تن ، موضوع را در حضور صُمیل بن حاتم ، وزیر یوسف فهری مطرح کردند ، اما وی از ترس از دست دادن مقام عالی خود ، تردید نشان داد؛آنگاه طرفداران عبدالرحمان به یمنی ها روی آ وردند.اینان سخت درپی آن بودند که از قیسی ها انتقام بگیرند،چرا که قیسی ها روابط دوستانه‌ای با صمیل و یوسف فهری داشتند.رهبران یمنی ازنظریات آنها استقبال کردند،وبنابراین،عبدالرحمان عازم بندر منکّب (Al-munecar) شد و در اول ربیع الاول ۱۳۸ برابر با ۱۴ اوت ۷۵۵ وارد این بندرگردید.یوسف فهری از سال ۷۴۷/۱۳۰ حاکم اندلس بود،و تا زمان سقوط دولت اموی،همچنان حاکمیت آن را بطور مستقل در دست داشت .بنابراین آمدن فردی از بنی امیه به این منطقه به منظور تصاحب تاج و تخت اجدادی ، وی را به شدت رنج می داد.با این حال ،عاقلانه دانست که با عبدالرحمان به مذاکره بنشیند، به او پیشنهاد کرد که در قرطبه اقامت کند دخترش را به عقد خود درآورد و زندگی مرفهی برای او فراهم کند ،

به شرط آنکه عبدالرحمان از مداخله در فعالیت سیاسی خودداری کند. عبدالرحمان از قبول این پیشنهاد امتناع کرد و می بایست که جنگی درگیرد .موالی بنی امیه در لشکر شام ،بیشتر یمنی‌ها ،عده‌ای قیسی و گروههایی از بربرها،گرد عبدالرحمان جمع آمدند و دو گروه در ۹ ذی الحجه ۱۴/۱۳۸ مه ۷۵۶ در مُصاره واقع در سواحل وادی الکبیر در نزدیکی دیوارهای قرطبه در مقابل هم به جنگ برخاستند. یوسف فهری و دوستش صمیل به سختی شکست خوردند و عبد الرحمان وارد قرطبه شد و در صفر سال بعد خود را امیر آن منطقه معرفی کرد. وی به مقام امیری رضایت داد و از ادّعای خلافت چشم پوشید، تا از مخالفت با خلیفه عباسی، ابوجعفر منصور که اکنون وارث دیگر کشورهای اسلامی بود،خود را دور نگه دارد. به این ترتیب ، اندلس نخستین کشوری بود که اعلام استقلال و جدایی از خلافت کرد.

عبدالرحمان بار دیگر، حکومت را سروسامان بخشید؛ و سعی می‌کرد تا از اشتباهاتی که اسلاف او،خلفای شرق، مرتکب شده بودند دوری گزیند .وی که می دانست تعصبات نژادی و قومی نخستین علت ایجاد هرج و مرج در کشور است ،بلافاصله اعلام کرد که هرگونه فرقه گرایی را مردود دانسته و سعی در برقراری عدالت و برابری برای همه دارد. این موضع گیری برای بسیاری از رهبرانی که عادت کرده بودند، منافع شخصی خود را بر هر چیزی مقدم دارند، ناخوشایند بود، و به دنبال آن بار دیگر از سوی عوامل خلافت عباسی و نیز از سوی یوسف فهری و صمیل (گرچه ضمانت داده بودند که دست به ایجادناامنی نزنند، اما تعهد خود رانقض کردند) از سوی رهبران یمنی (که به دلیل حمایتشان از او دچار غرور شده بودند)، از سوی رهبران بربر و دیگران شورشهایی در گرفت. اما عبدالرحمان با اعمال خشونت که لازمه چنین شرایطی است، به سرکوبی همه این شورشها پرداخت. وی حاکمی بود توانا و خبره در گزینش مردانی مناسب برای مناصب مختلف حکومتی .بدین منظور بر آن عده از رهبران موالی تکیه می‌کرد که شایستگی‌های سیاسی و اداری لازم از خود نشان داده بودند؛ کسانی که خانواده‌های آنان چون بنومغیث رومی، بنو ابی عبده، بنوبُخت ، بنو خالد، بنو عثمان و بنو شهید،تا آخر به حکومت اموی در اندلس وفادار ماندند. وی همچنین با اهل ذمه رفتاری نیک داشت .او موفّق شد عدالت را در میان توده‌های مردم گسترش دهد، در کشوری که مدتها در نارضایتی‌ها و اختلافات بسر می‌برد نظم برقرار کند و با تدبیر به اداره

منابع مالی کشور مبادرت ورزد و سرانجام کشوری یکپارچه، قدرتمند و با ثبات پدید آورد.

شاید خطرناکترین حادثه دراندلس درطول سلطنت عبدالرحمان داخل (به این دلیل داخل نامیده شد که وی نخستین فرد از بنی‌امیه بود که وارد این سرزمین شد) تهاجمی بود که از سوی شارلمانی (امپراتور اروپای قرون وسطی) صورت گرفت تا شهر سرقسطه پایتخت مرز علیا را تسخیر کند. شاه فرانسه که پیشتر با وسونیها برای پیوستن به سپاهش توافق کرده بود، در بهار سال ۷۷۸/۱۶۱ با سپاهی عظیم از کوههای پیرنه در شرق شهر عبور کرده، عازم اندلس شد. دو تن از رهبران عرب به نامهای سلیمان بن یقظان اعرابی و حسین بن یحیی انصاری نیز به این توافق پیوستند و به شاه فرانسه وعده دادند که سرقسطه را تسلیم او کنند. اما، بین توافق کنندگان این قرارداد اختلاف بروز کرد و ساکنان مرز علیا به دفاع از کشورشان برخاستند. پادشاه اروپایی که بعد از محاصره طولانی شهر سرانجام قادر به تسخیر سرقسطه نشده بود، به کشورش عقب نشینی کرد و در طول راه از سوی وسونیها در میانه گذرگاه رنشفاله (رونسوال؛ Roncesvalles)در کوههای پیرنه مورد تهاجم قرار گرفت. مسلمانان خود نیز به وسونیها پیوستند و از پشت به ارتش فرانسه حمله ورشدند، آن رابه چند پاره تقسیم کردند و فرماندهشان، رولان (Roland) را به قتل رساندند، وی بعدها قهرمان حماسه فرانسوی «منظومه رولان» (Chanson de Roland) شد که یکی از برجسته ترین عناصر شکل‌گیری زبان فرانسه محسوب می‌شود.

عبدالرحمان داخل توجهی خاص به معماری داشت و نخستین اقدام وی بنای مسجد جامع قرطبه در ۷۸۵/۱۶۸بود. وی همچنین دارالاماره مقابل این مسجد را بازسازی کرد و در شمال غربی قرطبه قصری برای خود ساخت و نام رصافه را بر آن گذارد. این قصر شبیه قصر پدر بزرگ او «هشام» در سواحل فرات بود.

عبدالرحمان داخل دولتمردی رشید و توانمند بود. بدین منظور کافی است به جزئیات زندگی وی، از دربدریهای او تا تشکیل دوباره پادشاهی و تاسیس حکومت از سوی او و از لقب صقر قریش (شاهین قریش) که دشمن خونی وی ابوجعفر منصور، بدو داد توجه کنیم.

۲ ـ ۳ ـ هشام بن عبدالرحمان (۱۷۲ـ۷۸۸/۱۸۰ـ۷۹۶)

هشام بن عبدالرحمان، بنابه وصیت و تعیین پدر، جانشین او شد. در حقیقت او پسر ارشد نبود و همین موضوع باعث شورشهایی از سوی دو بـرادر دیگـر او بـه نـامهای سـلیمان و عبدالله شد؛عبدالله به بلنسی (valencian) شهرت یافت، چرا که وی در همان شهر اقامت داشت. هشام فردی آرام، دیندار و نرم‌خو بود و رفتارش با مردم به کلی با رفتار خشن پدرش متفاوت بود. دوران کوتاه حکومت او با شورشی مواجه نبود، به غیر از شورشهای دو برادر وی و نیز برخی از یمنی‌ها، هر چند از سوی امیرنشین اشـتوریاس تـحرکاتی صـورت مـی گرفت تا مرزهای خود راگسترش دهـد، امـا سـرداران هشـام در مـقابله بـا ایـن تـهدیدها موفقیت‌های چشمگیری داشتند.

شاید مهمترین حادثه در دوران حکومت هشام، ورود آداب مـذهب مـالکی بـه خـاک اندلس بود. تا آن زمان ،این کشور از آداب مذهب اوزاعی (متوفی بـه سـال ۷۷۴/۱۵۷)امـام شامیان، تبعیت می کرد، اما علمائی که برای زیارت به مدینه می‌رفتند، شاهد نفوذ بسیار زیاد امام مالک بن انس (متوفی به سال ۷۹۵/۱۷۹) در میان مسلمانان بودند؛ وی در آن زمان کـار تالیف و تدوین کتاب *الموطّاء* را به اتمام رسانده بود. این کتاب ،یکی از نخستین کتب فقهی به حساب می‌آمد که سنن مذهبی و آداب معاشرت در جامعه اسلامی در آن گردآوری شده بود. این کتاب تعدادی از شاگردان اندلسی مالک را سخت شیفته خود کرد که غازی بن قیس و زیاد بن عبدالرحمان شَبْطون از جملهٔ آنان بودند. اما بدون شک یکی از مهمترین علما، یحیی بن یحیی لیثی (متوفی به سال ۸۴۸/۲۳۴) بود که نسخه وی از الموطّاء یکی از معتبرترین آثار در میان مردم اندلس شد. از این زمان بود که فقهای مالکی، بیشترین نفوذ را در میان مردم بدست آوردند، و از میان آنها بود که قاضی و مشاور برگزیده می شد.

لازم است در اینجا به اختصار به روابط هشام با مسیحیان شمال بپردازیم. پیشتر دانستیم که چگونه پلایو برای نخستین بار جنبش مقاومت مسیحیان را آغاز کرد، و چگونه داماد او، آلفونسوی اول، جانشین وی شد و از ۷۳۹/۱۲۱ تا ۷۵۷/۱۳۹ بر قلمرو اشتوریاس حکومت کرد. دیدیم که در زمان حکومت وی بود که شورش بربرها در شمال افریقا آغاز شد و ساکنان بربری جلیقیه به جنوب عقب نشینی کردند، تا به برادرانشان در جنگ علیه اعراب یاری دهند

و در همین حال قحطی سالهای ۱۳۳ـ۷۵۱/۱۳۵ـ۷۵۳ باعث کوچ بیشتر مسلمانان ساکـن در لئون به شهرهای قوریه (Coria) و مارده شد. در نیمه دوم عصر والیان و روزهای نـخست حکومت عبدالرحمان داخل، شورشها واختلافات مسلمانان هـمانگونه کـه ذکـر شـد، بـه آلفونسوی اول فرصت داد که نفوذش راگسترش دهد، به گونه‌ای که پادشاهی وی تا سواحل رود دورو توسعه یافت. این درست است که عبدالرحمان داخل مانع پیشروی او شـده، امـا مسلمانان برای باز پس‌گیری سرزمینهایی که از آن رانده شده بودند، تلاشی نکردند.

بین سالهای ۷۵۷/۱۳۹ و ۷۹۱/۱۷۵ پادشاهان ضعیفی بر اشتوریاس حکومت می‌کردند و روند پیشروی مسیحیان متوقف شد .درسال ۷۹۱/۱۷۵ ،امیر هشام دو بار لشکر به مناطق البه (Alava)و جلیقیه گسیل داشت وساکنان این مناطق را سخت گوشمالی داد، و در همین سال آلفونسوی دوم مشهور به "پاکدامن" (۱۷۵ـ۷۹۱/۲۲۷ـ۸۴۲) به سلطنت رسـید، و پـایتخت خود رابه ابیط (تبیت) انتقال داد. در ۷۹۴/۱۷۸، هشام دو لشکر دیگر گسیل داشت، یکی برای حمله به البه و قلعه نظامی قشتاله (قتاع) و دیگری به منظور یورش بر ابیط (تبیت) و تحمیل خسارت سخت بر این شهر .

هشام بعد از مرگ خود، قلمروی با ثبات و قدرتمند بر جای گذاشت. بنابر نوشته برخی مورخان، مردم شدیداً به وی علاقه داشتند و به او"رضا" لقب دادند. او تـنها فـرد از امـیران مستقل اندلس بود که افتخار کسب چنین عنوانی داشت.

۳ـ ۳ ـ حَکَم اوّل پسر هشام رَبَضی (۱۸۰ـ۷۹۶/۲۰۶ـ۸۲۲)

حَکَم که وارث حکومتی بود برخوردار از ثبات کامل و آرامش و نظم همه جانبه، دچار وسوسه شد تا همه عمر خود را به لذّت و خوشگذرانی و شکار بگذراند .بجای آنکه راه پدر را در پیش گرفته و از فقها که در میان مردم عـمیقاً نـفوذ داشـتند حـمایت کـند، مـحافظانی صقلابی گرد آورد، که بدلیل تکلم ناقص عربی، مردم آنان را خُرس (گنگ) می خواندند. آنها جنایات زیادی مرتکب می شدند و نارضایتی در میان توده‌ها، خیلی زود تبدیل به انـقلابی خشونت آمیز شد. نگرانی نخست وی از سر به شورش برداشتن دو عموی او یعنی سلیمان و عبدالله ناشی می شد ، هر چند سلیمان در ۷۹۸/۱۸۲ در مارده شکست خورد و به قتل رسید، امّا عبدالله به منظور طلب یاری از شارلمانی، پادشاه فرانکها بـدانسـو مسـافرت کـرد. ولی

شورش وی در مرز علیاموفقیتی به همراه نداشت ، هر چند شارلمانی را تشویق کرد که بـار دیگر دست به مداخله در امور اندلس بزند. به این ترتیب، او در ۸۰۱/۱۸۵ تـصمیم گـرفت تاانتقام شکست پیشین خود را با تهاجم به سرقسطه بستاند. این بار وی پسرش لوئـی را بـه فرماندهی یک لشکر به منظور محاصره برشـلونه بدان سو گسیل داشت. حاکم این شـهر ، سعدون الرعینی، از حاکمان مناطق مجاور درخواست کمک کرد، امّا کسی به یاری او نیامد و شهر بعد ازدو سال محاصره به دست لوئی افتاد و جزو قلمرو مرزی پادشاهی فرانکها درآمد و برشلونه نیز پایتخت قلمرو تازه مسیحیان شد.

درمیان مولدان سرقسطه نیز شورشهای مشابهی بروز کرد، اما خیلی زود سرکوب شـد. پس از آن در سال ۷۹۷/۱۸۱ شورش به طلیطله نیز سرایت کرد. مردم این شهرازاطاعت حاکم سرباز زدند و عمروس، حاکم طلیطله در نبردی مشهور به وقعة الحفره رهبران شورشی را به طرز فجیعی قتل عام کرد . در ۸۰۵/۱۸۹ شورش دیگری در مرز سفلی در مـارده بـه وقـوع پیوست که افسری بربری به نام اصبغ بن وانسوس رهبری آن رابه عـهده داشت و مـولّدان، بربرها و مستعربان به آن پیوستند. قیام مـذکور هـفت سـال بـه درازا کشـید و سـرانـجام در ۸۱۳/۱۹۷ مهار شد.

امّا خطرناکترین قیام در خود قرطبه به وقوع پیوست. دو شورش در ربض شکل گرفت؛ ربض ناحیه‌ای مسطّح بر کرانهٔ چپ وادی الکبیر و روبروی قصر امیر بود و به ربض سُقنده (Arrabl de Secunda) شهرت داشت . این بخش از منطقه، بخشی پر جمعیت بود که در آن بازرگانان، پیشه وران، فقها و طلّاب ساکن بودند ، و این فقها بودند که با انتقادهای تند خود علیه سیاست امیر، مردم را تحریک می کردند. نـخستین قـیام در ۸۰۵/۱۸۹ آغـاز شـد و در حقیقت توطئه‌ای بود که هدف آن براندازی حَکَم و جانشینی پسر عموی وی به عنوان امیر بود، امّا پسر عموی وی، خود، توطئه گران راافشاکرد و آنها دستگیر شدند و ۷۲ تن از آنـان بطرز فجیعی به قتل رسیدند که یکی از آنها رهبری مذهبی به نام یحیی بن مضرقیسی بود.

بااین حال، این گونه اقدامات سرکوبگرانه نتوانست شورشهارابخواباند. بار دیگـر قـیام دیگری، خطرناکتر از قیام نخست، در ۸۱۸/۲۰۲ در ربض آغاز شد. این بار خـود فـقهانیز شرکت داشتند، چون یحیی بن یحیی لیثی و طالوت بن عبدالجبار که از پیروان امـام مـالک

بودند.این شورشها به دارالاماره نیز راه یافت و امیر را در موقعیت دشواری قرار داد، امّا او با حفظ آرامش خود و با حمایت فرماندهان نظامی در مقابل آن مقاومت کرد، و بـدین طـریق نگهبانان او توانستند بار دیگر شورشیان را بشدّت قتل عام کنند. به دلیل این دو شورش حکم در تاریخ به ربضی شهرت یافت. او بعداز سه روز غارت و قتل و کشـتار در ربـض، تـعهّد نامه‌ای مبنی بر حفظ امنیت مردم صادر کرد. بعضی از شورشیان که جان سالم بدر برده بودند، به طلیطله فرار کردند، امّاحَکَم فرمان داد که بیشتر آنان ـ بنابه تـخمین بـرخـی از مـورخـان ۱۵۰۰۰ خانوار ـ در تبعید بسر برند. گروهی به فاس در مراکش رفتند و امیر ادریسی به نـام ادریس دوّم از آنهااستقبال کرد و ایشان را در شهری از آنِ خودشان اسکان داد که «شهر یا تپّهٔ عدوه اندلسیها» نام گرفت . این شهر مقابل شهر قدیمی ، به نام «تپّه قیروانی» قرار داشت که ساکنان آن غالبا″بربری بودند.

گروهی دیگر از راه دریا به مدیترانه شرقی رفتند. این حادثه جـویان، شـهر اسکـندریه راگرفتند و در اغتشاشاتی که سراسر شمال مصر را در برگرفته بود شرکت کردند، تـاایـنکه سرانجام خلیفه مامون مجبور شدیکی ازبهترین فرماندهان خود به نام عبدالله بـن طـاهر را برای سرکوبی شورش این اندلسی‌ها بدان سو گسیل دارد. امّا ابن طاهر با دور اندیشی سیاسی خود به این نتیجه رسید که راه عاقلانه‌تر این است که با آنها به مذاکره بنشیند و سرانجام با این شرط که آنها را با کشتی خودش به هر جزیره‌ای که می خواهند ببرد، با ایشان به توافق رسید. آنها با راهنمائی رهبرشان ابو حفص عمر بلّوطی (مشتق از فحص البلوط، دشتی در شـمال غربی قرطبه) راه جزیره کرت (اقریطـش) [Crete] را، که به امپراطـوری روم شـرقی تـعلق داشت، در پیش گرفتند. بعد از آنکه این جزیره را اشغال کردند در همانجا دولتـی اسـلامی تشکیل دادند که سالها ادامه یافت، تا اینکه بار دیگر در سال ۹۶۱/۳۵۰ نیروهای رومی آن را فتح کردند.

به رغم همهٔ جنایتها و خونریزیهایی که مورخان بدون تردید بـه حـق بـه حَکَـم نسـبت می‌دهند، وی کاملا″از تقوی بدور نبوده است، بویژه در خلال سالهای پایانی زندگی .دربارهٔ جنایتهای او، توجیهاتی وجود دارد ؛ از جمله این که وی سخت خواستار تحکیم و تقویت پایه‌های قدرت و احترام و توجّه به حاکمیّت بود. او خود را در مسائل و جـریانات مـناطق

مرزی مسئول می‌دانست، و در حفظ و نگهداری مرزها از تهاجمات دشمن موفق بود، مگر در مورد برشلونه که برای همیشه از دست رفته بود. برای جبران بی‌رحمیهایی که به منظور سرکوبی دو شورش ربض به کار گرفته بود، بر آن شد که در سالهای آخر حکومت خود به مردم آن جا نیکی کرده، به مشکلاتشان رسیدگی کند، و همسران وی نیز کارهای عام المنفعه زیادی کردند، صدقات و خیرات می دادند و مساجدی بنا کردند. باید گفت که درحکومت وی نشانه‌های نخست ظهور تلاشهای فرهنگی و هنری در اندلس به چشم می خورد. ما در این دوره،در کنار فقها و لغویوّن، شعرای برجسته‌ای چون عباس بن ناصح، یحیی غزال و ابراهیم بن سلیمان شامی و حتّی سرایندگانی چیره دست می‌بینیم.

۴ ـ ۳ ـ عبدالرحمان دوّم پسر حَکَم (۲۰۶ـ ۸۲۲/۲۳۸ ـ۸۵۲)

عبدالرحمان بن حکم، بر خلاف پدر، مردی میانه رو، خوش برخورد، سلیم النفس و مردمی بود. هر چند از مسائل حکومتی نیز غافل نبود. دورهٔ حکومت وی، یکی از درخشانترین، با ثبات‌ترین و پربارترین دورهٔ امرای اندلس به شمار می رود و همهٔ اینها مدیون مدیریت و درایتی بود که از سوی وی اعمال می‌شد، و نیز مرهون نوآوری‌هاو اصلاحات برجسته‌ای که در نظام حکومتی و سازماندهی نهادهای دولتی خود بوجود آورد. برخلاف امپراتوری خلافت عباسی، در اندلس اداره کشور بر مبنای نظام مشورتی و مبتنی بر"رهبری شورایی" بود، بدین طریق که وظایف ومسئولیتها برمبنای شایستگی هاوتخصصّهابدقّت تقسیم می شد. در اینجا، وزرایی چون وزیر خزانه‌داری (دارایی)، وزیر امنیت کشور (شبیه وزیرکشور امروزی)، وزیر دفاع (که وزیر فرمانده نام داشت)، و وزیر ساختمان و توسعه و یا ناظر امور عمومی وجود داشت. این افراد، محلی به نام وزارت خانه و برای آن رئیسی به نام حاجب یا پیشکار داشتند و مسائل حکومتی رابه بحث وبررسی می گذاردند و تصمیمات متّخذه رابرای تصویب نهایی تسلیم امیر می‌کردند. آنها در ابراز عقاید آزادی داشتند و می توانستند حتّی علیه تصمیمات خود امیر اعتراض کنند، و در حقیقت چون نظامی مردمی (دموکراتیک) عمل می‌کردند. عبدالرحمان این وزرا را با شیوهٔ مناسبی انتخاب می‌کرد، آنها غالباًاز خانواده‌های موالی وفادار به خاندان اموی بودند که به وفاداری به حکومت اشتهار داشتند. بسیاری از آنان به لیاقت در مدیریت مشهور بودند و پسران خود

رابه گونه ای تربیت می‌کردند که جای آنان را بگیرند، به شکلی که منصبهای دولتی به میراث در همان خانواده باقی می‌ماند، چنین شیوه‌ای در میان خانواده‌هایی چون بنی‌شُهید، بنی ابوعَبده، بنی‌بُخت، بنی‌امیه، بنی‌فُطیس و بنی تبسیل دیده می شد، خانواده‌هایی که مردانی بسیار لایق و ماهر برای خدمت به دولت تحویل جامعه می‌دادند.

نظام قضایی نیز به شیوه‌ای مشابه سازمان یافته بود و شعبه‌هایی داشت. فردی با عنوان قاضی الجماعه یا قاضی القضات در منصب قضاوت در پایتخت، قرطبه، برکار قضاوت نواحی نظارت می‌کرد؛در کشور منصب نظارت بر اموال و داراییها وجود داشت که ناظر بر توزیع و تقسیم میراث بود. منصب دیگر ،نظارت بر بازار یا همان محتسب در شرق بود، که بازارها و قیمتها را زیر نظر داشت و محتکران و کم فروشان راتنبیه می کرد. نظامهای یاد شده و به خصوص نظام قضایی تا حدّ بسیار زیادی دارای استقلال بودند. بسیار می شنویم که آرا و نظریّات قضات حتّی برخود امرا نیز تحمیل می شد. برکار قاضی تعدادی از فقها بـه عـنوان مشاور نظارت می‌کردند و او بدون نظرخواهی از این فقها فتوایی صادر نمی‌کرد. این نظام شباهت بسیاری به نظامهای مردمی (دموکراتیک) امروز داشت و برای مردم، امنیت ، ثبات و عدالت را به حدّ کمال رساند، و به نوبه خود مردم نیز تشویق می‌شدند بـه گـونه‌ای خـود را وقف فعّالیتهای مختلف بسازند که خیلی زود توسعه و پیشرفت در زمینه‌های مختلف را به بار آورد. در حقیقت شاید بتوان گفت که هیچ حکومت اسلامی در این زمینه‌ها تا ایـن حـدّ پیشرفت نکرده است.

عبدالرحمان به مفهوم واقعی کلمه یک انسان فرهیخته بود ؛ هنگامی که خبر پیشرفت اقتصادی و فرهنگی بغداد، پایتخت عباسیان در زمان حکومت هارون و مأمون به گوش او رسید ،او خواست قرطبه را بغداد غرب و خود را مأمون خاندان اموی بسازد. امرای پیشین و رعایای آنان از ترس مداخله رقیبان عباسی خود در امور کشورشان از عراق و ایران، مراکز فرهنگ عباسی، دوری می‌کردند و وقتی آندلسی‌ها به هنگام گـزاردن حـج عـازم سـفر مـی شدند، از روی وفاداری به خاندان اموی ، از دمشق، فسطاط و شهرهایی نظیر آن دیدار می کردند. اما در زمان عبدالرحمان دیگر چنین خطری وجود نداشت. چرا که عباسیان دیگر به فکر اعزام عواملی برای گل آلود کردن اوضاع اندلس نبودند و در نتیجه امیر اموی برآن شد که

تا سر حد ممکن از دستاوردهای تمدن عباسی و از فرهنگ پیشرفته آن بهره برداری کند، از این رو از خواننده آن دیار، علی بن نافع، مشهور به زریاب، شاگرد اسحاق موصلی، به عنوان نماینده عالیترین نوع تمدن آن زمان استقبال کرد. زریاب ، چنانکه شایسته‌اش بود در دربار عبدالرحمان مورد توجه قرار گرفت، زیرا او تنها یک موسیقی‌دان و خواننده برجسته نبود، بلکه نماینده ذوق و ظرافتها، سلیقه ها، سنتها،الگوها و فرهنگ تمدن عباسی در هر زمینه‌ای بود: در سبک لباس پوشیدن، در آداب غذا خوردن و نشست و برخاست و در آنچه امروزه "تشریفات" و "ادب" نامیده می شود و حتی در سبک آرایش موی مردان و زنان ،تبحّری خاص داشت. زریاب بنا به تخصص خود، موفق شد نخستین مدرسه آواز و موسیقی را برای شاگردان خودش (اعم از مردوزن)پایه ریزی کند، حتی در ساخت عود نیز تغییراتی داد و به آن رشته پنجمی افزود و با توجه به انواع آهنگها و لحنهای آهنگین نوآوری‌هایی از خود بروز داد. وی که فردی با فرهنگ بود مجموعه زیادی از اشعار را به قالب موسیقی درآورد و همین طور حکایات و داستانهایی که معمولا" درمیان یاران سرمست از باده رایج بود، به ارمغان آورد. عبدالرحمان که سخت در التهاب بهره برداری از بیداری علمی در بغداد بود، عباس بن ناصح ثقفی شاعر دربارش رابه بغداد فرستاد تا کتابهایی در زمینهٔ علوم اوائل، ریاضیات، نجوم، طب، و غیره برایش تهیّه کند. همچنین شاعر دیگری به نام یحیی بن حکم غزال را به نمایندگی خود به بغداد فرستاد، و به این ترتیب سبک و مکتب شعرای جدید آن روز بغداد چون ابو نواس و ابوعتاهیه را در اندلس پایه گذاری کرد. وی دانشجویانی برای تحصیل علم لغت، نحو و تفسیر قرآن نیز بدانسو فرستاد که گنجینه‌های با ارزشی از دانش مربوطه به این رشته‌ها را با خود به اندلس آوردند.

عبدالرحمان به توسعهٔ کشور و ساختمان سازی بسیار علاقه‌مند بود و مسجد جامع قرطبه را گسترش داد و سقف آنرا بالاتر برد و مهندسان او طاقهای دو پوشه در این مسجد ساختند که امروزه یکی ازشاهکارهای معماری اندلس به شمار می‌رود. وی همچنین تعداد بیشماری از مساجد زیبا و باشکوه در مراکز شهرهای مختلف کشور بنا کرد. امّا، سالهای میانی حکومت عبدالرحمان چندان آرام نبود، چرا که در برخی از شهرهای اندلس (چون طلیطله، مرز علیا و جزیره خضراء) شورشهای متعددی به وقوع پیوست، منطقه تدمیر بار

دیگر شاهد ناآرامی و اختلاف بین قیسی ها و یمنی ها بود که هفت سال به درازا کشید، تااینکه در سال ۸۲۹/۲۱۴ به پایان رسید. بلافاصله بعد از آن، عبدالرحمان شهر تازه‌ای به نام مرسیه بناکرد که مرکز ایالت به حساب می‌آمد. از سوی ساکنان میورقه (Majorca) و منورقه (Minorrca) نیز قیامهایی صورت گرفت. آنها با مسلمانان پیمانی داشتند که در همان روزهای نخست پیروزی مسلمانان بسته شده بود و بر مبنای آن، آنهااز وضعیت ممتازی شبیه به خودمختاری برخوردار بودند، امّا وقتی که این قیام انجام گرفت، کشتی‌های جنگی بدانسو روانه شدند تا جزایر را به اشغال خود در آورند و به این صورت این منطقه بخشی از خاک اندلس گردید.

عبدالرحمان چندین لشکر برای مبارزه با مسیحیان به شمال اعزام کرد. در سال ۸۲۳/۲۰۸ فرمانده نظامی وی عبدالکریم‌بن‌مغیث به‌البه و قشتاله حمله کرد و در سال ۸۲۵/۲۱۰ [پسر] عمویش، عبیداللهبن‌عبدالله بلنسی بار دیگر اَلَبه را مورد هجوم قرار داد و در همین هنگام، فرمانده نظامی، عباس بن عبدالله قرشی، به خاک جلیقیه نفوذ کرد. سال بعد، عبیدالله بلنسی برای دومین بار دست به حمله علیه جلیقیه زد و نیروهای وی تا سواحل رودخانهٔ منهو (Mino River) پیشروی کردند وسپس باردیگر رهسپار قشتاله شدند. در ۸۴۰/۲۲۵، عبدالرحمان، شخصاً فرماندهی لشکری را برای حمله به جلیقیه به دست گرفت و سال بعد، پسرش مطرّف و عبدالواحد بن یزید اسکندرانی وزیر را برای حمله به برشلونه گسیل داشت. در ۸۴۲/۲۲۷ سرانجام پادشاه اشتوریاس درگذشت و پسرش رامیروی اوّل (۸۵۰ ـ ۸۴۲) جانشین اوشد، امّا در حقیقت وضعیت این منطقه تغییری نکرد، هر چند عبدالرحمان بطور مداوم دست به حمله علیه پادشاهی مسیحی می زد. درلشکرکشی سال ۸۴۶/۲۳۳ به فرماندهی محمّد پسر امیر عبدالرحمان شهر لئون به محاصره درآمد و زیر گلوله های سنگی منجنیق قرارگرفت و بقدری ساکنان آن شهر رابه وحشت انداخت که دست به فرار زدند. آنگاه محمّد شهر را اشغال کرده، آنرا به آتش کشید و دیوارهای شهر را ویران کرد.

امّا مهمترین رخداد در اواسط حکومت عبدالرحمان حمله ای بود که ازسوی نورمن‌ها (یا آنچنانکه عربها می‌گفتند اَردَمَنیّون یا مجوسی ها) در سال ۸۴۴/۲۲۹ علیه سواحل اندلس صورت گرفت. این شمالی ها که از کشورهای اسکاندیناوی بودند، مجذوب ثروت وفرهنگ

بومی اندلس شدند و بنا به عادتی که در تهاجماتشان به سواحل اروپا کسب کرده بودند، با کشتی های سبک خویش به بندر اشبونه (لیسبون، Lisbon) غافلگیرانه حمله کردند. فرماندار شهر، وهب بن عبدالله بن حزم، بلافاصله از امیر کمک طلبید. امّانورمن ها عازم قادس (Cadiz)شده، آنجارا اشغال کردند، سپس به دهانهٔ وادی الکبیر تا اشبیلیه نفوذ کرده، مسجد جامع آنجا را به آتش کشیدند، و شهر را غارت کردند. آنگاه عبدالرحمان بسرعت نیروهایی رابه فرماندهی نصر خصّی و عبدالرحمان‌بن رُستُم راهی این شهر کرد. این دو فرمانده با غارتگران نورمن شجاعانه روبرو شدند، و در روستای طبلاطه (Tablada) در جنوب اشبیلیه، شکست سختی بر آنان وارد کردند. این حوادث عبدالرحمان را واداشت تا برای محافظت از سواحل کشور برای ایجاد ناوگان نیرومند دریایی اقدام کند .بدین منظور یک برنامهٔ بنیادی هماهنگ را در بنادر اندلسی اشبونه، اشبیلیه، بلنسیه، و جزیره خضراء در پیش گرفت و در نتیجهٔ آن خیلی زود صاحب دو ناوگان نیرومند، یکی دراقیانوس اطلس و دیگری در دریای مدیترانه شد. به همین شکل وی در ساخت استحکامات و مراکز محافظت از ساحل نیز دست به تلاشهایی زد.

امّا امیر برای حلّ این مشکل توسل به ابزار سیاسی را نیز بی ثمر ندانست و گروهی را به سرپرستی شاعر دربار خود، یحیی غزال، به سرزمین پادشاه نورمن ها فرستادکه بنابه یک گزارش مشهور، غزال موفق شد پیمان صلح یا متارکهٔ جنگ با آنها به امضاء برساند. امیر همچنین ماموریت دیگری را برای دیدار با پادشاه روم شرقی، تئوفیلوس، در قسطنطنیه، به غزال محوّل کرد که در نتیجهٔ آن، ظاهراً پیمان دوستی بین قرطبه و روم برقرار شد.

۵ ـ ۳ ـ محمّدبن عبدالرحمان (۲۳۸ ـ ۸۵۲/۲۷۳ ـ ۸۸۶)

امیر عبدالرحمان بن حَکَم سرزمینی قدرتمند وبا ثبات برای پسرش برجای گذاشت ،کشوری آرام و پردرآمد.وضعیت موجود مرهون وجودوزرا ورؤسای دولتی بودکه توانایی و مدیریت خوبشان رادرمسائل کشوربه ثبوت رسانده بودند و در راس آنها، حاجب و پیشکار دربارعیسی بن شُهید قرار داشت .هنگامی که عیسی بن شهید درگذشت ،محمّداوّل به عنوان حاجب و پیشکار جدید خود عیسی‌بن‌حسن‌بن‌ابی‌عبده را برگزید که لیاقت و کفایتش کمتر از اسلافش نبود .امّاکمی بعد، امیر هاشم بن عبدالعزیز را به وزارت خود

منصوب کرد ،مردی که کم مایه تراز پیشینیان خود بود.غرور ،تکبّر،کینه تـوزی وجسـارت نسبت به کسانی که لیاقتها وشایستگیهایی داشتند ازویژگیهای‌اوبود.بـدون شک ،بـه هـمین علت بود که بسیاری ازبخشهای حکومتی، در زمان حکـومت مـحمد، بـویژه در نـیمه دوم حکومت اورو به فسادوزوال نهاد. بااین حال وی تقریبا یک چهارم قرن حکومت کرد،که در این مدت هرچند قیامهای پی درپـی در مـناطق مـختلف کشـور هـمچنان ادامـه داشت،امـا یکپارچگی آن نیز پابرجاباقی ماند.

آشوبها و شورشها باانگیزه های مختلف از مشخصات اندلس بشمار می رفت. یکی از این انگیزه‌ها وجود قومیتهای مختلف در مـیان مـردم بـود. کشـور از نـژادهـایی چـون عـربها، موالی،مولدان و بربرها و نیز یک اقلیت مسیحی مستعرب تشکیل شده بود.هرچند این اقلیت مسیحی، فرهنگ و زبان عربی را پذیرفتند، اما خوداًگاهی و حس جدایی مذهبی از ابتدای سده سوم هجری /نهم میلادی ، رو به فـزونی‌گذاشت، و هـمه ایـنها تـحت نـفوذ وقـدرت روحانیون کلیسا صورت می گرفت که آنها را تشویق به مبارزه علیه جامعه مسلمانان اندلس می کردند.علت دیگراین شورشها روحیه غرور وتکـبری بـودکه از زمـان فـتح انـدلس در بسیاری از گروههای مختلف این کشور ایجاد شده بود،چراکه این پیروزی بـاعث شـد کـه فاتحان شیوهٔ تحقیر واهانت نسبت به مغلوبان را در پیش گیرند و مغلوبان احسـاس تسـلیم نسبت به فاتحان را داشته باشند.سومین عامل این قیامها وضعیت جغرافیایی اندلس بود:این شبه جزیره در منطقه‌ای دور افتاده قرار داشت که غـالبا" از سـرزمینهای کـوهستانی بسـیار ناهمواری تشکیل شده بود بطوری که برای دولت مرکزی مشکل بود از عهده نظارت کامل برآن برآید.بارها و بارها شاهد بودیم که انقلابیون در استحکامات غیرقابل نفوذ خـود پـناه می‌گرفتند و سالهای متمادی از تسلیم شدن به دولت مرکزی امتناع می کردند و هیچ نیروی نظامی قادر نبودآنها را به تسلیم و سازش وادارد. در حقیقت ، نـخستین شـورش ، کـه امـیر محمد با آن مواجه شد در روزهای آخر حکومت عبدالرحمان دوم واز جانب مستعربان آغاز شده بود؛ روحانیون مسیحی از اینکه جماعت مسیحی آنان تحت تـاثیرفرهنگ مسـلمانان قـرار گـرفته واز آداب و رسـوم مسـلمانان تـقلید مـی‌کردند ،سـخت بـه وحشت افـتادند. آلوارو،یکی از رهبران مسیحی قرطبه رسما"از همکیشان خود انتقاد کرده بود،که آنها رعایت

قوانین مذهبی خودرابه فراموشی سپرده وچندان غرق در فرهنگ مسلمانان شده اندکه زبان لاتین را از یاد برده وخوددرنظم ونثر استاد زبان عربی شده اند.وی این تمایل مردم را نوعی تهدید به حساب می آورد،چراکه حاکی از آن بود که بسیاری ازآنان احتمالا" آمادگی پذیرش دین اسلام راداشتند، و در حقیقت هم چنین اتفاقی رخ می‌داد .بنابراین وی برآن شد که تعدادی از روحانیون کلیسا را وادارکند که به تحریک حساسیت های مذهبی مسیحیان پرداخته وآنهارابه دفاع درمقابل جامعهٔ مسلمانان ترغیب کنند،اسلام رامورد حمله قرار دهندوآشکارا پیامبر (ص) راناسزا گویند.

از میان کسانی که دست به چنین تحریکاتی می‌زدند می‌توان از دو کشیش به نام سان‌سون وسان الوخیو (Eulogio) و شاگردش آلوارو یاد کرد.حکومت اسلامی موظّف بود، کسانی راکه به اسلام توهین وناسزا می گفتند مجازات کند،چراکه درشریعت اسلامی کیفرهایی از جمله اعدام برای عاملان این جرم وضع شده بود. این حکم در عمل در رمضان ـ شوال ۲۳۶ برابر باآوریل ۸۵۰ برای کشیشی به نام پرفکتو و در پی آن برای دیگران به اجرا درآمد ،که کلیسا آنها را شهید خواند . عبدالرحمان دوم برای برخورد با وضعیت موجود روش عاقلانه تری در پیش گرفته بود .اوبدین منظور از روحانیون مسیحی میانه رو کمک گرفت وآنها از هم کیشان خود خواستند که از تحریک مسلمانان دست برداشته ودر کنار آنان با صلح وصمیمیت زندگی کنند.

امیر محمّد همین سیاست میانه روی را در پیش‌گرفت ،وهنوز چند سالی از حکومت وی نگذشته بود که این جنبش دست از فعالیت برداشته ومستعربان زندگی مشترکی را با مسلمانان در پیش گرفتند .

محمد شورش‌های گسترده ساکنان طلیطله را نیز در پیش رو داشت ودر سال ۸۵۴/۲۵۰ وی شخصا" در رأس یک سپاه عظیم به این منطقه حمله کرد.مردم طلیطله از پادشاه اشتوریاس ،اردنیوی اول ، پسر رامیرو درخواست کمک کردند.وی با اعزام ارتشی بزرگ به فرماندهی فردی مطمئن به کمک آنها شتافت .دو لشکر در وادی سلیط در جنوب غربی طلیطله در مقابل هم قرار گرفتند، و نبرد با شکست سخت شورشیان و متحدان آشتوریاسی آنها به پایان رسید. در سال ۸۵۹/۲۴۵ مردم طلیطله بار دیگر دست به شورش زدند و محمد

نیز دگر بار دست به حمله علیه آنان زد و شهر را به محاصره در آورد. وی فرمان داد پل طاقی شکل رودخانه تاجه را ویران کنند و این بقدری مردم طلیطله را به وحشت انداخت که از امیر طلب بخشش کرده تا پایان حکومت وی هرگز دست به شورش نزدند.

وی همچنین ناچار بود که در مقابل موسی بن موسی بن قسی قرار گیرد. او در مرز علیا در منطقه سر قسطه گاه دست به شورش علیه دولت مرکزی می زد وگاه تسلیم دولت می شد (در حقیقت وی در اواخر حکومت عبدالرحمان دوم چون پادشاهی مستقل عمل مـی کرد).در سال ۸۶۰/۲۴۵، بین موسی و دامادش،ازراق بن منتیل، فرمانده وادی حـجاره مـنازعاتی در گرفت؛وی و خانواده‌اش همیشه به امرای قرطبه وفادار بودند ودرنـبردی کـه بـین مـوسی ودامادش درگرفت ،موسی جراحتی برداشت که سرانجام به مرگ او درهمان سال منجر شد. امیر محمد از این خبر بسیار شادمان شد ،هـر چـند پسـران مـوسی ،لب (Lope) ،اسـماعیل وفرتون (Fortun) راه پدررادرپیش گرفتند وهـمانند اوگـاه تسـلیم دولت شـده گـاه سـربه شورش برمی داشتند . محمد چندین لشکر نظامی علیه آنان گسیل داشت که سرانـجام در اواخر حکومت خود موفق شد قدرت آنها را فرو پاشد و اقتدارشان را در هم شکند .

بدون شک مهمترین شورشی که امیر محمد با آن مواجه بود، شورش عبدالرحمان بـن مروان معروف به "جلیقی"در منطقه غربی بود ـ کـه امـروزه ایـالتی است در اسـپانیا بـه نـام استره‌مادورا. (Extremadura) وی تازه در مـارده دست بـه شـورش زده بـود کـه در سـال ۸۶۸/۲۵۴ دستگیر وهمراه با دیگر شورشیان به قرطبه فرستاده شد.رسم بر ایـن بـود کـه بـا مردمی از اینگونه ،رفتاری مسالمت آمیز داشته باشند تا محبتشان را به خود جلب کنند، اما وزیر مغرور و کینه توز محمد ، هاشم بن عبدالعزیز با این اسیر رفتاری خشن و تحقیر آمیز داشت. هنگامی که ابن مروان در سال ۸۷۵/۲۶۱ از زندان گریخت، بار دیگر پـرچـم قـیام را برافراشت، و در حصن حنش (الانیه ؛Alanje)در ۱۵ کیلومتری جنوب مارده پـناه گـرفت. مولدان محلی به او پیوستند و امیر دیگری به نام سعدون سرونباقی که در پرتغال،در شهری که امروز اوپورتو (Oporto=بندر پورتو)نام دارد زندگی می کرد نیز به وی ملحق شد. محمّد خود برای حمله دست بکار شد وآنهارا به محاصره کـامل درآورد، بگـونه‌ای کـه ابـن‌مروان تقاضای سازش کرد و محمّد بعد از پس گرفتن اسیران بااین تسلیم او موافقت کرد. پس از آن

ابن‌مروان راه بطلیوس (=بداخوز؛Badajoz) را در پیش گرفت وبعد از بازسازی شهر با یارانش در آنجا اقامت گزید.اما سال بعد (۸۷۶/۲۶۲)بار دیگر دست به شورش زد و این بار محمد لشکری به فرماندهی هاشم بن عبدالعزیز برای مقابله با وی گسیل داشت ودر کرکی یا کرکو (Alburquerque)نبردی سخت در گرفت که به شکست سپاه محمد ودستگیری هاشم انجامید.

ابن مروان باآلفونسوی سوم (۸۶۶ـ۹۰۹)،پادشاه اشتوریاس ولئون پیمان اتحاد داشت، و بر آن شد که زندانی خود را تحویل پادشاه مسیحی دهد.به این ترتیب،هاشم را به قصر سلطنتی در ابیط بردند ودر آنجا دو سال در اسارت گذراند تا اینکه امیر محمد با پرداخت غرامتی سنگین وی را آزاد ساخت.ابن مروان هنوز دست از شورش نکشیده بود،حتی به همراهی پادشاه مسیحی در لشکرکشی برای انهدام قلعهٔ دوبَل (Adobales)در جنوب بطلیوس در سال ۸۷۷/۲۶۳ شرکت داشت،اما سرانجام از اتحاد با آلفونسو پشیمان شده ، طلب بخشش کرد ودر نیمه دوم حکومت محمد زندگی آرامی را گذراند تااینکه درسال ۸۹۰/۲۷۶در زمان حکومت عبدالله بن محمد درگذشت .

در زمان محمّد ،امیر نشین مسیحی جدیدی به نام ناوار (Navarre =نبره) شکل گرفت که پایتخت آن پامپلونا بود .نخستین خاندانی که برآن حکومت کرد ،خاندان بنی یَنَق (Inigo) بود که غالباً از طریق ازدواج باهمسایگانشان ،بنی قسی ،که برمرز علیا حکمرانی می کردند ،پیمان اتحاد می بستند امّا این قلمرو مسیحی در این هنگام خطر مهمی برای مسلمانان اندلس به شمار نمی رفت .

گفتیم که در زمان ارتباط محمّد با اشتوریاس ،چگونه قدرت این پادشاهی مسیحی رو به فزونی نهاد و بویژه بعد از جلوس آلفونسوی سوم به تخت سلطنتی تهدیدی برای مسلمانان به حساب می آمد . این پادشاه به مدّت ۴۳ سال حکومت کرد که در طی این مدّت ،وی منطقهٔ وسیعی بین درّه دورو ودرّه تاجه را تسخیر کرد وتعداد بیشماری از مستعربان مسیحی را که از اندلس آمده بودند در آن‌جا اسکان داد و پایتخت خود را از ابیط در فراسوی شمال به لئون انتقال داد .ماپیشتر گفتیم که او به اندلس لشکرکشی کرد وقلعهٔ دوبَل در جنوب مارده را تسخیر کرد ، و این واقعه همراه با این حقیقت که وزیر امیر محمّد را به مدت دو سال به زندان

افکند ،حکایت از تغییرات وسیع شرائط دارد. اکنون دیگر برای این امیر نشین مسیحی ایـن امکان وجود داشت که در شرایطی برابر رو در روی اندلس قرار گیرد، و همین خطر جدید و رو به گسترش بود که محمد راواداشت برای کشورش خطوط دفاعی ایجاد کند. بـه هـمین دلیل می‌بینیم که وی زنجیره ای از شهرهای مستحکم در عرض فلات مرکزی (The Mesea Central)ایجاد می‌کند تا از مرزهای اندلس ـ شامل شـهرهای مـرزی مـادرید (مـجریط)، طلمنکه (Talamanca)، قنالش (Canales)و ولموش (Olmos) و قلعه خلیفه (Calatalifa) محافظت کند. این شهرها در منطقه ای واقعند که بعدها ثغر اوسط نامیده شد که بـین وادی حجاره و طلیطله قرار دارد. وی همچنین به تحکیم نظامی مرز عـلیا (سـر قسـطه و مـناطق اطراف آن)و مرز سفلا (مارده و نواحی مجاور تا اقیانوس اطلس) مبادرت ورزید.

سیاست خارجی محمد بر ایجاد روابط دوستی،حتی با دشمنان دیرینه و سنتی مبتنی بود. علاوه بر روابط خوب وی با آل رستم ،حاکمان تاهرت و بنی مدرار، حاکمان سجلماسه در مراکش، تمام همّ او این بود که بااغلبیان افریقیه نیز روابط دوستی برقرار کند، و در حقیقت بین او و پادشاه فرانکها، شارل کچل ، سفرایی دائما در تردّد بودند.

محمد همچنین فرهنگ و آزادی اندیشه راتشویق می‌کرد، چنان که شاهد توجه دائمی او به فقیه ومحدث ،بقی بن مخلد (ف ۸۸۹/۲۷۶)بودیم.وی با کوله باری از روایات و رساله امام شافعی از شرق برگشته بود.واین موضوع فقها را بر آن داشت که مردم را علیه او بشورانند؛ و اگر حمایت امیر از وی نمی‌بود و تشویق او برای انتشار کتابش صورت نمی‌گرفت،آنها بقی را به قتل رسانده بودند.در دوران حکومت وی ما همچنین شاهد ظهور محققان بـرجسـته‌ای چون عباس بن فـرناس (ف ۸۸۷/۲۷۴)هستیم که طبیب ،مخترع، منجم ،موسیقی دان و شاعر ، و نخستین فردی بود که سعی کردآرزوی پرواز را عملی سازد.

۶ ـ ۳ ـ منذرو عبداللّه بن محمّد (۲۷۳ ـ ۸۸۶/۳۰۰ ـ ۹۱۲)

امیر منذر دو سال بر اندلس حکومت کرد. سپس برادرش، عـبدالله، کـه حکـومت وی بیست وپنج سال به درازا کشید جا نشین او شد. مهمترین مسئله‌ای که در این دوران قابل ذکر است ، این است که شرایط وخیم سالهای پایانی حکومت محمّد،اکنون در طول حکومت دو پسرش،بشدت وخیم‌تر شد. ریشه این مشکل دراین بـودکه سـیاست انـعطاف پـذیر زمـان

عبدالرحمان دوم جای خود رابه شیوه تند وخشن در زمان حکومت محمد داد. (این سیاست برخاسته از کوته بینی وزیر او، هاشم بن عبدالعزیز بود)، و دولت مرکزی قرطبه این سیاست تند وخشن را با شدّت تمام بر دیگر مناطق اندلس تحمیل می‌کرد. علاوه برایـن، فـعالیتهای نظامی گسترده علیه شورشهای درون مرزی ودفع تهاجمات مسیحیان از بیرون مرزها باعث کاهش درآمدهای دولتی ودر نتیجه سبب افزایش میزان مالیات وفشار بر مردم شد.ایـن بـه نوبه خود در افزایش شورشهای داخلی وجنبشهای اعتراض‌آمـیز مـؤثربود.ایـن احـزاب و جنبشها، با درک این حقیقت که دولت مرکزی در جلوگیری از بی‌نظمی‌های حاصله ناتوان است وباتوجه به اینکه احزاب برخاسته از قومیتهای مختلفی بودند، بدون تـوجه بـه دولت مرکزی به مشاجره ونزاع با یکدیگر برمی خاستند.به این ترتیب، دولت قـرطبه نـه تـنها بـا شورشها وجنبشهای اعتراض آمیز بلکه با زنجیره ای از جنگهای داخلی در میان خود ساکنان روبرو بود.

طولانی ترین وخطرناکترین شورشی که بوقوع پیوست،شورشی بودکه عمربن حفصون ، رهبر مولّدان در منطقه مـالقه و کـوههای رنـده (Ronda)آغـاز کـرد.شـورش وی از سـال ۸۷۹/۲۶۲ آغـاز شـد و تـا ۹۱۸/۳۰۵ یـعنی در زمـان پـناه گـرفتن وی در قـلعه بُـبُشتِر (Boabastro)حدودچهل سال‌به درازا کشید. در ۸۸۳/۲۷۰ هاشم‌بن عبدالعزیزِوزیر به قصد محاصره ببشتر فرماندهی لشکری را به عهده گرفت، و با ابن حفصون به مصالحه رسید. در حقیقت وی را از قلعه بیرون کشیده وبا خود به قرطبه برد.ابن حفصون در سپاه امیر بسـیار فعّال بود ، و با شجاعت بی‌نظیر در تهاجم علیه البه به فرماندهی محمّد شرکت کرد.امّـا بـار دیگر وی بدلیل بدرفتاری هاشم ودستیارانش نسبت به اوبه صف ناراضیان پیوست و درست همان کاری که ابن مروان جلیقی پیش از این انجام داده بود ،وی نیز از قرطبه گریخت و بـه بُبُشتر بازگشت .درآنجا مولدان به او پیوسته نوعی جنگ چریکی را آغـاز ، و در طـی آن راه منتهی به قرطبه را قطع کردند .منذر برای سرکوبی شورش ابن حفصون چندین بـار لشکـر کشی کرد ،امّا فایده ای در برنداشت .در حقیقت خود در جریان محاصرهٔ بُبُشتر به بـیماری مبتلا شده، جان خود را از دست داد.در این لشکرکشی برادرش ، عبدالله ،نیز وی راهمراهی می کرد؛ عبدالله ناچار شد به محاصره پایان دهد تا بتواند پیکر برادرش را به قرطبه برگرداند.

در طول حکومت عبدالله، دامنهٔ قیام ابن حفصون، با حمایت‌های مولّدان اندلس گسترش یافت. در سال ۸۹۰/۲۷۷ قلعه پلای (Poley) در ۵۰ کیلومتری جنوب غربی قرطبه به تصرف ابـن حـفصون در آمـد. وی بـه حـدّی تـهوّر یـافت کـه چـندین بـار بـه دشـتهای قـنبانیه (La Campina) حمله کرد و پایتخت را به محاصره در آورد. اما امیر عبدالله، با حمایت دو تن از فرماندهان قدرتمند خود شکست سختی بر او وارد کرد، این دو تن عبارت بودند از عبدالملک بن عبدالله بن امیه و عبیدالله بن ابی عبده؛ در سال ۸۹۱/۲۷۸ لشکر امیر توانست پلای را به تصرف خود درآورد. در ۸۹۹/۲۸۶، ابن حفصون رسما از اسلام دست کشید و به دین مسیحیت در آمد که خود باعث شد بسیاری از طرفداران مسلمانان او از وی جدا شوند و از همینجا بود که قدرت وی به تدریج رو بـه افـول گـذاشت، هـر چـند تـا مـرگ عـبدالله همواره خاری در چشم حکومت بود.

جنبشهای آشوب طلبی و فتنه به دیگر بخشهای اندلس نیز راه یافت. در ناحیهٔ البیره، برای مثال، بین مولّدان و اعراب منازعاتی بروز کرد و اعراب را سَواربن حمدون و نیز شاعری به نام سعیدبن جودی رهبری می‌کردند؛ هر دو تن از کسانی بودند که گاه علیه عبدالله مـوضع می‌گرفتند و گاه تسلیم وی می‌شدند. در اشبیلیه نیز که دو خاندان عرب یعنی بـنی خـلدون (اجداد مورخ مشهور، ابن خلدون) و بنی‌حجّاج، قدرت را در دست داشتند، بین مـولدان و اعراب منازعاتی وجود داشت. در این منازعه اعراب پیروز شدند، اما ابراهیم بـن حـجاج، اشبیلیه و مناطق اطراف آن را به امارتی نیمه مستقل تبدیل کرد.

بسیاری از شورشیان رده پایین از میان رهبران مولدان، نقاط مختلفی را در اختیار گرفتند و امیرنشینهای نیمه مستقلی تشکیل دادند: عبیدالله بن امیة بن شالیه در شمنتان (Somontin) در منطقه جیان؛ سعیدبن مستنّه در باغه (Priego)؛ خیربن شاکر در شوذر (Jodar) سـعیدبن هذیل در مُنت‌لیون (Monleon) نزدیک جیّان؛ دیَسَم بن اسحاق در مرسیه و لورقه (Lorca)، عبد الملک بن عبدالجواد در باجه و میرتله (Mertola) در پرتغال؛ و سرانجام بکربن یحیی در شَنتَمریّهٔ غرب (با نام امروزی فارو (Faro) در جنوب پرتغال).

شورشیان بربر حکومت شهرها را به دست گرفتند که از میان آنان، بنی‌ذی‌النون بود کـه ملوک طلیطله در دوران ملوک الطوائفی از همین خاندان بودند. آنها خود از بربرهای قـبیله

هواره بودند که بر شـهرهای اقـلیش (Ucles)و وبـذه (Hluete)در مـنطقه قـونقه (کـونکه؛ Cuenca)حکومت می‌کردند. برخی از شورشیان ردۀ پایین بربرنیز در بعضی از قـلعه هـای نظامی در جنوب و غرب، خود را مستقل اعلام کردند.

سرزمینهای مرزی وضعیت بهتری نداشتند .در مرز علیا، پسران مـوسی بـن مـوسی‌بن قَسَوی، شهرها را بین خود تقسیم کردند، هر چند قدرت آنها نخست بدلیل منازعات داخلی و بعدها بدلیل ظهور خاندان عرب رقیب یعنی بنی تجیب روبه ضعف گذاشت ،بـنی‌تجیب بعد ها سر قسطه و مناطق اطراف را به تصرف خود در آوردند.در مرز غربی ، خانواده هـای مولدان و بربرهاحکومت بر مناطقی را که شامل مارده،بطلیوس و مناطق اطراف مـی‌شد در دست داشتند.

بد نیست در اینجا از شورشی که احمدبن معاویه ،معروف به ابن القط (المهدی)از خاندان اموی آغاز کرد ذکری به میان‌آید . وی (ظاهرا تحت تاثیر تبلیغات شیعه) فراخوانی جهاد در اسلام را اعلام داشت.رهبر روحانی در این فراخوان، شخصیت نیمه افسانه ای به نام ابو علی سـرّاج بـود. ابـن‌القـطّ و سـرّاج تـوانسـتند هـزاران بـربر را کـه در فـحص البـلوط (los Perdroches)در شمال غـربی قـرطبه ودر جـبل البـرانس (مـعدن) (Sierra de Almaden) زندگی می‌کردند ،به طرف خود جلب کنند،این بربرها از قبایل نفزه و کتامه بودند که در وادی آنه (Guadiana)زندگی می‌کردند.این انقلاب علیه حکومت قرطبه صورت نمی‌گرفت بلکه بیشتر جهادی بود علیه مسیحیان. ابن القط به همراهـی ابـوعلی سـراج در رأس یک نـیروی ۶۰۰۰۰ نفری عازم شهر سموره (Zamora)در سواحل رود دورو شد ، شهری که آلفونسوی سوم در سال ۸۹۳/۲۸۰ برای استفاده از آن به عنوان پایگاهی برای نفوذش به سمت جنوب ، آن را بازسازی کرده بود.نبرد سختی در نزدیکی دیواره‌های شهر سموره در رجب ۲۸۸ برابر با ژوئیه ۹۰۱ درگرفت که به مرگ ابن القط المهدی و شکست سخت همراهان وی انجامید.

همۀ این حوادث بیانگر از هم پاشیدگی امارت در زمان عبدالله بن محمّد بود .درحقیقت اگر استقامت وپایداری عبدالله برای حفظ حقوق مشروع خود نبود واگر فرماندهانی چون ابوالعباس احمد بن ابی عبده برادرزادۀ عـبیداللـه‌بن مـحمّد و بـدربن احـمد نـبودند،کـه از خودشجاعت بی نظیر ،تاکتیکهای ماهرانۀنظامی واز خود گذشتگی وفادارانه نشـان دهـند،

حکومت اموی بکلّی زایل می‌شد. شاید بهترین اقدام امیر عبدالله انتصاب نوۀخود ،عبدالرحمان بن محمّد به جانشینی خودبود. محمّد پدر عبدالرحمان، به شکل غم‌انگیزی کشته شده بود: وی به عنوان وارث سلطنت مورد رشک برادرش مطرّف قرار گرفت و مطرف او را در ۸۹۱/۲۷۸به قتل رساند. امیر از این جنایت چشم پوشید، اما بعدها در سال ۸۹۵/۲۸۲ هنگامی که مطرّف ،فرماندهی به نام عبدالملک‌بن امیّه را که همراه او عازم اشبیلیه بود به قتل رسانید، امیر فرمان قتل مطرّف را صادر کرد. به نظر می رسد که علاقه امیر به پسر بزرگترش، محمّد باعث شد که تمام توجهش را به فرزند او ، عبدالرحمان، معطوف دارد.به گونه ای که نگهداری و تربیت عبدالرحمان راخود برعهده گرفته ، او را برای جانشینی خویش آماده کرد.

عجیب اینکه ،وقتی عبد الرحمان ،به دنبال مرگ پدر بزرگش در اوّل ربیع الاول ۲۹۹ برابر با۱۶اکتبر ۹۱۲ به حکومت رسید با وجود آنکه وی دراین زمان تنها۲۱ سال بیشتر نداشت وچندین عمو و دیگر اعضای نزدیک خانواده او در قید حیات بودند، با هیچ‌گونه مخالفتی از سوی خاندان خود مواجه نشد. وی وارث حکومتی با مشکلات فراوان بود؛ حکومتی که به دلیل نارضایتی‌ها و اختلافات و شورشها چندپاره شده وخزانۀ آن تقریبا″تهی بود .بااین حال امیر جوان بااستقامت ومهارت وصف ناپذیری آن را هدایت کرد و از همان ابتدا تصمیم گرفت با توانی خستگی ناپذیروحدت ویکپارچگی رابه حکومت بازگرداند.

درست از همان آغاز،عبدالرحمان نقشه‌هایی در سر می‌پروراند تا به هدف مزبور جامۀعمل بپوشاند . هنوز سال ۹۱۲/۳۰۰ به پایان نرسیده بود که وی براستجه (Ecija) ،نزدیکترین شهر از شهرهای شورشی به قرطبه تسلط یافت و به‌دنبال آن قلاع مستحکم جیان ،البیره ومالقه نیز تسلیم شدند. آنگاه درسالهای بعد ،به تسخیر دژهای ابن حفصون در اطراف پایگاه وی (بُبُشتر) مبادرت کرد واشبیلیه بار دیگر تسلیم وی شد. کمی بعد از آن ، در اول ربیع الاول ۳۰۵ برابر با سپتامبر ۹۱۷ رهبر مولدان شورشی با مرگ طبیعی از میان رفت و این نشان از پایان قریب الوقوع شورش داشت ، چراکه پسران ابن حفصون برای تداوم فرماندهی و هدایت آن توانائی چندانی نداشتند؛ در سال ۹۲۸/۳۱۵، فرماندهان عبدالرحمان ببشتر، آخرین پایگاه ابن حفصون را تسخیر کردند.شورشیان کوچکتر نیز یکی پس از دیگری سقوط کردند. در همین زمان عبدالرحمان گروههای نظامی را برای مهار شورشیان

در مناطق شرقی و غربی ، چه با توسل به زور نظامی یا با قرارداد صلح ،بدانسو روانه کرد و بین سالهای ۹۲۹/۳۱۷ و ۹۳۲/۳۲۰ ، سرزمینهای مرزی نیز بدنبال تسلیم طلیطله و بطلیوس در مرز علیا کاملا به تصرف در آمد.

مع ذلک این اقدامات، عبدالرحمان را از دفاع از مرزهایش بااسپانیای مسیحی بازداشت. پادشاه اشتوریاس ولئون ، اردنیوی دوم، که در ۹۱۴ بر تخت سلطنت جلوس کرد اعزام گروههای نظامی ویرانگر علیه شهر یابره در پرتغال امروزی را افزایش داد و در ۹۱۵/۳۰۲ به قلعه حنش حمله کرد. به همین دلیل عبدالرحمان تهاجمی تلافی جویانه به فرماندهی ابوالعباس‌بن ابی عبده را تدارک دید. در این تهاجم که علیه قلمرو لئون صورت گرفت،چندین دژ نظامی نیز به تصرف در آمد.پس از آن در۹۱۸/۳۰۶، سپاهیان وی بار دیگر دست به حمله علیه لئون زدند و شکست سختی بر اردنیو وارد کردند. در ۹۲۰/۳۰۸، امیر اموی ،خود فرماندهی لشکری را برای حمله به لئون برعهده گرفت وبسیاری از قلعه‌های نظامی را ویران کرد،پس از آن سپاه مذکور به سوی قلمرو پادشاهی ناوار (نبّره)حرکت کرد، سانچو گارسزاول پادشاه این سرزمین قبلاً به مرز علیا حمله کرده بود. در این نبرد، سانچو و متحدان لئونی وی سختی خوردند که به شکست غزوه مویش (the defeat of Valdejunqura) معروف شد. در ۹۲۴/۳۱۲ عبدالرحمان خود نبردی، مشهوربه غزوه بنبلونه ، را فرماندهی می کردکه در آن وی به خاک ناوار حمله کرد و شاه سانچورابه سختی شکست داد، آنگاه وارد پایتخت آن بنبلونه شد و دیوارهای آن را ویران کرد. این لشکر کشی هاچنان ترس ووحشتی دردل مردم لئون و ناوار ایجاد کرد که آنها تا هفت سال جرأت نمی‌کردند پا به خاک سرزمینهای مرزی مسلمانان بگذارند.

به این ترتیب بعد از یک دوره گسیختگی و از هم پاشیدگی که سی‌سال به درازا کشید، عبدالرحمان توانست بار دیگر ظرف پانزده سال ، وحدت و یکپارچگی را به کشور بازگرداند و اعتباری دوباره برای امیرنشین نه‌تنها در چشم مردم که در چشم مسیحیان آن سوی مرزها نیز کسب کند. در همین سالها بود که اخبار مربوط به سقوط خلافت عباسی از بغداد واصل شد. در بغداد خلفای عباسی فقط آلت دست وزرا، فرماندهان نظامی و زنان دربار شده بودند و اکنون قدرت آنها، فقط شکلی ظاهری داشت. علاوه بر این در سال ۹۰۹/۲۹۷ ، سه سال

پیش از آنکه عبدالرحمان به قدرت دست یابد، خلافت بنی‌عبید فـاطمی در قـیروان اعـلام موجودیت کرده بود؛ یعنی بعد از آنکه عبیدالله مهدی حکومت اغلبیان را سرنگون کرد، این پیروزی فاطمیان نخستین خلافت شیعه در اسلام قلمداد می‌شود. از آن پس، عبدالرحمان بر آن شد که خود را خلیفه و امیرالمؤمنین بنامد و به این ترتیب اندلس وارد مرحله جدیدی از تاریخ خود شد.

۴ـ عصر خلافت (۳۱۶ـ۹۲۹/۴۲۲ـ۱۰۳۱)

مقدمه

حکـومت عـبدالرّحـمان بـن مـحمّد بـن عـبداللّـه، بـنابر تـقویم هـجری قـمری (۳۰۰ـ۹۱۲/۳۵۰ـ۹۶۱) پنجاه سال تمام به درازا کشید، که خود می‌توانـد بـه دو دوره اصـلی تقسیم شود: شانزده سال نخست تا پایان امارت مستقل و بقیه حکومت وی که در عصر تازهٔ خلافت سپری شد. دیدیم که چگونه امیر جوان موفق شد وحدت سیاسی را بـار دیگـر بـه قلمرو خود برگرداند، از مرزهایش علیه دشمنان دفاع کند و توجه و احترام همه را نسبت به حکومتش جلب کند. مـلتش از او بـه عـنوان یک قـهرمان مـلی کـه آنـها را از اخـتلافات و درگیری‌ها، بی‌نظمی‌ها و ویرانیهایی که بر آنها تحمیل شده بود نجات داد یاد می‌کردند. در حقیقت وی انسانی فوق‌العاده و دولت‌مردی بلند مرتبه بود.

بدون شک، نخستین ظهور خـلافت شـیعه در ایـن بـرهه از تـاریخ در شـمال آفـریقا، عبدالرحمان را ترغیب کرد خود را خلیفه بخواند. این خلافت شـیعه مـبارزه‌طلبی بـود در مقابل مسلمانان اهل سنت که تا آن زمان در خلافت عباسی تجلّی یـافته بـود. امـا مـوقعیت خلافت عباسی اکنون دیگر به شکل غم‌انگیزی متزلزل شده بود و تنها سمبل قدرت که در دست خلیفه باقی ماند برقراری مراسم نماز جمعه در ایالات مختلف امپراتوری اسلام به نام وی و نیز ضرب سکّه به نام او بود. وقتی عبدالرحمان بن محمد، اندلس را به پایگاه محکم و مهم قدرت تبدیل کرد، در خود این شایستگی را یافت که خود را سخنگوی اهل سنت بنامد، درست در مقابل بنی‌عبید فاطمی که از سـوی مـردمانشان در افـریفیه و دیگـر کشـورهای آفریقای شمال‌غربی مورد تـنفر بـودند. اکـثریت غـالب در آفـریقای شـمالی، چـون خـود

اندلسی‌ها به آداب و مراسم سنتی اجداد خود بویژه به مکتب امام مالک وفادار بودند.

عبدالرحمان، طی یک خطبه مشهور که در ذیقعده ۳۱۶ هجری قمری و اوایل ژانویه ۹۲۹ میلادی انتشار یافت، خود را خلیفه و امیرالمؤمنین خواند. این خطبه از بالای منابر مساجد اندلس در جمعهٔ اواسط ذیحجه ۳۱۶ برابر با ۱۶ ژانویه ۹۲۹ به نام وی خوانده شد و به او عنوان خلیفه ناصر لدین‌اللّه داده شد. در حالی که عصر خلافت در اندلس یک قرن کامل به درازا کشید یعنی تا سال ۱۰۳۱/۴۲۲. در عمل می‌توان این مدت را به سه دوره تقسیم کرد: دوره‌ای از خلافت اصلی، شامل خلفایی که بطور کامل قدرت را در دست داشتند، چون حکومت عبدالرحمان و نیز حکومت پسرش حکم مستنصر (۳۱۶ـ۹۲۹/۳۶۶ـ۹۷۶)، عصر پیشکاران عامری (۳۶۶ـ ۹۷۶/۳۹۹ ـ۱۰۰۸) و عصر شورش بربرها (۳۹۹ ـ ۱۰۰۸/۴۲۲ ـ ۱۰۳۱).

۱ ـ ۴ ـ دوره آغازین

۱ ـ۱ ـ ۴ ـ خلافت ناصر

عبدالرحمان ناصر که عنوان «خلیفه» را بر خود گذاشته بود، اکنون دیگر می‌بایست، موقعیت جدیدش را به مردم بقبولاند، یعنی فردی که مدافع حریم اسلام باشد، و به همین دلیل مواجهه نظامی علیه قلمروهای پادشاهی و امیرنشین‌های مسیحی در شمال را ادامه داد. قوی‌ترین دولت مسیحی پادشاهی لئون بود، اما در اینجا نیز بخت با عبدالرحمان یار بود، چرا که با مرگ اردونیوی دوم پادشاه جسور لئون در ۹۲۴، بین دو پسر او یعنی آلفونسوی چهارم مشهور به عابد و برادرش رامیروی دوم جنگ داخلی در گرفت، که سرانجام با پیروزی رامیرو و جلوس او بر تخت سلطنت در ۹۳۲ این جنگ پایان یافت. وی پادشاهی بدکنش و متکبر بود و حکومت خود را با از حدقه در آوردن چشمهای برادرش آلفونسو و عموهایش آغاز کرد، اما در مواجهه با ناصر شجاعت خود را نیز ثابت کرد، هر چند ناصر شکستهای پی‌درپی بر او وارد می‌آورد که بزرگترین آن در نبردی به نام وخشمه (Osma) در ۹۳۴/۳۲۲ اتفاق افتاد. به رغم شکست ناصر برای اولین‌بار، در جنگ خندق در ۹۳۹/۳۲۷، سپاهیان قرطبه تا مرگ رامیرو در ۹۵۰، دائماً به پادشاهی لئون حمله می‌کردند.

و اما پادشاهی ناوار که حاکم آن سانچوی اول در ۹۲۶ درگذشت و پسر جوان وی گارسیای اول جانشین پدر شد، وی تا آن زمان هنوز تحت سرپرستی مادرش تیودا (طوطه Tuta) قرار داشت. این پادشاهی خطر بزرگی برای قرطبه محسوب نمی‌شد. به دنبال حمله به وخشمه در ۹۳۴/۳۲۲ و ظهور ناصر در مرز علیا، تیودا (طوطه) تمایل داشت که با وی صلح کند و بدین‌منظور به اردوگاه ناصر در قلهُرّه (Calahorra) رفت و در همانجا پیمان متارکه جنگ با وی امضاء کرد، هر چند خود او در سال ۹۳۸/۳۲۶ آن را نقض کرد. سپاهیان ناصر، پس از آن به بنبلونه حمله کردند و چندین قلعه نظامی آن را اشغال کردند پس از آن ناوار آرام بود ـ در حقیقت می‌بینیم که تیودا (طوطه)، پسرش گارسیا و نوه‌اش سانچو (مشهور به سانچو فربه که به سبب مَرَضی به چاقی مفرط دچار شده بود) در ۹۵۸/۳۴۷ راهی قرطبه شدند تا صلح‌نامه‌ای را به امضاء برسانند و نیز به درمان سانچو بپردازند. ناصر با مسألهٔ دوم موافقت کرد و به پزشکان خود فرمان داد شاهزاده فربه را معالجه کنند و وی سرانجام از آن مرض شفا یافت.

دوران حکومت ناصر شاهد ایجاد ایالتی به نام قومسیه یا امیرنشینی مسیحی بود، که هر چند کوچک و کم اهمیت بود ولی در غلبه بر مسلمانان ساکن در امیرنشین قشتاله (Castile) نقش مهمی داشت، قشتاله منطقه‌ای است که اعراب آن را «قلاع» نامیدند، که ترجمه تحت‌اللفظی واژهٔ اسپانیایی است. این منطقه بخشی کوهستانی شرق پادشاهی اشتوریاس و لئون را در بر می‌گرفت. نخستین فردی که بر این منطقه حکومت می‌کرد، و عنوان کنت (قومس) را داشت فرنان گوانزالز Fernan Gonzalez (۹۲۳ـ۹۷۰) بود، که نام وی در یک اثر حماسی مشهور اسپانیایی برای همیشه زنده ماند. وی سیاستمداری مکّار بود، و از منازعه بین دو پادشاهی لئون و ناوار برای توسعه خاک خود سود برد و موفق شد که پس از مرگ رامیرو در ۹۵۰ قلمرو خود را از لئون مستقل سازد. ناصر چندین بار علیه او لشکرکشی کرد، که از میان آنها تهاجم به وخشمه همان‌طورکه قبلاً ذکر شد از همه مهمتر بود، و مسلمانان بسیاری از شهرها و دژهای نظامی او را تصرف کردند. او سپس در اتّحادی مسیحی شرکت کرد که ناصر را در نبرد خندق شکست دادند، اما در پیمان صلح میان ناصر و دو پادشاه پنپلونه و لئون در ۹۴۱/۳۲۹ نیز حضور داشت. دریانوردان ناصر در سال ۹۳۵/۳۲۳ به امیرنشین

فرانکها ـ قطلونیه (Catalinia) نیز حمله کردند. در سال ۹۴۰/۳۲۸ بین ناصر و سونیر (Sunyer) ، کنت بارسلونا یا بَرشلوُنه ۹۱۴ـ۹۴۵ پیمان صلح به امضاء رسید، در حقیقت کنت، بیشتر دوران حکومتش را با خلافت قرطبه در صلح بسر برد.

صرف نظر از تمام جنگها و معاهداتی که بین ناصر و پادشاهان مسیحی مناطق مجاور در اسپانیا انجام گرفت، نقش سیاست پایتخت خلافت در قرطبه تحکیم یافت، ضمن آن که خلافت اموی رهبری خود را بر کل جزیره حفظ می‌کرد. به این ترتیب اندلس مسلمان اکنون به عنوان بزرگترین و پیشرفته‌ترین قدرت در کل اروپا مطرح بود، و این سبب شد که پادشاهان اروپایی آن سوی کوههای پیرنه درصدد جلب عنایت این دولت برآیند و سفرای زیادی از سوی امپراتور روم شرقی کنستانتین در سال ۹۴۹/۳۳۸ و سپس از سوی اوتو، پادشاه اسلاوها و ژرمنها و سایر پادشاهان عازم اندلس شدند.

دوران حکومت عبدالرحمان همزمان بود با توسعه قلمرو شیعیان عبیدی در افریقای شمالی بعد از تاسیس حکومتشان در قیروان در ۹۰۹/۲۹۷. نخستین امام ، عبیدالله و دیگر رهبران پس از او ، سخت به دنبال آن بودند که بر آندلس استیلا یابند، چرا که آنها از ثروت و دارایی‌های طبیعی آن بسیار شنیده بودند و همین مسأله به نبردی سخت بین دو دولت منجر شد که در آن ناصر برتری قدرت خود را بخصوص با اشغال بندر سبته در ۹۳۱/۳۱۹ به اثبات رساند. اکنون ناصر سیاستی در پیش گرفت که هدف آن تسلط بر بخش بزرگی از افریقای شمالی بود. بدین‌منظور از عوامل خود در میان مخالفان شیعیان کمک گرفت، گر چه وی نتوانست هیچگونه اقتدار چشمگیری بر مراکش تحمیل کند، دست کم موفق شد که جنگ با شیعیان فاطمی را به خانه خودشان در افریقای شمالی بکشاند.

فعالیتهای سیاسی و نظامی، عبدالرحمان ناصر را از توجه به ساختمان‌سازی و علاقه وافر به فرهنگ و فعالیت‌های فکری و علمی باز نداشت. کافی است در اینجا به بنای چند قصر حکومتی در قرطبه اشاره کنیم، و یا به شهر باشکوه مدینةالزهرا در شمال غربی پایتخت که ویرانه‌های آن هنوز گواه معماری باشکوه اندلس و وسعت ثروت و توان اقتصادی بیش از حد خلافت است. ناصر ملاقات کنندگان و سفرای تازه وارد را مطابق با مراسم و تشریفات پیچیده و پرهیمنه و شکوهمند در اینجا می‌پذیرفت. باید گفت که وی بر بنای مسجد جامع

قرطبه نیز افزود به گونه‌ای که اندازه آن به دو برابر رسید و مناره‌ای برای آن ساخت و محراب آن را بازسازی کرد، به شکلی که هنوز هم از آثار هنری اندلس به شمار می‌رود.

توجه و علاقه او به فرهنگ در تعداد بیشمار پژوهشگران در رشته‌های مختلف علمی بخوبی هویداست که در زمان حکومت وی رشد نمایانی داشت. در حقیقت، پسر و وارث وی یعنی حکم مستنصر در سمت وزیر فرهنگ و علوم انجام وظیفه می‌کرد. کتاب «العقد الفرید» نوشتهٔ ابن عبدربّه (ف ۹۴۰/۳۲۸) که در اوایل حکومت ناصر نوشته شد هنوز یکی از منابع اصلی فرهنگ عربی به حساب می‌آید، و ناصر در سال ۹۴۲/۳۳۰ لغوی برجسته، ابوعلی قالی را به کشورش دعوت کرد و وجود او باعث شد تا زبان و صرف و نحو عربی بار دیگر در اندلس جلوه خاصی پیدا کند. گروهی از فقها، نویسندگان، شعرا و طبیبان همواره در دربار ناصر حضور داشتند. معروف است که وقتی امپراتور بیزانس (روم شرقی) فرستاده‌ای نزد وی فرستاد، کتاب دیسقوریدس در زمینه گیاهان دارویی را به ناصر هدیه کرد و بعد به دستور وی آن را به عربی ترجمه کردند.*

در یک جمله باید گفت که می‌توان حکومت عبدالرحمان ناصر را در تاریخ اندلس، درخشانترین حکومت در هر زمینه‌ای به حساب آورد. در حقیقت اگر شرایط بغایت نامساعدی را که ناصر در آن شرایط به حکومت رسید مورد ارزیابی قرار دهیم و با آنچه او بعد از آن انجام داد مقایسه کنیم اغراق نخواهد بود اگر گفته شود که وی یکی از بزرگترین حاکمانی بوده که تاریخ اسپانیا به خود دیده است.

۲ ـ ۱ ـ ۴ ـ حکم مستنصر (۳۵۰ـ۹۶۱/۳۶۶ـ۹۷۶)

خلافت حکم مستنصر بالله (رمضان ۳۵۰ برابر با اکتبر ۹۶۱ تا صفر ۳۶۶ برابر با سپتامبر ۹۷۶) عصر نوینی را که پدرش آغاز کرده بود، به اوج شکوفایی رساند. وی که وارث حکومتی مقتدر، ثروتمند و آرام بود، همان سیاستی را در پیش گرفت که پدرش پیشتر رقم

---

* کتاب دیسقوریدس در بغداد به عهد جعفر متوکل عباسی ترجمه شد و مترجم آن از زبان یونانی به عربی اصطفن بن بسیل بوده است و این کتاب را حنین بن اسحق تصفح و تصحیح کرد. در سال ۳۴۰ راهبی به نام نقولا به یاری چند تن از طبیبان به فرمان عبدالرحمان محمد ناصر در قرطبه آن را تصحیح کرد. برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به: دکتر ذبیح الله صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، ص ۳۵۶. م.

زده بود، چه در مسائل داخلی و چه در مسائل برون‌مرزی. وی بـه مـرزهای کشـور تـوجه ویژه‌ای داشت و به همین دلیل فرماندهان نظامی لایقی را در مناطق مرزی گماشت.

سانچوی اول (معروف به فربه) پسر رامیروی دوم جانشین برادرش اردونیوی سوم شد و در ۹۵۵ به پادشاهی لئون رسیده بود، اما پسرعموی وی اردونـیوی چـهارم (مـعروف بـه بدکنش) در ۹۵۸ وی را برکنار کرد. پیشتر دیدیم که چگونه سانچو به همراهی مادر بزرگش، نایب‌السلطنه ناوار، با سفر به قرطبه بیماری‌اش را مداوا کرد. در همانجا بود که ناصر قول داد وی را بار دیگر به سلطنت برگرداند و موفق بدینکار نیز شد، هر چند بـه ازای ایـن خـدمت ناصر از او خواست ده قلعه نظامی در مرزهای بین دو کشور را به وی واگذار کند.

پیش از اجرای این تعهد ناصر درگذشت و لذا سانچو انجام وعـده‌اش را بـه دفع‌الوقت می‌گذراند. اردونیوی چهارم، بعد از طرد از حکومت به شهر برغش (Burgos) فـرارکـرد، اما کنت قشتاله، فرنان گونزالز، وی را دستگیر و روانه مدینه سالم (Medinaceli) کرد. ایـن شهر مرکز فرماندهی کل به اصطلاح ″مرزمیانی″ بود. غالب ناصری، فرمانده این خطهٔ مرزی، وی رابه قرطبه فرستاد. درصفر ۳۵۱ برابر باآوریل ۹۶۲، اردونـیو تسـلیم بـی‌چون وچـرای خودرادرملاقات باحَکَم مستنصر اعلام کرد، وحکم وعده داد که وی رابار دیگر به حکومت لئون برگرداند تابدینطریق دشمنش را نیز مجازات کرده باشد. وقتی سانچو ازجریان مـطلع شد، به وحشت افتاد وبلافاصله فرستاده‌ای نزد حکم اعزام داشت تـااطـاعت کـامل خـود و آمادگی‌اش رابرای اجرای شرایط پیشین درمورد تسلیم قلعه‌های نظامی درمرزها اعلام کند اما اردونیوی چهارم دراین زمان در قرطبه درگذشت وسانچو باردیگر از انجام وعده‌هایش سرباز زد وباکنت قشتاله، پادشاه ناوار وکنت برشلونه پیمان بست تا علیه خاک مسـلمانان دست به حمله زنند. در مقابل این اتحاد مسیحی بین چهار دولت، حَکَم مستنصر برآن شد تا علیه همه آنان اعلان جنگ دهد، ودر تابستان ۹۶۳/۳۵۱ شـخصاً فـرماندهی سـپاهی عـظیم رابرعهده گرفت وقلعهٔ نظامی غُرماج (Gormaz) برکناره رود دورو، سپس اتنشه (Atienza) را یکی پس از دیگری گشود. یحیی بن محمد تجیبی، حاکم سرقسطه به سوی ناوار پیشروی کرد وگارسیای اول راشکست داد. از جبهه دیگر نیز درهمین هنگام غالب فرمانده جبهه به خاک اوحمله کرد و قلعهٔ قَلَهُرّه را متصرّف شد، وآن رابازسازی وتبدیل به پادگان نظامی کرد.

به این ترتیب حکم به همسایگانش درسی فراموش ناشدنی داد.

دراین زمان ، بخت بزرگی باحکم یارشد ، چراکـه سـانچوی اول پـادشاه لئـون در ۹۶۵ ازدنیارفت و پسر سه سالهٔ وی به نام رامیروی سوم جانشین وی شد . ازایـن پس لئـون بـین کشورهای درحال جنگ تقسیم شد. درهمین زمان جـلیقیه و اشـتوریاس تـحت اسـتیلای نورمن ها بودند، و در این هنگام ،پیروزی های حَکَم حامیان فرنان گونزالزرا کاملاپراکـنده ساخت وگونزالزکه فرتوت وضعیف بود در سال ۹۷۰ درگذشت . درهمان سـال گـارسیای اول،پادشاه ناوارنیزازدنیارفت وپسرش سانچو آبارکای دوم (Sancho II Abarca) جانشین وی شد.باتوجه به افول کلی موقعیت قلمروهای پادشاهی مسیحی دراسـپانیا، دیگـر کسـی جرأت نبرد مسلحانه علیه مستنصر را نداشت . می‌بینیم که این شاهان و امـیران مسـیحی در سالهای بین ۹۷۰/۳۵۹ و ۹۷۴/۳۶۳ روانه قرطبه شدندتااطاعت خودرانسبت به خلیفه اعلام کنند.نخستین فردازاین گروه، بورِل (Borrel) کنت بـرشلونه بـود،پس ازاوسـانچو،پـادشاه ناوار، سپس گارسیافرناندز، کنت قشتاله که جانشین پدرش شده بود وکنت‌ها و شاهزادگان کوچکتر از دیگر نقاط.فرستادگانی نیزازفواصل دورترازروپابه قرطبه اعزام شدند؛ از جـمله درجمادی الاول ۳۶۱ / مـارس ۹۷۲ ازجـانب یـوحنا زیـمسکس (Johannes Tzimisces) امپراتور روم شرقی، نماینده ای به قرطبه آمد ونیزنامه ای ازاوتوی دوم امپراتـورآلمـان ،بـه دست مستنصررسید . درتابستان ۳۶۳ / ۹۷۴ پیمان جدیدی بین سه دولت مسیحی امضاء شد امااین پیمان نیزمثل پیمان سابق کاری ازپیش نبرد ، چراکه غالب ودیگـرفرماندهان مـرزی درشوال ۳۶۴ برابر ژانویه ۹۷۵ شکست بسیارسختی را برمتحدین واردآوردند.

به این ترتیب یک باردیگرقرطبه براوضاع کل جزیره مسلط شد وکسی را انگیزه ای برای تجاوز به خاک مسلمانان دراندلس نماند. درشمال افریقا، حَکَم در مقابله با شیعیان فـاطمی سیاست آشتی ناپذیری درپیش گرفت ، چراکه وی درایـن زمـان نـبردهای سـختی راپشت سرگذاشته بودو دو نوبت طعم پیروزی وشکست راچشیده بود.سـرانـجام حَکَـم تـوانست حاکمیت خودرابربخش بزرگی از این مناطق اعمال کند، اما این پیروزی بـاقربانیان فـراوان ونیزهزینه بسیارسنگین مالی همراه بود.اکنون که حَکَم خاطرش ازامنیت کشورآسوده شده بود،توجه خودرابه آنچه دوست می‌داشت معطوف ساخت ،یعنی روی آوری بـه فـرهنگ

وگردآوری کتاب.خودوی فردی محقق بودوبطورهمه جانبه ازآموزش وتعلیم حمایت می کــردودرقصرخــودکتابخانه‌ای فــراهــم کــرده‌بودکه بـنابه تـخمین بـرخـی،کـتابهای آن به ۴۰۰/۰۰۰جلدمی‌رسید. همچنین مدارسی رابرای آموزش تهیدستان ویتیمان تاسیس کرد؛ نویسندگان راتشویق ودرانجمنهای تحقیقی شرکت می کرد. همه این اقدامات باعث شدکه قرطبه به بزرگترین مرکزتحقیقات وآموزش درمغرب زمین اعم ازمـناطق مسـیحی نشـین یامسلمان نشین تبدیل شود.

امابایددواشتباه بزرگی راکه حَکَم مرتکب شدموردتوجه قـرارداد،اشـتباهاتی کـه بـرای اندلس نـتایج مـصیبت بـاری درپـی داشت ، نـخستین اشـتباه وی افـزودن تـعدادسـربازان مزدوربربر از شمال آفریقا، بویژه از اتحادیه قبیله‌ای صنهاجه بود. این سربازان به مرورزمان طبقه نظامی جداگانه‌ای راتشکیل دادندودرشورشی که خود خلافت رابه نابودی می‌کشاند نقش عمده‌ای داشتند.دومین خطای وی این بودکه سلطنت خودرابه پسرجوانش هشام،کـه در زمان مرگش فقط ۱۲ سال داشت سـپرد،بـاایـنکه درآن زمـان درخـاندان مـروان ،امـیران برجسته‌ای بودندکه می توانستندازعهده خلافت برآیند.انتخاب این امیرنوجوان بـه عـنوان وارث حکومت باعث شـدکه بـین گـروههای رقـیب نـزاعـهایی درگـیردوسرانـجام دولت زیرسلطه مستبدی به نام منصوربن‌ابی عامرقرارگیرد،که درنتیجه آن خلافت عـمیقاًمتحول شد.

۲ ـ ۴ ـ دوران حکومت عامریان

با مرگ حَکَم مستنصردر رمضان ۳۶۶برابر بااکتبر ۹۷۶، نخستین نشانه های بحران درافق پدیدارشد .اسلاوهای (صقلابها) دربار که رهبران آنها سخت به حکـومت وفـادار بـودند، احساس کردند که به سلطنت رسیدن هشام که کودکی بیش نبود،چه بسانتایج نامشخص به دنبال داشته باشد، و آنـها مـی‌خواسـتند وفـاداریشـان رابـه مـغیره بـرادرحَکَـم ،مـردی کـه ازنظرسنّ‌وتجربه کمبودی نداشت ، اعلام کـنند. آنـها ایـن مـوضوع را بـا جـعفربن عـثمان مصحفی ، وزیر اعظم حَکَم که فردی خودخواه و کوته نظربوددرمیان گذاشتند . حس جـاه طلبی، وی رابه این نتیجه رساند که استقرارنوجوانی مثل هشام درحکومت باعث خواهد شد که او به عنوان حافظ ونگاهبان سلطنت درآید ، و به این ترتیب نظارت همه حکومت رابـه

دست گیرد. بااین فرضیه،اوبه اتفاق افرادش دست به توطئه ای زدتامغیره را از میان بردارد. گفته می‌شودکه وی یکی ازافرادمطمئن خود، به نام محمّدبن ابی‌عامر را مسؤول این کارکرد. او در زمان حکم دردستگاه اداری ومالی بخوبی خود را نمایانده و سرانجام مسؤول امنیت مرکزی شده بود.اودست به این توطئه زد و در فرصت مناسب اعلام شدکه مغیره به دلیل خفگی در خانه‌اش درگذشته است .پس ازآن به وفاداری به هشام جوان سوگندخوردوعنوان «المؤید» از او گرفت وزمام قدرت به دست جعفرمصحفی ودوست وفادارش محمدبن ابی عامرافتاد .

بامرگ حَکَم ، برخی ازکُنت های پادشاهی لئون موقعیت رامغتنم شمرده، تهاجمات خودرابه مرزهای سرزمین اسلامی افزایش دادند ، از جمع وفاداران به مصحفی ، کسی جز محمدبن ابی عامر مأمور دفع این تجاوزات نشد ـ درحقیقت وی خود داوطلب این کارشد ، هرچند پیش ازاین اوهرگز فرماندهی هیچ سپاهی رابرعهده نگرفته بود.وی در رأس یک لشکر کاملاً مجهزازنهرتاجه گذشت وبه منطقه شلمنقه (Salamanca) حمله کردوتمامی شهر را به ویرانه‌ای بدل کرد، غنائم بسیاری به دست آورد، و سپس به قرطبه بازگشت. البتّه خبرپیروزی وی از خود او پیشی گرفته بود. این پیروزی محبوبیّت وی راافزایش دادوعلاوه براین توجّه اوبه سربازان ودادن آزادی به آنان باعث شد که ستایش هاوحمایت های سربازان نسبت به اوافزوده شود.

ابن ابی عامرفردی بسیارجاه طلب ونیزبی نهایت زیرک بود . وی بر آن شد تابین نیروهای سیاسی موجود شکاف ایجادکند. مصحفی را تحریک کرد تا اسلاوها (صقلابیها) رااز صحنه بیرون کند سپس برای جلب محبت غالب ،فرمانده مرزمیانی ،دخترخودرابه عقدوی درآورد وباغالب هم پیمان شد تا مصحفی را براندازند و پس ازآن با غالب نیز در افتاد. این سیاست نیرنگ وخدعه درزمانی کمترازیک سال ثمرداد. وی مصحفی را دستگیر و روانهٔ زندان کرد، به این‌اتهام که اواموال ودارایی حکومت را بر باد داده است، سپس خود ، حاجب یاپیشکار دربار شد و راه استبدادپیش گرفت.وی خلیفهٔ جوان، هشام مؤیدراتحت قیمومت خودگرفت و او را تنها در سطح یک مقام تشریفاتی تنزّل داد ، مقامی که تنهاخطبه نمازجمعه را به‌نام او میخواندند و سکّه را به اسم او می زدند.

۱ـ۲ـ۴ـ منصوربن ابی عامر(۳۶۷ـ۳۹۲ـ۹۷۷/۹۷۷ـ۱۰۰۲)

از سال ۹۷۷/۳۶۷ که محمدبن ابی عامر زمام قدرت رابه دست گرفت، همانند هرحاکم مستبدی احساس کرد که وی نیازمند ارتش قدرتمندی است که تنهابه اووفادارباشد. ناصردرمشی سیاست مدبّرانه خود، به هنگام جنگ به سربازان اندلسی متکّی بود؛ ازسربازان مزدور که غالباً از بربرهای شمال افریقا بودند به میزانی بسیار محدود استفاده می‌کرد؛ یکی ازخطاهای حکم مستنصرآن بودکه تعداد این مزدوران را به چند برابر رساند.امّاابن ابی عامربه نوبهٔ خویش اعتمادچندانی به سربازان اندلسی نداشت چراکه وی می‌دانست آنهاهنوزبه خاندان اموی وفادارند. بنابراین اوبتعدادبسیارزیادی از مزدوران بربر بویژه بربرهای صنهاجی راوارداین منطقه کرد. بربرهای صنهاجی همیشه نسبت به بنی امیه تنفّرقلبی داشتند. آنهاسربازانی حرفه ای بودندکه به دلیل شجاعت فراوان وسوارکاری اشتهارخاصّی پیداکرده بودندوابن ابی عامرمواجب آنهاراسخاوتمندانه می‌پرداخت ودرحملات نظامیهاکه به منظورتحقیراسپانیای مسیحی انجام می‌داد از آنهااستفاده می کرد.

ابن ابی عامر ۵۲ حمله به دولت مسیحی اسپانیارافرماندهی کرد: پادشاهی ناوار،پادشاهی لئون، کنت‌نشین قشتاله . این تهاجمات درزمستان وتابستان ادامه داشت . او جنگ رابه نقطه ای کشاند که هیچ فرمانده پیشین مسلمان بدان دست نیافته بوداین دولتها چندان خسارت دیدندوچنان به زانودرآمدندکه درطول تاریخشان هرگز نظیر آن را ندیده بودند. هرسال ابن ابی عامرازاین نبردها با هزاران اسیر مرد و زن به منطقه خود بازمی گشت .مانمی توانیم به دلیل محدودیت بحث به جزئیات این تهاجمات بپردازیم ،حملاتی که طی یک ربع قرن کامل، یعنی دوران حکومت وی ادامه داشت. از این رو،دراینجا تنها به برجسته‌ترین حملات وی اشاره می کنیم.

در سال ۹۸۱/۳۷۱ آتش جنگ بین ابن ابی عامروداماد و متّحد سابقش ،غالب فرمانده شعله‌ور شد. غالب ازگارسیا فرناندز ،کنت‌قشتاله که درسال ۹۷۰ جانشین پدرش شده بود، و سانچوی دوّم پادشاه ناوار معروف به آبارکا کمک طلبید و سانچوپسرش رامیرو را به کمک وی فرستاد. درمحرم ۳۷۱ برابر باژوئیه ۹۸۱ درمحلی به نام سنت وینسنت (San Vincente) درنزدیکی مدینه سالم جنگ سختی درگرفت که به شکست غالب و دو متحدش وبه مرگ

شاهزاده رامیروانجامید.بااین پیروزی ابن ابی عامرغالب فرمانده را از کار بـرکنار کـرد و در برگشت به قرطبه منصوربالله لقب گرفت.

در صفر /اوت همان سال منصور (که بعدازاین اورابه این نام می خوانیم)بااتّحادسه گانهٔ دیگری در افتاد که بین پامپلونا، قشتاله وپادشاه لئون ،رامیروی سوّم بسته شـده بـود؛ ایـن رویارویی در روطه (Rueda) نزدیک بلدالولید (Valladolid) اتفاق افتادوشکست سخت دیگری برمسیحیان وارد شد. پس از آن مردم جـلیقیه عـلیه پـادشاهشان رامـیرو،دست بـه شــورش زدنــد،وی رابــرکنارکردندوپسر عــموی اوبـرمودوی دوّم رابـه جـانشینی وی برگزیدند،وبه این ترتیب ،جنگ داخلی آغـازشد کـه بـااشـغال لئـون در۹۸۴/۳۷۳ ازسـوی برمودو به پایان رسید. پادشاه وقت، پیمان نامه ای بامنصوربه امضاء رسانید که برمبنای آن متعهد شد سالانه جزیه ای به منصورپرداخت کند. درسال ۹۸۵/۳۷۵، مـنصور، نـیروهایی برای اشغال برشلونه گسیل داشت که بعدازوارد کردن شکست بیرحمانه برکنت بورل امـیر آنجااین شهرراتصرف کرد. سپس درسال ۹۸۷/۳۷۶، بـرمودو تـعهدات خـودرانسـبت بـه منصورزیرپاگذاشت وسعی کرد که نیروهای نظامی راکه منصوردرکشورش باقی گذاشـته بوداخراج کند، به دنبال آن منصور حمله ای را علیه او فرماندهی کرد ودر ژانویه همان سال قلمبریه (قُلُنبِرّیه) رابه اشغال خود درآورد. سال بعد، وی نیرویی نظامی راگسیل داشت کـه نخست سموره وسپس لئون راتسخیرکردند وهردوشهررابه ویرانی کشیدند، ودر۹۸۹/۳۷۹ وی به قشتاله حمله کرد و وخشمه را اشغال کردوبرمردم قشتاله شکست سختی واردآورد. درسال ۹۹۲/۳۸۲، باناوار پیمان صلح امضاء شد وپادشاه آن، سانچو آبارکا به قرطبه آمـد. پادشاه ناوارپیشتردخترش رابه منصورهدیه کرده بـودکه مـنصوراوراآزادکـردوبعداز آنکـه مسلمان شد اورابـه عـقد خـود درآورد. ایـن هـمسر بـرای او پسـری بـه دنـیا آورد بـه نـام عبدالرحمان که برای نشان دادن ارتـباط او بـاپدر بـزرگ مـادری اش پـادشاه پـامپلونا،او را شنجلوياشنجول (Sanchuelo) [مـصغرسانچو] نـامیدند. پـادشاه نـاوار در سـه رجب ۳۸۲ برابربا ۴ سپتامبر ۹۹۲ وارد قرطبه شد و به گونه ای بی سابقه فرمانبرداری خود را اعلام کرد، در پیشگاه منصور،زمین را بوسید و دستهاو پاهای نوهٔ خود عبدالرحمان رانـیزغرق بـوسه کرد. آنگاه درسال ۹۹۳/۳۸۳،پادشاه لئون نیزدخترش ترزا (Tersa) رابه منصورهدیه کرد که

اودختر را آزادوسپس باوی ازدواج کرد ،واین ضمانی بود درقبال پیمان صلح بین دودولت .

در ۹۹۴/۳۸۴، سانچوگارسیافرناندزبه تحریک منصورعلیه پدرش ،کنت قشتاله قیام کرد، آنگاه منصور به قشتاله حمله کرده و قُلونیه (Clunia) وشَنت اِشتیبَن غرماج (San Esteban de Gormaz) راتسخیرکرد.نبردی سخت رویدادوکنت‌گارسیافرناندز بسختی مجروح ونیزاسیرشد،هرچند منصوربه پزشکانش فرمان دادکه به مداوای وی پردازند،امّااو درمسیرش به قرطبه درربیع الثانی ۳۸۵برابربا مه ۹۹۵درمدینه سالم جان سپرد . درهمان سال منصور دو نبرد دیگر را فرماندهی کرد ، نخست نبردعلیه بنی‌قومس (Gomez) که شلطانیه (Saldaña) وقریون (Carrión) رادر دست داشتند ودومین نبرد علیه لئون بودکه بسیاری ازقلعه های نظامی آن رامتصرّف شد وبرمودو راوا داشت تا بار دیگر درخواست صلح کند .

معروفترین نبرد منصور ، نبرد سال ۹۹۷/۳۸۷ بود که علیه شنت یاقب یا سانتیاگو (Santiago de Compostela) صورت گرفت . این شهر ، مقدس ترین شهر مسیحیان دراروپا بعد از رم بود ، زیرا بنا به روایات ، این شهر محل دفن قدیس یعقوب (یعقوب حواری) ، یکی از حواریون مسیح بود ومسیحیان ازهرنقطه قارّه اروپا برای زیارت به آنجا می آمدند . منصور قرطبه را ازراه غرب ترک کرد وقصر ابی دانِس (Alcacer do sal) را در پرتقال اشغال کرد ،وازآنجا به سمت شمال رفت ،ازرود دوروگذشته وقصد جلیقیه در منتهی الیه شمال غربی کرد . شهر ایلیا (Iria Flavia) راکه نام امروزی آن پدرون (Padron) است به ویرانه ای بدل کرد . آنگاه وی عازم سانتیاگو شد و در دوّم شعبان ۳۸۷ برابر با دهم اوت ۹۹۷ به این شهر رسید. و آنرا به آتش کشید ، امّا مقبره قدیس یعقوب راگرامی داشت ،هرچند ناقوسهای کلیسا را برداشته ، آنهارا درتمام طول راه به قرطبه، بر پشت اسرای مسیحی حمل کرد ، وسرانجام از آنها برای چلچراغ مسجد جامع استفاده کرد . گروههای مهاجم منصور در شهرهای جلیقیه پیشروی کرده وهمه آنها را ویران می کردند تا به کرونیه یا قرجیطه (Corunna) در منتهی الیه شمال غربی جزیره رسیدند . این منطقه ازنقاطی بودکه پای هیچ فرماندهٔمسلمانی تا آن زمان به آنجانرسیده بود.

در تابستان ۱۰۰۰/۳۹۰ ، سانچوگارسیا،درراس یک اتّحادیهٔ جدید مسیحی قرارگرفت که

عبارت بودند از خود او، گارسیاسانشز دوّم مشهور به «ترسو»، که در سال ۹۹۵ به عنوان پادشاه پامپلونا جانشین پدرش شد، و آلفونسوی پنجم پادشاه لئون که در سال ۹۹۹ جانشین پدرش برمودوشده بود. وی ارتش بزرگی فراهم کرد امّا منصور علیه آنهادست به کارشد،و از مدینه سالم ازراه میان‌بر به قشتاله رفت.در۱۳ شعبان برابربا ۳۰ ژوئیه همان سال درمنطقه کوهستانی صخرهٔ جربیره (Peña de Cervera)، نبرد سنگینی درگرفت وبا پراکندگی و از هم پاشیدگی ارتش مسیحیان و غارت و ویرانی سرزمین‌های قشتاله بویژه برغش و منطقهٔ پامپلونا، جنگ به پایان رسید.

در بهار ۱۰۰۲/۳۹۲،منصور آخرین نبرد علیه مسیحیان اسپانیا را فرماندهی کرد، وی عازم منطقهٔ ریوخه (La Rioja) شدکه جزء ایالت قشتاله بود، ودرراهش به برغش، صومعهٔ سان میلان دولاکوگولا (San Millan de la Cogolla) راویران کرد. امّادربرگشت به کشورش بیمار شد ودرمدینه سالم درگذشت ودرهمانجا به خاک سپرده شد.

منصور در شمال افریقا همان سیاست ناصر و مستنصر را در پیش گرفت ـ درحقیقت ،وی نفوذش را به مناطقی گسترش داد که تاآن زمان هیچ خلیفه ای پیش ازاوبه آن نقاط دست نیافته بود. برای مثال در بهار ۹۸۰/۳۶۹، وی به متحد ودست پروردهٔخود خزرون بن فلفول مغراوی فرمان داد تا به سجلماسه پایتخت بنی مدراردر منتهی الیه جنوب مراکش حمله کند. وی این شهر را تسخیر کرد، وبرای نخستین بار خطبهٔ نمازجمعه به نام خلیفه اندلس برمنبراین شهر قرائت شد.

درهمان سال بلکین (بلقین)بن زیری ،حاکم افریقیه ازطرف عزیز ،خلیفه فاطمی مصر،نبردشجاعانه ای درتمامی طول ساحل شمال افریقا آغازکرد تا قدرت فاطمیان را بار دیگر به این نواحی بازگرداند وی همچنان به پیشروی ادامه می داد تا به سبته رسید،امّامنصورارتشی قدرتمندفراهم آورده بود ونیزنیروی دریایی خود را آماده در آبهای سبته وجزیره خضرانگه داشت به گونه ای که بلکین ناچار به عقب نشینی شد.

در سال ۹۸۵/۳۷۵، حسن بن کنّون (قنّون) که از بازماندگان امرای ادریسی بود از دیدارش از مصر به مراکش بازگشت، طی این دیدار خلیفه فاطمی به وی وعده داده بود که در عوض مقاومت علیه مداخله اندلس در مراکش به او یاری خواهد رساند.امّافرماندهان منصور وی

را محاصره و مجبور به تسلیم کردند. آنگاه منصور وی را به قرطبه فرا خواند، وفرمان داد که او را در راه قرطبه به قتل برسانند وپس از آن مراکش تحت فرمان منصور درآمد،منصور در میان رؤسای بربری ازدست پروردگان خود، چون زیری بن عطّیه مغراوی (ازقبیله زناته) استفاده می کرد،اماخیلی زود درسال ۹۹۷/۳۸۷،زیری عَلم مخالفت علیه قرطبه برافراشت، منصور، وضیح صقلبی (اسلاو)،فرماندهٔ مرزوسطی را مأمورسرکوبی وی کرد، وبا ارتشی نیرومند به فرماندهی پسرش، عبدالملک که عنوان مظفّر بدو داده شده بود وضیح را تقویت کرد. آن دو شکست سختی بر زیری وارد آوردند وبه دنبال آن عبدالملک به عنوان فاتح وارد شهرفاس شد و پدرش اورا به عنوان نمایندهٔ خود و حاکم مراکش منصوب کرد.

به این ترتیب حکومت منصورتمامی مراکش وتا بخش غربی مرکز افریقای شمالی را تحت سلطه خود درآورد. در تمامی این جنگها، منصور دائما″ رهبران بربررا ازقبایل زناته و صنهاجه به اندلس می‌خواند تا در نبرد علیه مسیحیان اسپانیا شرکت کنند وهمدوش هزاران سوارکار بربری و سربازان کارآزموده به سپاه او بپیوندند. خواهیم دید که دست تقدیر بر آن بود که اینان به شکل خطرناکی درامور اندلس مداخله کنند.

فعالیت بی وقفهٔنظامی مانع از آن نمی شد که منصور از ایجاد بنا و تشویق دیگران به کار های فرهنگی وهنری بازماند. وی حکومت مطلقه خود را با ساختن قصری ییلاقی در نقطه‌ای نه چندان دور از مدینةالزهرا آغاز کردوآن را عامریه نام نهاد. آنگاه در ۹۷۹/۳۶۹ برکرانه وادی‌الکبیر شهر تازه‌ای با نام " زاهره "بنا کرد ومناطقی از آن را برای اسکان وزرا، فرماندهان وامرا اختصاص داد. قصد وی از بنای این شهر، این بود که مدینة الزهرافراموش شود. از جمله کارهای بسیار مهم وی توسعه مسجد جامع قرطبه بود به مقیاس یک سوم در ضلع شرقی، بگونه‌ای که هم اکنون مساحت آن به ۲۴۳۰۰ متر مربع می رسید، هر چند از نظر معیارهای هنری ،این کار نسبت به بنایی که حَکَم مستنصر ساخته بود در سطح پایین‌تری قراردارد. وامّا در بارهٔ علاقه وی به مسائل فرهنگی باید گفته شود که وی سعید بغدادی ،فقیه، مورخ و شاعر را دعوت کرد تا با ابوعلی قالی که به عبدالرحمان ناصر پیوسته بود به رقابت برخیزد،وی همچنین، سخاوتمندانه از شاعرانی که پیروزیهای اورا مدح گفته وبا شعر خود آن را جاودانه می ساختند حمایت می کرد، مشهورترین شاعر عصر وی که در خدمت وی

بود، ابن درّاج قسطلی نام داشت.

اگر بخواهیم حکومت منصور بن ابی عامر بر اندلس را ارزیابی کنیم باید بپذیریم که وی در مسائل نظامی و سیاسی نابغه‌ای طراز اول بود. با این حال سیاستهای وی در مجموع فاقد اصول اخلاقی بود، سیاستهایی که تنها در راستای خدمت به منافع شخصی خود وی اجرامی شد. برای مثال هر چند وی بیشتر از اسلاف خود برمسیحیان اسپانیا شکست تحمیل و آنها را تحقیر کرد و به مناطقی دست یافت که حتّی فاتحان نخست نیز هرگز به آنجا دست نیافته بودند، اما لشکرکشی‌های وی ثمرهٔ چندانی نداشت، زیرا هدف آنها دستیابی به پیروزی‌های سریعی بود که چشمهای مردم را خیره کند آثار آن پیروزی‌ها نیز به همان سرعت محو می شد. وی برای استقرار دائمی مسلمانان در سرزمین‌هایی که مورد تهاجم قرار داده بود هیچ اقدامی نکرد، بجای آن، با سپاهیان خود به شهرهای مسیحی حمله وساکنان وحشت زدهٔ آن را مجبور به فرار می‌کرد؛ آنگاه داخل شهر شده و آن را به آتش می‌کشید، نابود می‌کرد و سپس به اندلس بازمی گشت ـ متعاقبا" ساکنان به شهر برگشته وهمه چیز به حال عادی در می‌آمد. چنین خصلتی را در حاکمان خودکامه می‌توان دید و ماهیت سیاستهای مردم فریبی آنها همیشه چنین بوده است.

بدترین رویداد در زمان حکومت وی، از بین بردن موالیان اموی بود که از کارگزاران لایق واز استوانه‌های حکومت اندلس بودند. برخی از آنها ـ یعنی ریاکارانی که با سیاستهای وی سازش می‌کردند ـ در اطراف او باقی ماندند، اما آنها که سر مخالفت با او داشتند به زیان کشور، با خشونت از درگاه رانده شدند. وی همچنین قدرت ارتش اندلس را از درون تهی کرد، چراکه به وفاداری آن نسبت به خود مشکوک بود وبجای آن از مزدوران بربر واسلاو (صقلاب) استفاده می کرد ـ ونتیجه آن شد که طبقه ای از اشراف نظامی پدید آمد که مورد تنفر عمیق اندلسی ها بودند. منصور خود با خوی استبدادی ومقتدرانه اش قادر بود که بین نیروهای سیاسی ونظامی توازن را حفظ کند ـ اما توازنی که به باقی ماندن وی برمسند قدرت بستگی داشت؛ با بیرون رفتن او از صحنه سیاسی علائم فساد وتباهی در مدتی اندک آشکار شد، در زمان حکومت منصور، به نظر می‌رسید که اندلس در اوج ترقی و شکوفایی است، اما عوامل فساد و از هم‌گسیختگی در پشت این ظاهر فریبنده پنهان شده بود. وقتی که این فساد و

تــباهی آشکــار شـد. نـه بـه شکـل تـدریجی وآرام کـه بـاسقوطی سـریع وفـراگـیرهمراه بود.درحقیقت،این یکی ازبلاهای حکومت فردی واستبدادی درهرزمان وهرمکانی است.

۲ـ۲ـ۴ـعبدالملک مظفربن منصورعامری ۳۹۲ـ۱۰۰۲/۳۹۹ـ۱۰۰۸

اکنون که منصوراختیارات قانونی خلیفه راازبین برده بـود، مـنصب پـیشکاری ونـیابت خلافت به صورت موروثی درآمد. با مرگ منصور،پسرش عبدالملک مشهوربه مظفرقدرت رابه چنگ آورد. وی بیشترمهارتهای نظامی پدررابه ارث برده بـود،امّـاهوشمندی سـیاسی اوراانداشت.وی که دریافته بود، استمرار دولت عامریان منوط به کسب پـیروزیهای نـظامی است، دقیقا" چون پدر ، جنگ علیه دولتهای مسیحی اسپانیا را در پیش گرفت. وقتی رامون بورل سّوم،کنت برشلونه پیمان صلح را زیر پا گذاشت، عبدالملک به خاک او حمله کرد. در سال ۱۰۰۳/۳۹۳ وی از طریق سر قسطه و لارده و از غرب مرزهای قطلونیه به ایـن مـنطقه حــمله کــرد و مُـمَقصَر (Monmagstre) و مَـدَنیش (Meya) را بـه اشـغال خـود درآورد وپادگانهای نظامی هردو نقطه را قتل عام کرد . ظاهراً وی تا مانریسه (Manresa) پـیشروی کرد ، به گونه ای که کنت ناچار شد درخواست صلح کند. در این لشکرکشی عبدالمـلک بـه نیروهایش اعلام کردکه دولت آماده است به هرکس که بخواهد در این مناطق فتح شده سکنی گزیند و خود را وقف کشاورزی وپیشرفت آن کند ،یاری رساند . این اقدام نخستین تلاشی بود که سیاست «مستعمره‌سازی» را به معنی واقعی کلمه جـایگزین سـیاست صـرفاً ویـران سازی منصور می کرد. اما این تصمیم خیلی دیر اتّخاذ شد.

در تابستان سال ۱۰۰۵/۳۹۵ ،عبدالملک نبرددیگری را علیه پـادشاهی لئـون فـرماندهی کرده، به سموره رفت، پس ازگذشتن از آنجا به شمال حرکت کرد وبه درّه های لئون علیا نفوذ کرد وقلعهٔ نظامی بسیار مستحکم بریو دولونـه (Barrio de luna) ، واقـع در کـنار شـعبه کوچکی از رود اوربیگو (Orbigo) را متصرف شد . او ازاین تهاجم جسورانه ، همراه با تعداد بیشماری اسرای مردوزن به پایتخت بازگشت . سپس در تابستان ۱۰۰۶/۳۹۶ ،لشکـر کشـی دیگری تدارک دید وراه سرقسطه را در پیش گرفت . آنگاه به سوی وشقه و بربشتر روآورد . واز آنجابه کنت‌نشین بولتانیه در دامنهٔ کوه پیرنه حمله کرد و قلعه نظامی شنت‌یوانس (سن خوان) را ویران ساخت . سال بعد ، بار دیگر به این منطقه حمله کرد ، امّا این بار کنت نشین

مجاور آن یعنی رباگورسا را مورد تجاوز قرار داد. در تابستان ۱۰۰۷/۳۹۷ حاجب عامری در رأس سپاهی عظیم به جنگ ائتلاف مسیحیان به سرکردگی کنت قشتاله به نام سانچوگارسیارفت، این نبردبه شکست سخت کنت قشتاله منجر شد وعبدالملک قلعه نظامی قلونیه در ساحل رود دورو را متصرف شد. در آخرین حمله ای که او فرماندهی آن سپاه را برعهده داشت ودر تابستان ۱۰۰۸/۳۹۸ باز علیه قشتاله صورت گرفت، به بیماری ریوی مبتلا شد که سر انجام با همین بیماری در ۱۶ صفر ۳۹۹برابر با ۲۰اکتبر ۱۰۰۸ درگذشت وتنها شش سال ودوماه حکومت کرد.

۳ ـ ۴ ـ شورش بربرها (۳۹۹ـ۱۰۰۸/۴۲۲ـ۱۰۳۱)

اکنون وارد سومین مرحله از عصر خلافت می‌شویم عصر آشوب که از سوی اندلسی ها به «فتنه بربرها» شهرت یافت، چراکه بربرها در ارتش خلافت نقشی بزرگ وتعیین کننده‌ای برعهده داشتند. این فتنه یا جنگ داخلی، چندماه پس از مرگ عبدالملک مظفّر و جانشینی برادرش عبدالرحمان به منصب پیشکاری آغاز شد. این عبدالرحمان پسر شاهزاده خانم عبَده بود (که پس از پذیرش دین اسلام این نام را انتخاب کرد).وی دختر سانچوگارسیس ابارکای دوم، پادشاه ناوار بود، و همانگونه که دیدیم زمانی که این پادشاه دخترش را به منصور پیشکش کرد، منصور ابتدا وی را آزاد، سپس با او ازدواج کرد و این پسر، عبدالرحمان (شنجول)ازاو بود.

عبد الرحمان که جوانی سبکسروبی پروابود، هیچ صفتی از صفات پدریا برادرش را نداشت. در نخستین اقدامش خلیفه هشام مؤیدرا مجبورکرد که رسماً وی را جانشین خودش اعلام کند، کاری که نه منصور ونه مظفر، هیچکدام جرأت انجام‌دادن آن را نداشتند، وبه همان برخوردار بودن از قدرت بالفعل بدون آرزوی عنوان خلافت راضی بودند. این اعلام، دشمنی مردم قرطبه را برانگیخت، زیرا آنها قلباً از حکومت عامریان در هر شرایطی متنفّر بودند. نخستین تحریک کنندگان این شورش، امیران اموی از نسل عبدالرحمان ناصر بودند که فرصت مناسب برای آنها سرانجام هنگامی فراهم آمد که عبدالرحمان تصمیم گرفت در اواسط جمادی الاول ۳۹۹برابر با اواسط ژانویه ۱۰۰۹ برای حمله به خاک مسیحیان اسپانیا دست به کار شود. فردی که نخستین بار قیام را آغاز کرد جوان جسور و بی‌بندوباری

از امیران مروانی بود که محمدبن هشام بن عبدالجباربن عبدالرحمان ناصر نام داشت. وی در ۱۷ جمادی الثانی برابربا ۱۵ فوریه به قصرخلیفه در قرطبه حمله کردوهشام مؤید را واداشت تابه‌نفع‌او استعفا دهد و به خودلقب مهدی بالله داد.به دنبال آن، مهدی بـه کـمک حـامیانش ازمردم قرطبه،دست به غارت وویرانـی مـدینة الزاهـره زد و از سـوی دیگـر عـبدالرحـمان شنجول دچاروحشت شده وحامیانش وی رارها کرده، پراکـنده شـدند. هـنگامی کـه او در مسیرش به قرطبه به دهکده‌ای به‌نام ارملاط (guadalmellato) رسید ناگـهان بـایک گـروه نظامی اعزامی ازسوی مهدی مواجه شدکه قصد دستگیری وی را داشتند. بالاخره سربازان، او را در همان نقطه در ۳ رجب ۳۹۹ برابربا۳ مارس ۱۰۰۹ بـه قـتل رسـاندندوبدین تـرتیب حکومت عامریان به پایان رسید.

مع‌ذلک مسائل بروفق مراد محمّد مهدی پیش نمی‌رفت، بویژه بعد از آنکه وی ادارهٔ امور مختلف را به دوستان بی‌تجربه وعامی خود واگذار کرد و هـمچنان بـه تـوهین فـرماندهان نظامی بربر می‌پرداخت کسانی که مردم قرطبه بشدّت از آنان متنفر بودند. بربرها برای مقابله با این رفتار، علیه مهدی اعلام قیام کردند و برای حمایت از یک خلیفه جدید سوگند وفاداری یاد کردند. این خلیفه از امیران اموی و رقیب مهدی بود که سلیمان بن حکم بن عبدالرحمان ناصر نام داشت وپسر عموی مهدی وملقّب به «مستعین» بود. به این ترتیب بین اندلسی های تحت رهبری مهدی وبربرهای تحت رهبری سلیمان مستعین نبرد درگرفت.

هر دو گروه از مسیحیان شمال یاری خواستند، سلیمان از نیروهای نظامی قشتاله کمک گرفت ونیروهای برشلونه نیز به کمک مهدی رفتند، هرچند جنگ با مرگ مهدی درهشـتم ذوالحجه ۴۰۰ برابر با ۲۳ ژوئیه ۱۰۱۰ به پایان رسید ،اما امتناع لجوجانهٔ نیروهای قرطبی از صلح با بربرها، به عمیق‌تر شدن بحران دامن می‌زد. وقتی سلیمان بار دیگر به خلافت رسید، برخی از ایالتهای اندلسی را به عنوان تیول به حامیان بربری خود واگذار کرد. قبیلهٔ صنهاجه، ایالت البیره (غرناطه) را پاداش گرفت ،به قبایل زناته سرزمین‌هایی در دیگر مناطق واگـذار شد: مغراوه ،در نواحی شمال قرطبه؛ بنی برزال و بنی یفرن در جیّان ؛بنی دَمّـرواُ زواجـه در شذونه ومورور (Moron) مناطقی را در اختیار گرفتند. سلیمان، منذربن یحیی تُجیبی را در مرز علیا بر مسند قدرت گذاشت. اعطای ایـن اقـطاعات ،نـخستین نشـانهٔ قـدرت مسـتقل

حاکمان ایالات خلافت بود ونیز آغاز عصر تازه‌ای از دوران ملوک الطوایفی.

شهرهای شمال افریقا که تا این زمان تابع دولت مرکزی قرطبه بودند، اکنون اعلام استقلال کردند. در سبته ،علی‌بن حمود ادریسی ناگهان به خونخواهی هشام مؤیدبرخاست که پیشتر سلیمان مستعین مرگش را اعلام داشته بود. جنگ تازه‌ای بین حمودی و مستعین در گرفت که به شکست سلیمان مستعین انجامید. آنگاه علی‌بن حمود در محرّم ـ صفر ۴۰۶ برابر با ژوئیه ۱۰۱۶ وارد قرطبه شد ودستور قتل سلیمان را دادوخود را خلیفه خواند. او نخستین علوی بود که قدرت را در پایتخت خلافت بنی امیّه به دست می گرفت. وضعیت آشفته موجود امرایی را که اکنون در ولایاتشان مستقل بودند ترغیب کرد، در امور خلافت مداخله کنند، و مجاهدعامری صَقلبی که بردانیه (Denia) وجزایر بالئار (Balearic) حکومت می‌کرد، یکی از امویان به نام عبدالله معیطی را در دوم جمادی الاول ۴۰۴ برابر با دسامبر ۱۰۱۴ به عنوان خلیفه اعلام کرد. خلافت علی‌بن حمود دیری نپایید و چند تن از غلامان وی در اول ذوالقعده ۴۰۸ / ۲۱ مارس ۱۰۱۸ اورابه قتل رساندند.

خاندان مروان اکنون کوشش می کرد خلافت را احیاکند ،بدین منظور عبدالرحمان بن محمّدبن عبدالملک را در بلنسیه به خلافت برگزید و لقب مرتضی بدو داد. این آرمان از سوی خیران صَقلبی حاکم المریه و منذربن یحیی تُجیبی، سرکردهٔ سرقسطه حمایت می شد. مرتضی رهسپار غرناطه شد تا امیر صنهاجی ،زاوی بن زیری رابه فرمان در آورد، امّا خیران و منذربن یحیی از دو سو مرتضی را محاصره کردند و در نتیجه سپاه وی شکست خورد و خود وی نیز در ۱۰۱۹/۴۰۹ درکنار حصار غرناطه به قتل رسید. در قرطبه قاسم بن حمود به عنوان جانشین برادرش ،علی ،منصب خلافت را برعهده گرفت، اما دو برادرزادهٔ وی، یعنی یحیی بن علی حاکم سبته وادریس ،حاکم مالقه بلافاصله علم طغیان را بر افراشتند. یحیی در ربیع الثانی ـ جمادی الاول ۴۱۱ /اوت ۱۰۲۱ توانست وارد قرطبه شده ،خود را خلیفه اعلام کند، ودر همین زمان جنگ هنوز ادامه داشت.

تلاشهای بیشتری صورت می گرفت تا خاندان مروان به خلافت باز گردند ؛مثلاً عبدالرحمان بن هشام بن عبدالجبار (برادرمحمدمهدی) دراین راستا تلاشهایی کرد وبالقب (مستظهر) تقریبا" یک ماه ونیم (۱۶ رمضان ۴۱۴/دوم دسامبر ۱۰۲۳ـ ۳ ذوالقعده ۴۱۴/ ۱۷

ژانویه۱۰۲۴) حکومت کرد و خلافتش با قتل او به پایان رسید. پس از او محمّدبن عبدالرحمان‌بن عبدالله ملقب به "مستکفی" جانشین وی شد، اما وی نیز پس از تقریباً یک سال در ۲۵ ربیع الاول ۴۱۶ / ۲۶ مه ۱۰۲۵ مجبور به فرار از قرطبه شد.

سرانجام مردم قرطبه امیر دیگری از خاندان اموی به نام هشام بن محمّدبن عبدالملک را به خلافت دعوت کردند، وی برادر مرتضی بود که در جبهه غرناطه بعد از پناهنده شدن در قلعه البونت (Alpuente) به قتل رسید. هشام به خود لقب "المعتدبالّله" داد؛ اما سرنوشت وی نیز بهتر از اسلافش نبود، چرا که دیگر رهبران قرطبه به سرکردگی ابوحزم بن جَهوَر وزیر اکنون دریافتند که برگشت خلافت به شکل نخست آن خواب وخیالی بیش نیست، و بهترین راه برای جلوگیری از تلاش واز هم کسیختگی کشور، از بین بردن فوری مسألهٔ خلافت است. بنابراین نظر، مُعتد دستگیر شد، امّابه وی اجازه دادند قرطبه را ترک کند،وی از آنجا به مرز علیا فرارکرد وبه لارده پناه برد وتحت حمایت حاکم این شهر، سلیمان بن هود، تا پایان عمرش را در آنجا گذراند.ابن جَهوَردر ۱۲ ذوالحجه ۳۰/۴۲۲ نوامبر ۱۰۳۱ ختم خلافت رارسماً اعلام داشت وبه این ترتیب،تجزیهٔ حکومت اندلس واستقلال هریک از حاکمان در حکومت خود، و به اصطلاح عصر ملوک‌الطوایفی آغاز شد.

۵ـ ملوک الطوایف (۴۲۲ـ۱۰۳۱/۴۸۴ـ۱۰۹۱)

عصر ملوک الطوایفی یکی ازپیچیده‌ترین،ناهمگون‌ترین ونامنظّم‌ترین دورانهای تاریخ اندلس به شمار می‌رود. شیرازهٔ کشور بسادگی از هم گسیخت و تقریبا" به شصت دولت کوچک وبزرگ از نظر مساحت و قدرت تقسیم شد. هر چند آنها در مجموع بیش ازشصت سال دوام‌نیافتند،امّاترسیم ردّپای خانواده‌هایی که بر این امیرنشین‌ها حکومت می‌کردند، مسئله دشواری است، چراکه جنگهای بی‌پایان بین حاکمان مزبورنقش های تاریخی آنهاراپیوسته تغییرمی‌داد: حکومتهایی سر بر می‌آوردند و حکومتهای دیگری سرنگون می‌شدند، مرزها دائماً در تغییر بود. دولتهای قدرتمند همیشه چشم طمع به سرزمین های مجاوری داشتند که از قدرت کمتری برخوردار بودند و از طریق جنگ یا راه صلح این سر زمین هارا به تصرف،یا بخشی از آن را به خاک خود ملحق می کردند. در این میان همسایگان

مسیحی آنان که قدرتشان رو به فزونی بود ،بی وقفه در امور این دولتهای کوچک مداخله می کردند وبر بسیاری از آنان خراج تحمیل می کردند وسعی داشتند تا آنجا که ممکن بود سرزمینهایشان را به چنگ آورند. به این ترتیب ،مشکل است که مرزهای ثابتی را برای این سرزمینهای پادشاهیِ همیشه در حال تغییر ترسیم کرد.

تجزیهٔ اندلس که در سدهٔ پنجم هجری / یازدهم میلادی رخ داد،تنها جنبهٔسیاسی نداشت بلکه جنبه اجتماعی نیز داشت . رشته های گوناگونی که بافت جامعه اندلسی را شکل می‌داد و یکپارچگی آن را حفظ می‌کرد ، اکنون بار دیگر از هم گسیخت ،امّابه شکلی تقریباًمتفاوت از آنچه در زمان امیر عبدالله در اواخرسدهٔهجری / نهم میلادی رخ دادهبود. در آن زمان ، همانگونه که دیدیم جامعه اندلس به جوامعی که جمعیت اصلی آن را تشکیل می دادند،مانند عربها ، بربرهایی که از زمان فتح اندلس مقیم آنجا بودند ومولدان تجزیه شد. اما اکنون ، به دنبال عصر خلافت و حکومت خاندان عامریان عناصر جدیدی به جامعهٔاندلسی وارد شده بودند؛مثلاً، صقلبیها که از زمان عبدالرحمان ناصر بطور دائم وروز افزون در مسائل دولتی نقش سیاسی داشتند،وبعد از آنکه منصور بن ابی عامر توانست بار دیگر آنها راگرد آورده وجزء خواص خود گرداند ، نقش آنها از اهمّیت بیشتری برخوردار شد. بعد از آنها ، ارتش مزدور بربرها قرار داشت که به تعداد بیشماری توسط حَکَم مستنصر وارد اندلس شده وپایه های اصلی لشکر تحت فرمان منصور را تشکیل می‌دادند ونیروی قدرتمند ومخوف ارتش وی محسوب می‌شدند. پیشتر ، نقش بسیار مهم آنها را دیدیم ، نخست اقدامشان در قیامی منسوب به آنها (فتنه بربرها) ،وبعد نقش آنها درسرنگونی خلافت. علاوه بر آن عربها هنوزنیرویی قابل توّجه به حساب می‌آمدند و نیز بازماندگان موالیان اموی که از اهمیت بسزایی برخورداربودند.

براین مبنا ، می‌توانیم پادشاهان ملوک‌الطوایف را به طبقات اجتماعی گوناگون تقسیم کنیم، نخستین طبقه کسانی هستند که به اعراب اشرافی تعلّق داشتند. مهمترین خاندان اشرافی، خاندان بنوعبّاد بودند که براشبیلیه حکومت می کردند . جدّ آنها عطاف بن نعیم لخمی نام داشت که به همراهی سپاهیان شامی تحت فرمان بلج بن بشر قشیری وارد اندلس شد . بعداز آنها بنی تجیب وارد منطقه شدندکه در اوایل سده پنجم هجری / یازدهم میلادی

در مرز علیادر سر قسطه و شهرهای اطراف آن حکومت می کردند. آنها از قبیلهٔ یمنی بودند که در بخش مرزی استقرار یافته و از "اعراب بومی" بودند که جدّشان ،عبدالله بن مهاجربا سپاه موسی‌بن‌نصیر وارد خاک اندلس شده بود. شاخه‌ای از این تجیبی ها ، یعنی بنی صمادح به جنوب مهاجرت کرد و تا ورود مرابطان بر المریه حکومت می کردند. خاندان بعدی بنی هود نام داشت که بعد از تجیبی ها حکومت بر مرز علیا را در دست گرفت تا اینکه سرانجام سرقسطه به دست پادشاه آراگون (اَرَغون) افتاد. این خاندان از قبیلهٔ یمنی جزام بودند در حالی که بنی طاهر ،حاکمان مُرسیه در شرق کشور از اعراب قیسی بودند.

دومین طبقه ، موالیان خاندان اموی بودند که خانواده های آنها در حکومت اموی پایه های اصلی حکومت را تشکیل می‌دادند. منصور بیشتر آنها را پاکسازی کرده بود امّا اندکی نیز باقی ماندند، که از جملهٔ آنها ،خانواده بنی ابوعبده‌حَسّان بن مالک بود که وزارت عبدالرحمان داخل را برعهده داشت . بنی جَهوَر نیز از این خاندان بودند که بعد از اضمحلال خلافت بر قرطبه حکومت می کردند تا اینکه معتمدبن عبّاد آنها را از آنجا راند.

سومین گروه ، عامری‌ها بودند یعنی بازماندگان خانواده منصور بن‌ابی عامر و اسلاوها (صقلابیها) که منصور بر تعدادشان افزودبود. اسلاوهادر قصر خدمت می کردند،وبسیاری از آنها به مقام فرماندهی نظامی دست بافتند. یکی از افراد خاندان عامری ،عبدالعزیزمنصور بن عبدالرحمان (شنجول) بن‌منصور، نام داشت که چهل سال بر بلنسیه حکمرانی کرد وسپس امارت را برای پسرش به میراث گذاشت . اما اسلاوها که در اوایل عصر ملوک الطوایفی حکومت شهرهای شرق اندلس (سواحل شرقی مدیترانه)را در دست داشتند. از جملهٔ‌آنها عبارت بودند از خیران وزهیرکه پیش از بنی صمادح بر المریه حکومت می کردند؛مبارک و مظفّر،امرای بلنسیه ، پیش از بازپس گیری آن از سوی نوهٔ منصور ؛ مقاتل ولبیب امرای طرطوشه (Tortosa) پیش از آنکه بنوهودآن را به تصرف خود درآورند؛ ومجاهد عامری ،حاکم دانیه و جزایر بالئار ، و پسرش ، علی‌اقبال الدّوله .

چهارمین طبقه بربرها بودند که خود به سه گروه مشخص تقسیم می‌شدند ،نخستین آنها بربرهایی بودند که از روزهای نخست فتح اندلس در آنجا مستقر وبگونه ای با جامعهٔ اندلسی آمیخته شده بودند که راهی برای تمیز آنها وجود نداشت، هر چند آنها نسب قدیم خود را

حفظ می‌کردند. خوب است گفته شودکه برخی از آنها بـرای خـود دودمـانی عـربی ایـجاد کردند، که بیانگر میزان جذب آنها در این جامعه است. بنی اَفطَس ،حاکمان بطلیوس وغرب اندلس از این گروه بودند که از نژاد بربرهای مکناسه بودند، امّا نسب خودرا به قـبیلهٔ عـربی تجیب می‌رساندند. در میان آنها که از همان آغاز در اندلس سکناگزیده بودند، بنی ذی النون از قبیلهٔ بربرهواره بودند که تسلط کامل بر طلیطله داشتند و در ناحیه شنت بریه (Santaver) مستقر بودند و بر شهرهای وبذه ،اقلیش وقونقه حکمرانی می‌کردند. قدرت آنهادر زمان امیر محمد به اوج رسید. چراکه وقتی شورشی در گرفت، آنـها طـلیطله را بـه تـصرف خـود در آوردند وتا زمانی که آلفونسوی ششم ایـن شـهر را از دست آنـها خـارج نکـرده بـود بـرآن حکومت می‌کردند. بنی رزین از همان قبیله هواره نیز متعلّق به این طبقه بودند، ودر دشتی که هنوز نام آنها ـ البرسین (Albarracín) ـ را برخود دارد و در منطقهٔ تیروال (Teruel) اقامت داشتند.

دومین گروه شامل آن دسته از سربازان حرفه ای می شد که به منصور پیوستند تا در نبردها از آنان استفاده کند، و منصور نیز از آنان یک طبقه نظامی اشرافی مخوف بوجود آورد. ایـن گروه بر خلاف گروه پیشین جذب جامعه اندلس نشدند ـ هم به این دلیل که آنها بعداً به اندلس آمدند وهم به دلیل تنفّر عمیقی که اندلسی‌ها به سبب نـقششان در انـقلاب نسـبت بـه آنـان احساس می‌کردند. با این حال ،باگذشت زمان آنها بتدریج جـذب جـامعه انـدلس شـدند. بزرگترین گروه از آنان ،گروه وابسته به بنی زیری صنهاجه بود که حکومت بر غرناطه را به دست گرفته بودند. پیش از این غرناطه محل سکونت عربهای دمشقی بود ،اما تمرکز بربرها دراین شهر طیّ سدهٔ پنجم هجری / یازدهم میلادی، مشخصاً به آن شهر، ویژگی بربری داده بود ،واین صنهاجی ها ،حکومت بر غرناطه را از زمان شورش تا تصرّف آن از سوی مرابطان در دست داشتند.

مناطق متعّدد دیگری در جنوب شـبه جـزیره تـحت سـلطه ایـن جـنگجویان حـرفه‌ای قرارداشت که بیشتر آنان از بربرهای زناته بودند، مثلاًقرمونه در تصرف بنی برزال؛ مورور، تحت حاکمیت بنی‌نوح از قبیله دَمّر؛رُنده در اقطاع بنی ابی قره از قبیلهٔ بنی‌یفرن؛حصن اَرکُش (La Frontera de Arcos) تحت سلطه بنی خزرون از قبیله ازداجه قرارداشت، سرانجام

معتضدبن عبّاد، پادشاه اشبیلیه ،این امرای جزء را به قتل رسانده، خاکشان را ضمیمهٔ پادشاهی خود کرد.

سوّمین گروه از این بربرها، یعنی بنی حمّودرا شاید بتوان "عربهای بربری شده "نـامید. آنها از دودمان حسنی ادریسی بودند که نخستین حکومت علوی را در مراکش بنیاد نهادند، امّا به رغم داشتن این نسب عرب هاشمی آنها در سایهٔ قبایل بربر زندگی می‌کردند؛ با آنـها پیمان زناشویی می‌بستند وبه اصطلاح ابن قتیبه توسط آنها" بربری شدند". می تـوان گـفت بربرهایی که دست به شورش زده بودند بویژه صنهاجی ها گرد این گروه از بربرها جمع شده و آنها را به عنوان امام به رسمیت می شناختند و حمودی‌ها بر بخش هایی از جنوب اندلس تسلّط یافتند، که مالقه وجزیره خضراء از مهمترین بخشهای آن محسوب می‌شد؛ در دوران شورش ،اقتدارآنها گسترش یافت وتا قرطبه ،اشبیلیه ودیگر نقاط پیش رفت.

با سقوط خلافت قرطبه در ۱۰۳۱/۴۲۲ ،رهبران شهر توافـق کـردند کـه امـور پـایتخت قدیمی اندلس را به «شیخِ شهر»، ابوحزم جَهوَربن محمّد بسپارند. وی نظام سیاسی نوینی به سبک جمهوری ایجاد کرد؛ او یک شورای وزیران وهیأت قضاوت تشکیل داد، و در نهایت کاری انجام نمی‌داد مگر آنکه پیش از آن با آنها به مشورت می‌پرداخت. به این ترتیب، در این نظام جدید، قرطبه صاحب شورای رهبری شـد کـه در آن ابـو حـزم خـودرا «ولی جـامعه» می‌دانست. این نظام مردمی باعث انسجام امور در قرطبه شد واگر ویرانی وخرابی حاصل از شورش در سراسر قرطبه به این مفهوم بود که این شهر هرگز نخواهـد تـوانست بـه شکـوه گذشته‌اش بازگردد، با این حال در سـایه سـیاست مـدبرانـه ابـن جـهور، ایـن شـهر بـرای حکومتهای ملوک الطوائفی همسایه که به دلیل جنگهای متعدد واختلافات داخلی بشـدّت تزلزل یافته بودند نمونه ای از صلح و آشتی ارائه می‌کرد. شهر به صورت پناهگاه تبعیدیان و امرای فراری که از سلطنت خلع شده بودند، در آمد و ابوحزم می‌کوشید در میان همسایگان متخاصمش خود را به عنوان پیام‌آور صلح مطرح کند، هـر چـند اقـدام مـیانجیگرانـهٔ او از موفقیت چندانی برخوردار نبود. علاوه بـر ایـن، خـود قـرطبه نـیز از بـلند پـروازی هـای همسایگان قدرتمندش که خواستار الحاق آن به پادشاهی خـود بـودند در امـان نـبود،ایـن خواسته ها در اواخر حکومت جمهوری شدّت بیشتری داشت. ابو حزم از زمان اضمحلال

خلافت تا هنگام مرگ خویش (۴۲۲ـ۱۰۳۱/۴۳۵ـ۱۰۴۳) با شیوه ای مـردمی بـر جـمهوری قرطبه حکومت کرد وآنگاه پسرش، ابوولید محمّد، جـانشین او شـد وراه پـدر را در پـیش گرفت. در حقیقت امور شهر کلاً طبق اسلوب تـعیین شـده تـا ۴۵۶/ ۱۰۶۴ هـمچنان اداره می‌شد، یعنی تا هـنگامی کـه ابـوولید بـه دلیـل کـهولت سـن ادارهٔ امـور را بـه دو پسـرش، عبدالرحمان و عبدالملک، سپرد وقـدرت را بـین آن دو تـقسیم کـرد. ایـن نـخستین نشـانه شکست این نظام بود،که از حکومت مردمی به دولتی موروثی تغییر یافت، و سرانـجام بـه رقابت بین دو امیر منجر شد. عبدالملک پس از آنکه بر برادرش برتری یافت، وی را تقریباً از تمامی قدرتش محروم ساخت ،آنگاه شخصاًبا معتضد ملاقات کرده وروابط دوستانه ای بـا وی برقرار ساخت. معتضد که سخت مشتاق تصرّف قرطبه بود خود را دوست وی وانمود کرد و اصرار داشت که او ابن سقّا وزیر و مسؤول امور شهر را برکنار کند ودر راستای همین سیاست ابن سقابه قتل رسید.

این حادثه باعث برانگیخته شدن حس طمع یحیی بن ذی‌النون ،پادشاه طلیطله شد که وی نیز به نوبه خود آرزو داشت قرطبه را به پادشاهی خود ضمیمه کندوبدین منظور سـپاهی را برای محاصرهٔ عبدالملک گسیل داشت. در این بین، معتضد بن عباد در سال ۱۰۶۹/۴۶۱ازدنیا رفت وپسرش، معتمد جانشین وی شد. بنابراین ،عبدالملک بن جهور دست کمک به سوی معتمد دراز کرد، واو نیز فرصت را مغتنم شمرد ونیرویی به کـمک وی فـرستاد. نـیروهای کمکی، ابن ذی النون را مجبور به ترک محاصره قرطبه کردند. امّا پس از آن، دو فرماندهٔ سپاه معتمد به عبدالملک خیانت کرده ،تقریباً بلافاصله پس از رفع خطر، قرطبه را بایک حـمله ناگهانی به تسخیر خود درآوردند ودر۱۰۷۰/۴۶۲ خلع یدبنی جـهور و اسـتقرار حکـومت معتمد را در قرطبه اعلام داشتند. سپاه ابن عباد،نخست عبدالملک ،برادرش عبدالرحـمان و پدر پیرشان ابوولیدمحمّد (که به بیماری فلج دچاربود)را به زندان افکند، آنگـاه آنـها را بـه جزیره شلطیش (Saltes) در رودخانه وادی الکبیر تبعید کرد. به این ترتیب، حکومت بـنی جهوربه پایان رسید وقرطبه ضمیمهٔ پادشاهی معتمد بن عباد شد. پیروزی مـعتمد بـرایش بسیار گران تمام شد، با این حال وی پسرش ،عباد را در قرطبه به نمایندگی خـود مـنصوب کرد، اما ابن‌ذی‌النون به یکی از فرماندهانش به نام ابن عُکاشه فرمان داد تا به این شهر حمله

کند و وی نیز در ۱۰۷۵/۴۶۷ در یک شب تاریک وارد شهر شد، عباد بن معتمد را به قتل رسانید، ومدتی شهر را در اختیار خود داشت. پس از مدّتی باردیگز شهر به معتمد بازگردانده شد.

اکنون می‌پردازیم به بزرگترین پادشاهی ملوک الطوایف منطقهٔ یعنی اشبیلیه، که خانواده ای عربی به نام بنی عبّادلخمی بر آن حکومت می‌کردند. نخستین فرد از این خاندان که مقام رهبری را به دست آورد، قاضی ابوالقاسم محمدبن اسماعیل نام داشت. او از پدرش ثروتی به ارث برده بود که به یک سوم خاک اشبیلیه تخمین زده می شد، وهنگامی که بزرگان شهر وی را به ریاست برگزیدند او تمام عوامل قدرت را در دست خود گرفت، هرچند بنابه مصلحت، منصب قضاوت را نیز همچنان در اختیار داشت. وی بر تعداد بردگانش افزود واز آنها سپاهی قدرتمند فراهم آورد تا از شهر در مقابل تهاجم بربرها محافظت کند و از زمان شورش تا هنگام مرگش (۴۱۴ـ۴۳۳/ ۱۰۲۳ـ۱۰۴۲) بر اشبیلیه حکومت کرد. آنگاه پسرش عبّاد جانشین وی شد وعنوان "معتضد" برخود نهاد. وی یکی از جنایتکارترین وزیرکترین پادشاهان ملوک الطوایف منطقه بود. معتضدموفق به گسترش قلمرو خودشد تا اینکه توانست به بزرگترین پادشاهی تبدیل شود: جزیره خضراءرا از بنی حمود، قرمونه را از برزالس، مورور را از بنی نوح، رُنده را از بنی ابی قره، اَرکَش را از بنی خزرون، لبله را از یحصبیان، و لبه (Huelva) وسلطیش را از بکریان، شلب را از بنی‌مزَّین، شنت مریهٔ غرب (با نام امروزی فارو) واکشونبه را از بنی‌هارون و مارتله رااز ابن طیغور به زور گرفت؛ وهمهٔاین حوادث در سالهای بین ۱۰۵۱/۴۴۳ و ۱۰۵۷/۴۴۹ اتفاق افتاد. امیران ملوک الطوایفی در همسایگی یا به فتل رسیدند و یا تبعید شدند. همچنین بین او و دیگر همسایگان: بنی ذی النون حاکمان طلیطله، بنی افطس، حاکمان بطلیوس وبنی زیری حاکمان غرناطه نیز نبردهای خشونت باری در گرفت که غالباًبه پیروزی وی می انجامید. سر انجام قلمرواو به بزرگترین حکومت ملوک الطوایف در جنوب شبه جزیره تبدیل شد.

با مرگ معتضد در ۱۰۶۹/۴۶۱، این شاهین بال و پر گشوده سلطنت به دست پسرش محمّد ملقب به «معتمد» افتاد. همان طورکه دیدیم وی قرطبه را در همان روزهای نخست حکومتش ضمیمهٔ خاک خود کرد و اکنون همه توجهش را به مُرسیه معطوف ساخت. او

وزیر خود ،ابوبکر بن عمّار را برای تسخیرآن از چنگ ابن طاهر گسیل داشت ، اما وقتی وزیر موفّق بدان کار شد ، سعی کرد تا معتمد را بفریبدوخود را حاکم مستقل مرسیه اعـلام کـند . سرانجام معتمد وی را دستگیر کرد ودر سال ۱۰۸۴/۴۷۷ او را به قتل رسانید.

معتمد به رغم وسعت پادشاهی وثروت فراوانش احساس می‌کرد که در مقابله با حملات آلفونسوی ششم ، پادشاه لئون به خاک خودش ،ناتوان است ودر نتیجه مجبور شد که سالانه به اوباج (به اسپانیایی Parias) بپردازد تا از حملات او در امان بماند. موقعیّت او از این لحاظ تفاوتی با موقعیّت دیگر ملوک الطوایف منطقه نداشت ؛وهـنگامی کـه پـادشاه مسـیحی در ۱۰۸۵/۴۷۸ طلیطله را تصرّف کـرد و مـلوک الطـوایـف بـرای تـاج وتـخت خـود احسـاس خطرکردند ، مـعتمد شـخصاً بـرآن شـد تـا از امـیر مـرابـطی ، یـوسف بـن تـاشفین کـمک بخواهدوخود وی نیز در کنار ابن تا شفین در نبرد زَلاّقه درسال ۱۰۸۶/۴۷۹ بخوبی جنگید . امّا بعد از بازگشت ابن تاشفین به شمال افریقا ،وی باب رابطه با مسیحیان راگشود، و در نتیجه ابن تاشفین بر آن شد تا تمامی ملوک طوایف را که شامل خود معتمد نیز می شد بـرانـدازد. معتمددر ۱۰۹۱/۴۸۴ از قدرت برکنار وبه اغمات در شمال افریقا تبعید شد و در ۱۰۹۵/۴۸۷ درهمان جا درگذشت .

قلمرو سلطنتی دیگری که ازنظر وسعت دوّمین پادشاهی بود ویک خانوادهٔ عرب بر آن حکومت می کرد ،پادشاهی مرز علیا در سرقسطه وشهرهای وابسته به آن بود . درزمان وقوع شورش ،منذربن یحیی تجیبی برآن حکومت می‌کرد که تا ۱۰۲۲/۴۱۲ ادامـه داشت ؛سـپس پسرش یحیی بن منذر (۴۱۲ـ۱۰۲۲/۴۳۰ـ۱۰۳۹) جانشین اوشد ،ولی وی به دست یکـی از پسر عموهایش به قتل رسید . به این ترتیب ،حاکمیت خاندان تجیبی به پایان رسید. به دنبال قتل یحیی ، مردم سرقسطه از سلیمان بن محمّد بن هود جذامی ،حاکم شـهر لارده دعـوت کردندکه بر آنها حکومت کند، و به این ترتیب حکومت بنی هود بر سرزمین مرزی آغاز شد . این پادشاه که نام مستعین را برای خود برگزید تا۱۰۴۶/۴۳۷ حکومت کرد .

مستعین پیش از مرگ ،پادشاهی خود را بین پنج پسر خود تقسیم کرد : سرقسطه به احمد ملقّب به مقتدر ، لارده به یوسف ،قلعه ایوب به محمّد ، وشقه به لوب ، و تطیله (Tudela) به منذرواگذار شد. امّا بعد از مبارزه ای طولانی ،احمد مقتدر سرزمینهای برادرانش را تصرف

کرد. درزمان او در ۱۰۶۴/۴۵۶ ، بربشتر واقع در شرق و شقه مـورد حـملات نـورمنهاقرار گرفت ، که در آن هزاران نفر از ساکنان آنجا به قتل رسیدند ، امّا مقتدر توانست سال بعد شهر راباز پس گیرد . وی همچنین توانست پادشاهی خود را با تـصرّف زمـینهای هـمسایگانش گسترش دهد . نخست طرطوشه ،سپس دانیه را در ۱۰۷۶/۴۶۸ از چنگ علی اقبال‌الدولة‌بن مجاهد بیرون آورد ، هر چند وی مجبور شد مالیاتهای بسیار سنگینی را بر مردمش تحمیل کند تا آن را به پادشاهان مسیحی همسایه ، برای کمکهای آنها به او در نبردهایش پـرداخت کند. وی در ۱۰۸۱/۴۷۴ درگذشت وپسر و جانشین او یوسف مؤتمن به نـوبه خـویش در ۱۰۸۵/۴۷۸ از دنیا رفت وپسرش احمد ملقّب به مستعین (دوّم) پادشاهی وی را به میراث برد واین درست زمانی بود که مرابطان وارد اندلس شدند . اما وقتی یوسف بن تاشفین چند سال بعد سایر ملوک طوایف را از سلطنت خلع کرده ، از دشمنی با مستعین خودداری کرد ،چراکه معتقد بود کسانی که در سرزمین های مرزی زندگی می کنند ، به لحاظ نظامی بهتر می توانند با همسایگان مسیحی خود روبروشوند؛ از طرفی می‌ترسید مبادا فشار بر آنان باعث شود کـه آنها در پی جلب حمایت همین همسایگانشان برآیند. به این ترتیب مستعین تا زمان مرگش در ۱۱۱۰/۵۰۳ همچنان بر مرز علیا حکومت کرد.

مع ذالک ،مستعین هرگز نتوانست از پیشروی مسیحیان جلوگیری کند. سـانچو رامـیرز (۱۰۶۳ـ۱۰۹۴)پادشاه آراگـون در ۱۰۸۷/۴۸۰ تـطیله را مـحاصره کـرد ،امـا بـه رغـم آن کـه لشکرهای صلیبی نورماندی وامیرنشین‌های جنوب فرانسه در این نبرد به نفع وی شـرکت کردند،او کاری از پیش نبرد لذا از آنجا برگشته ، دست به حمله علیه سرزمین مرزی زد واین بار موفّق شد در ۱۰۸۹/۴۸۲ مونت شون (Monzon) را تسخیر کند . وی همچنین در سال ۱۰۹۳/۴۸۶ شهروشقه را محاصره کرد امـا سـال بـعد ، پـیش از آنکـه شـهر را تسـخیر کـند درگذشت .

پدروی اوّل (۱۰۹۴ـ۱۱۰۴)پسر سانچو رامِرز جانشین پدر شد وبه محاصره شهر ادامـه داد . مستعین برای آزادی آن با شـتاب بـه آنـجا رفت،امّـا در نـبردی مـوسوم بـه نـبردکرازه (Alcaraz) بسختی شکست خورد (ذی‌القعده ۴۸۹/ نوامبر ۱۰۹۶) ودرنتیجه شهر به دست پادشاه آراگون افتاد . در ۱۱۰۱/۴۹۴ سرانجام پدروی اوّل بربشتر را تسـخیر کـرد ، وبـعد از

مرگش، برادر او آلفونسوی اول مشهور به «جنگجو» (۱۱۰۴ـ۱۱۳۴) مبارزه علیه مسلمانان را ادامه داد. او درسال ۱۱۱۰/۵۰۳ در نبرد بلتیره (Valtierra) بر مستعین شکست سختی وارد آورد که در آن پادشاه خانواده بنی هود به قتل رسید، وپسرش، عبدالملک عماد الدوله، جانشین او شد، اما وقتی ساکنان سر قسطه دریافتند که وی با مسیحیان سروسرّی دارد او را از شهر راندندو از مرابطان دعوت کردند که جای وی را بگیرند. مرابطان در ۱۱۱۰/۵۰۳ وارد شهر شدند، ولی به دنبال سقوط شهر های مرزی اطراف، قادر به نگهداری شهر نشدند. آلفونسوی جنگجواز ۱۱۱۴/۵۰۸ تا ۱۱۱۸/۵۱۲ سرقسطه را در محاصره داشت، تا اینکه آن را درسال بعد تصرّف کرد، و پادشاهی بنی هود در مرز علیا به پایان رسید.

ملاحظه کردیم که چگونه طلیطله از زمان آغاز شورش به این سو تحت حاکمیت یک خانواده قدیمی بربر به نام بنی ذی النون قرارداشت؛ آنها رهبری منطقه شنت بریه را به ارث برده بودند. نخستین فردی که سمت رهبری طلیطله را برعهده گرفت اسماعیل بن عبدالرحمان بن ذی النون ملقب به "ظافر" بود که به اتفاق وزیرش، ابوبکر بن حدیدی از ۱۰۳۶/۴۲۷ تا ۱۰۴۳/۴۳۵ بر این شهر حکومت کرد. بعد از مرگش، پسرش یحیی مشهور به "مأمون" (۴۳۵ ـ ۱۰۴۳/۴۶۸ـ۱۰۷۵) جانشین او شد.

بین یحیی وحاکمان دولتهای کوچک همسایه نبردهای متعدّدی رخ داد: ابتدا باسلیمان مستعین‌بن هود (۴۳۵ـ۱۰۴۳/۴۳۷ـ۱۰۴۶)، سپس بامعتضدحاکم اشبیلیه، و با ابن‌افطس، هر یک از این دو، دست یاری به سوی همسایگان مسیحی خوددرازکردندکه خودسبب اضمحلال دولتهایشان شد. مأمون در کار ایجاد بنا بحدّی افراط می ورزیدکه زبانزدخاص وعام شد. بعد از مرگش در ۱۰۷۵/۴۶۸، نوهٔ اویحیی‌بن‌اسماعیل ملقّب به قادربراین قلمروپادشاهی حکومت کرد (۴۶۸ ـ ۱۰۷۵/۴۷۸ ـ ۱۰۸۵). اوکه حاکمی جنایتکار بود، وزیرش، ابوبکر بن حدیدی راکه به پدربزرگش نیزخدمت کرده‌بودبه قتل رساند، واین خودباعث شورش مردم طلیطله شدودرپی آن قادر به قونقه فرارکرد. سپس مردم شهرازعمرمتوکّل بن افطس دعوت کردند و او نیز وارد شهر شده، ده ماه در آنجا باقی ماند. امّا قادر طیّ نامه‌ای از آلفونسوی ششم، پادشاه قشتاله تقاضای کمک کرد، وی دراین نامه کمکهای پدر بزرگش را به آلفونسو یادآور شد، زمانی که او با برادرانش، سانچووگارسیا

می‌جنگیدوبه طلیطله پناهنده شده بود. آلفونسوفرصت راغنیمت شمرد و به دیدارش رفت ودرمعیت اووارد شهرشد. ورودآنهابه طلیطله همراه‌باعقب‌نشینی سریع متوکّل بود، اما پادشاه قشتاله بلافاصله طلیطله را اشغال کرد وبجای آن سلطنت بلنسیه را به قادر سپرد وسپاهی را برای حمایت از او همراه وی گسیل داشت. به این ترتیب، قادر در بلنسیه اقامت گزیدوتا ۱۰۹۲/۴۸۵ در آنجا ماند اما طلیطله برای همیشه از دست مسلمانان خارج شد ـ در حقیقت این شهر از آن پس به پایگاه آلفونسوی ششم تبدیل شد.

بطلیوس تحت حاکمیت بنی افطس بود، بربرهایی که به مدّت طولانی در اندلس اقامت داشتند. آنها از قبیله مکناسه بودند که در فحص‌البلوط در شمال غربی قرطبه زندگی می‌کردند. نیایشان عبدالله‌بن محمّدبن مسلمه نام داشت که به «ابن افطس» شهرت یافت ویکی از دستیاران سابور، حاکم منطقه غربی، از بطلیوس تا شنترین بود (ظاهراً سابور خود یکی از اسلاوها بود که در زمان شورش و سقوط خلافت در خدمت حکم مستنصر بودند). وقتی سابور درگذشت، ابن مسلمه زمام امور را به‌دست گرفت وبر تمامی بخش غربی (که امروزه همان ایالت استره مادورای اسپانیا و بخش اعظم پرتقال است) حکومت می‌کرد. وی لقب «منصور» برخود نهاد واز ۱۰۲۲/۴۱۲ تا ۱۰۴۵/۴۳۷ حکومت را در دست داشت.

پسرش محمّد ملقّب به "مظفّر" (۴۳۷ـ۱۰۴۵/۴۵۶ـ۱۰۶۴)جانشین وی شد وبین او وهمسایگانش، معتمدحاکم اشبیلیه ومأمون حاکم طلیطله نبردهای فراوانی رخ دادکه در این مدّت در سال ۱۰۶۴/۴۵۶، فرناندوی اول پادشاه قشتاله، شهر قلمریه (قلنبریه) را تصرف کرد. این شهر از زمان فتح دوباره آن از سوی منصوربن‌ابی عامر در ۹۸۵/۳۷۵ در دست مسلمانان بود. با وجوداین مظفّر سالانه ۵۰۰۰ دینار باج به پادشاه قشتاله می‌پرداخت.

مظفر، پیش از مرگ، سرزمینش را بین دو پسر خود به نامهای یحیی ملقب به "منصور" (دوّم) که بطلیوس را در اختیار گرفت وعمر ملقّب به "متوکّل" که یابره (اوورا) را در دست داشت تقسیم کرد. اما بعد ازمرگ پدر، بین دو برادر جنگ در گرفت وهنگامی که یحیی منصور در سال ۱۰۶۸/۴۶۰ در گذشت، قلمرو وی به برادرش منتقل شد واو تا ۱۰۹۴/۴۸۷ حکومت کرد. هر چند وی همچنان به آلفونسوی ششم حاکم اشبیلیه باج می پرداخت، امّا آلفونسو در ۱۰۷۹/۴۷۲ شهر قوریه راکه نخستین پایگاهی بود که مسلمانان در حوضهٔ رود

تاجه فتح کرده بودند، متصّرف شد، به همین دلیل متوکّل از یوسف بن تاشفین کمک خواست تا مسیحیان را از سرزمینش بیرون کند ـ با این حال، به رغم نبرد مشهور زلاّقه که درآن مرابطان، آلفونسوی ششم را شکست دادند، عمر متوکّل همچنان به مسیحیان وابسته بود، وهنگامی که ابن تاشفین بر آن شد تا ملوک طوایف را براندازد، متوکل بار دیگر از آلفونسو کمک خواست و توانست همچنان بر پادشاهی خود تکیه زند و درقبال آن، پایگاههای مهمی چون شنترین، اشبونه وشنتره (Cintra) را در اختیار آلفونسو قرار داد. این خیانت، مرابطان را برآن داشت تا در ۱۰۹۴/۴۸۷ او را از سلطنت خلع کنند و به قتل رسانند.

عامری ها شرق اندلس را در اختیار داشتند، از این رو می بینیم که خیران عامری صقلابی المرّیه را متصرّف شده از ۱۰۱۲/۴۰۳ تا ۱۰۲۸/۴۱۹ بر آن حکومت کرد و زهیر صقلابی بعد از او تا ۱۰۳۸/۴۲۹ حکومت را در دست داشت. آنگاه بین زهیر و بادیس بن حبّوس، حاکم غرناطه جنگ در گرفت که به مرگ زهیر منجر شد، از این رو مردم المریه از همسایه‌شان ،عبدالعزیزملقّب به «منصور» درخواست جانشینی وی راکردند. وقتی مجاهد برآن شد که بر المریه تسلّط یابد، عبدالعزیز برای دستیابی به توافق باوی ازشهرخارج شد و داماد و وزیر خود معن‌بن صمادح رابه عنوان نمایندهٔ خود تعیین کرد،اماوی بلافاصله به عبدالعزیز خیانت کرده، خود را حاکم خواند و از ۱۰۴۱/۴۳۲ تا زمان مرگش در ۱۰۵۱/۴۴۳ حکومت می‌کرد.پس ازاوپسرش محمّدملقّب به معتصم جانشین وی شد و تا زمان مرگش در ۱۰۹۱/۴۸۴ حکومت رادردست داشت.درحقیقت سپاه مرابطان هنگامی واردشهرشدکه اودرآستانه مرگ قرارداشت.حکومت بنی صمادح به این ترتیب به پایان رسید، و پسر محمّدبن معن ملقب به رفیع الدوله به صنهاجه واقع درآفریقای شمالی مرکزی که تحت حاکمیت بنی حمود قرار داشت فرار کرد.

در بلنسیه، دواسلاوبه نامهای مبارک ومظفّرازابتدای شورش تاسال ۱۰۱۹/۴۱۰ ازحکومت باثباتی برخورداربودند،یعنی تاهنگامی که قدرت به لبیب،حاکم طرطوشه منتقل شد.امّاوقتی ساکنان بلنسیه دریافتندکه وی باهمسایگان مسیحی همکاری می کندخشمگین شدندوبه دلیل تجمّع زیادحامیان عامری دراین شهر،تصمیم گرفتندکه ازعبدالعزیزبن عبدالرحمان بن منصور عامری دعوت کرده اورادر ۱۰۲۱/۴۱۲ به عنوان حاکم این امیرنشین

برگزینند، ولقب مؤتمن بدودادند.حکومت وی که تامرگش درسال ۱۰۶۱/۴۵۲ ادامه داشت حکومتی طولانی بود.وی به دلیل روحیهٔ صلح طلبی ازشرکت درجنگهای بین ملوک طوایف منطقه خود داری می‌کرد،به گونه‌ای که پادشاهی وی تاحدّ بسیارزیادی ازصلح وثبات برخورداربود.بعدازوی پسرش،عبدالملک ملقّب به مظفّرکه درآن زمان هنوزخیلی جوان بودبه سلطنت رسید.به همین دلیل وزیرحاکم پیر،ابوبکرمحمّدبن عبدالعزیزمسؤولیت ادارهٔ حکومت رادردست گرفت،امّاامورردولتی درزمان ریاست وی دچارتزلزل شدوفرناندوی اوّل،پادشاه قشتاله ازموقعیت سودبرده،در ۱۰۶۳/۴۵۵ به بلنسیه حمله کردودرجنگی موسوم به پطرنه (paterna) شکست وحشتناکی برمردم آن شهرواردآورد.وقتی‌که درمیان مردم بلنسیه شورش درگرفت،یحیی مأمون بن ذی النون پدرزن عبدالملک بلافاصله ازطلیطله سپاهی رابرای دفاع ازوی گسیل داشت.امّاظاهراًمأمون درسال ۱۰۶۵/۴۵۷ تصمیم گرفت عبدالملک راخلع وبلنسیه رابه خاک خودملحق کند،واین وضعیت تاسال ۱۰۷۵/۴۶۷ ادامه داشت،یعنی زمانی که مأمون درآن سال درگذشت وزمام امور شهر بار دیگر به ابوبکر محمّدبن عبدالعزیز وزیر واگذار شد. وی با تدبیر به ادارهٔ امور پرداخت تااینکه در ۱۰۸۵/۴۷۸ ،آلفونسوی ششم طلیطله راتصرف کرد و قادر،نوهٔ مأمون بن ذی النّون، را از سلطنت این شهر خلع،در مقابل بلنسیه رابدوسپرد.آنگاه قادر تا سال ۱۰۹۲/۴۸۵ بربلنسیه حکومت کردتااینکه مردم شهر دست به شورش زدند وبه رهبری قاضی،جعفر بن حجّاف وی را به قتل رساندند،آنگاه جعفر بن حجّاف زمام امورشهر رابه دست گرفت.امّاوضعیّت متزلزل وناپایداری که همچنان برشهرحکمفرمابود،ماجراجویی به نام رود ریگو دیازدوبیوار (Rodrigo diaz de vivar) ملقب به اِلسید (درعربی معروف به السید القنبیطور)راسخت به وسوسه انداخت. وی از جنگجویان بی باک قشتالی بودکه دردستگاه حکومتی دوپادشاه قشتاله،سانچو و آلفونسو و نیز در دستگاه حکومتی احمد مستعین،پادشاه سرقسطه خدمت کرده بود. او در این زمانِ ظاهراً مناسب به بلنسیه حمله بردوبعدازمحاصره‌ای سخت،درسال ۱۰۹۵/۴۸۷ شهرراتصرّف کرد. وی آنگاه گنجینه‌های قادر بن ذی النون رااز ابن حَجّافِ قاضی طلب و قاضی رابه حیف ومیل آن متهم کرد؛آنگاه به دستور وی قاضی را زنده سوزاندند. السید تا زمان مرگش به سال ۱۰۹۹/۴۹۲ بر بلنسیه

حکومت کرد ،امّا همسرش شمانه (Jimena) تا سه سال بعد در آنجا ماند تا اینکه فرماندهی از مرابطان به نام مزدلی بن سلُنکان شهر را در ۱۱۰۲/۴۹۵ محاصره کرد و وی مجبور شد با سپاهیان شوهرش از شهر خارج شود. شمانه از آلفونسوی ششم کمک خواسته بود واو بلا فاصله به کمک وی شتافت، اما شمانه دریافت که مقاومت او برای حفظ شهر در مقابل این محاصره بی‌حاصل است از این رو فرمان داد تا شهر را به آتش کشیده، عقب نشینی کنند. از آن زمان به بعد، بلنسیه به تصرف مرابطان در آمد.

دانیه ومجمع الجزایر بالئار، در زمان حکومت خانواده عامری و تحت فرماندهی مطلق ابو جیش مجاهد ملقّب به «موفق» یکی از بزرگترین حکومتهای پادشاهی شرق اندلس را تشکیل می‌داد؛ مجاهد از زمان شورش تا هنگام مرگش (۴۰۰ـ۱۰۰۹/۴۳۶ـ۱۰۴۴) زمام امور را در دست داشت. در سال ۱۰۱۴/۴۰۵، مجاهد، فقیه اموی ،عبدالله بن عبیدالله مُعَیطی را فراخواند و او در مخالفت با سلیمان‌بن حکم مستعین مجاهد را خلیفه خواند. در سال بعد، وی طی یک لشکر کشی دریایی به جزیرهٔ سردانیه (Sardinia) حمله کرد و بخش اعظم آن را به اشغال خود درآورد،هرچند به دلیل انهدام کشتی های وی این لشکر کشی سر انجام به شکست منجر شد. مجاهد در فرماندهی نظامی و رهبری حکومت دست توانایی داشت وبر پادشاهی بزرگ خویش با درایت حکومت می کرد، به گونه ای که در سایه تلاشهای تجاری وی، این پادشاهی یک از بزرگترین وثروتمندترین پادشاهی‌ها در میان دولتهای ملوک الطوایفی منطقه به شمار می رفت. با مرگ وی پسرش علی ملّقب به "اقبال الدّوله" (۴۳۶ـ۱۰۴۴/۴۶۸ـ۱۰۷۶) پادشاهی را به ارث برد وآماده بود با همسایگانش در صلح وآشتی باشد و به توسعه درآمدهای بازرگانی وتجاری بپردازد. همین مسئله باعث برانگیخته شدن حرص وطمع همسایگانش شد ودر ۱۰۷۶/۴۶۸،مقتدر بن هود حاکم سرقسطه از همسایگان واقوام سببی علی ،دانیه را اشغال وعلی را به سرقسطه تبعید کرد.

به دنبال خلع علی از سلطنت، مجمع الجزایر بالئار تحت حاکمیت اغلب ملقّب به "مرتضی" اعلام استقلال کرد واو تا زمان مرگش در ۱۰۹۳/۴۸۶ بر این مجمع الجزایر حکومت کرد؛پس از آن حکومت به ناصر الدوله مبشّربن سلیمان (۴۸۶ـ۱۰۹۳/۵۰۸ـ۱۱۱۵) منتقل شد. در سال ۵۰۸، جزیره میورقه مورد حمله ناوگان مسیحی وابسته به یک ائتلاف

متشکّل از قطلونیها،فرانکهاواهل بیشه (Pisans) قرار گرفت، آنها ابتدا جزیره یابسه (Ibiza)، آنگاه خود میورقه رااشغال کردند و بسیاری از ساکنان آنجا را قتل‌عام و برخی از محلاّت شهر را ویران وغارت کردند. طی محاصرهٔ ناصرالدوله درنامه‌ای به علی‌بن یوسف،سلطان مرابطان درخواست کمک کردوهنگامی که ناصرالدوله متعاقباً دراواخر ۵۰۹ واوایل ۱۱۱۶ازدنیارفت ، سلطان،سپاه عظیمی رابه مجمع‌الجزایر گسیل داشت.پس ازآن مسیحیان همراه باغنائمشان،بعدازچندماه اشغال میورقه تصمیم به عقب نشینی گرفتند.از آن زمان به بعد بود که مجمع الجزایر بالئار تحت تسلّط مرابطان قرار گرفت. در طرطوشه درشمال دانیه واقع درساحل مدیترانه چندتن ازاسلاوهای عامری پی در پی حکومت کردند. نخستین فرد،لبیب (۴۱۲ـ۱۰۲۱/۴۲۷ـ۱۰۳۶) بود. بعد از او مقاتل ، متّحد عبدالعزیز مؤتمن ، حاکم بلنسیه وبعدازاوسلیمان مستعین حاکم سرقسطه بترتیب قدرت رادردست گرفتند که مدّت حکومت سلیمان دقیقاًمشخص نیست،هرچندبه نظرمی رسدکه تقریباًتا ۱۰۴۶/۴۳۷ به طول انجامید. بعدازسلیمان یک اسلاو به نام نبیل جانشین وی شدکه تقریباًتا ۱۰۶۰/۴۵۲ حکومت کرد،دراین سال اومجبورشدبه نفع مقتدر احمدبن هود،حاکم سرقسطه ازحکومت کناره گیری کند.

مرسیه بین قلمروهای پادشاهی المریه،بلنسیه،دانیه وغرناطه قرارداشت وامرای این نواحی به آن چشم طمع دوخته بودند.درآغازشورش،این شهردردست حاکمان المریه بود، نخستین آنها، خیران* (۴۰۶ ـ ۱۰۱۶/۴۱۹ ـ ۱۰۲۸) وپس از او دوستش زهیر (۴۱۹ـ۴۲۹/ ۱۰۲۸ ـ ۱۰۳۸) حکومت مرسیه رادردست گرفتند.پس از قتل زهیر، عبدالعزیز مؤتمن در مرسیه به حکومت رسید پس از او پسرش عبدالملک مظفّر (۴۲۹ـ۴۵۷/ ۱۰۳۸ ـ ۱۰۶۵)جانشین وی شد.این حاکمان درظاهربرمرسیه حکومت می‌کردند ولی حاکمیت اصلی آن دردست ابوبکراحمدبن طاهربود،که تازمان مرگش در ۱۰۶۳/۴۵۷ ادامه داشت وپسرش محمّدبن احمدبن طاهر (۴۵۸ـ۱۰۶۳/۴۷۰ـ۱۰۷۸) جانشین وی شد. در سال ۴۷۰،حکومت مرسیه به معتمدبن عباد،حاکم اشبیلیه منتقل شد،که دراین انتقال وزیر محمّد، ابوبکر محمّدبن عمّار،نقش مهمی داشت . محمّدازحکومت خلع وخطبهٔ نمازجمعه به نام

---

* جیران هم آمده است.

معتمد بن عبادخوانده شد. در حقیقت، قصد ابن عمار این بودکه خودراحاکم مستقل مرسیه اعلام کند، امّا عبدالله بن رشیق، وزیر معتمد، ابن عمار رابانیرنگ دستگیرکردومرسیه دردست ابن عباد باقی ماند تا زمانی که مرابطان وی رابرکنارکردند.

در دشتی بین بلنسیه و طلیطله، حکومتی بود به نام بنی رزین (با نام امروزی البرسین Albarracin)، خانواده‌ای که ازدودمان قدیمی بربر بودند. در حقیقت این خاندان برقلمروی حکومت می‌کرد که به رغم وسعت کوچک ومنابع اندک آن قادربود استقلال خود را در برابر همسایگان قدرتمند خود حفظ کند.ازهمان آغاز شورش ،هذیل‌بن خلف بن رزین (۴۰۳ـ۱۰۱۲/۴۳۶ـ۱۰۴۵) برآن حکومت می کرد،آنگاه پسرش عبدالملک که حکومت اونزدیک به شصت سال ادامه یافت (۴۳۶ـ۱۰۴۵/۴۹۶ـ۱۱۰۳)جانشین وی شد.عبدالملک ازاین نظرکه مرابطان باوی کاری نداشتند،ازبخت واقبال بلندتری نسبت به دیگرملوک طوایف منطقه برخورداربود.بعدازمرگش،پسراویحیی جانشین وی شد امّا بعد از کمتر از یک سال مرابطان وی را سرنگون کردند (۴۹۶ ـ ۱۱۰۳/۴۹۷ ـ ۱۱۰۴).

هنوز حکومتهای ملوک‌الطوایفی بربردرمنطقه وجودداشتندکه بیشترآن فقط به بخش جنوب شرقی شبه جزیره محدودمی شد.ازهمان آغازشورش،بربرهاگردخاندان‌بنوحمود جمع شدند؛ این خاندان ازعلویان ادریسی حاکم برمراکش بودند.پیشتردیدیم که چگونه بعضی ازاعضای این خاندان درطول شورش مقام خلافت درقرطبه رابه دست گرفتند وزمانی که خلافت اموی سرنگون شد، تعدادی از حمودیان درمالقه وجزیرۀخضرامستقرشده بودند.حمودیها پی درپی براین ناحیه حکمرانی داشتند،که از ۱۰۳۵/۴۲۷ آغاز شده بود و ادریس بن علی بن حمود "متؤیّد" حکومت را در دست گرفت وتازمان مرگش در ۱۰۵۷/۴۴۹ برمسندقدرت تکیه داشت. آخرین آنهامحمّددوّم پسر ادریس «مستعلی» نام داشت که بعدازآنکه بادیس بن حبّوس،پادشاه غرناطه وی رادر ۱۰۷۲/۴۶۵ ازحکومت خلع کرد در همان دیار درگذشت.و اما جزیرۀ خضراکه تحت حاکمیت محمّدبن قاسم بن حمود (۴۲۷ـ ۱۰۳۵/۴۳۹ـ ۱۰۴۸) قرارداشت، قاسم بن محمّدجانشین وی شدوتا ۱۰۵۸/۴۵۰ حکومت کرد، در این زمان عبّادبن محمّد معتضد،پادشاه اشبیلیه،این منطقه راتصرّف کردوبدین ترتیب حکومت حمودی به پایان

رسید.

اما،قدرتمندترین دولت بربر،دولت بنی زیری صنهاجی درغرناطه بود.نخستین حاکم زاوی بن زیری (۴۰۳ـ۴۱۰/۱۰۱۲ـ۱۰۱۹)نام داشت،پس ازاوبرادرزاده‌اش حبوس بن ماکسَن بن زیری (۴۱۰ـ۴۲۹/۱۰۱۹ـ۱۰۳۸) به حکومت رسیدوپس از وی پسرش،بادیس بن حبوس (۴۲۹ـ۴۶۵/۱۰۳۸ـ۱۰۷۳) قدرت رادردست گرفت.آخرین پادشاه عبداللهبن‌بلقین‌بن بادیس (۴۶۵ـ۴۸۳/۱۰۷۳ـ۱۰۹۰) نام داشت که ازسوی یوسف بن تاشفین سرنگون وبه اغمات تبعید شد.

علاوه براین،تعدادی ازدولتهای ملوک‌الطوایفی بربر نیز وجود داشت که حاکمان آن از قبیلهٔ زناته بودند،از جمله قرمونه، مورون (مورو) ، رُنده و ارکش. این مناطق پایگاههای چندان مستحکمی نبودند،مع ذلک حاکمان آنهاتوانستند،مدّتهابه این دلیل که دورازدسترس دیگرحکومتهاقرارداشتند،برسرقدرت باقی بمانند.اماسرانجام آنها نتوانستند درمقابل تهاجم معتضد ایستادگی کنندواواین پایگاههارااز‌دست حاکمان آن که از ۱۰۵۹/۴۵۰ تا ۱۰۶۸/۴۶۰ دراختیارداشتند،خارج ساخت .

۶ـ حکومت مرابطان (۴۸۳ ـ ۱۰۹۱/۵۴۱ ـ ۱۱۴۷)

در نیمهٔ دوم سدهٔ چهارم هجری/دهم میلادی درآنسوی جنوب مغرب،درصحرایی که تاحوضهٔ رود سنگال ادامه داشت،گروهی ازقبایل صنهاجی موسوم به"صنهاجهٔ صحرا" زندگی می کردند،که مهمترین این قبایل عبارت بودنداز: جِداله، مَسوفه، لَمتونه، تُرغه، لَمطه وجَزوله. قبیلهٔ زناته آنهارابه جنوب عقب رانده بودوآنهابه ناچاردر مناطق صحرایی در طول ساحل اقیانوس اطلس (بانام امروزی موریتانی،مالی وساقیه الحمراـ Rio de oro)پناه گرفته بودند.این مردم صحرانشین با زندگی دشوارچوپانی وزراعت اندک گذران عمرمی کردند،وهرچندبه اسلام گرویده بودند، این موضوع هیچ تأثیر عمیقی برزندگیشان نگذاشته بود،آنهاهمچنان بدوی باقی ماندندکه از مشخّصه‌های آن جهل وبیسوادی وفقدان هرگونه نظم اجتماعی بود. در پایان سدهٔ چهارم هجری/ آغاز سدهٔ یازدهم میلادی، رهبر این قبایل فردی به نام یحیی بن ابراهیم جِدالی بودکه درحدودسال ۱۰۳۵/۴۲۶ به‌قصد زیارت عازم

مکّـه شـدودربرگشت از قـیروان درگـذشت. در آنـجا تـوجه اوبـه جـلسهٔ درس فـقیه مشهورابوعمران فاسی جلب شد،ازاوخواست یکی ازشاگردان خودرابـرای آمـوزش آداب دینی به افراد قبیله‌اش بدانسـو بـفرستد. بـنابرایـن درخـواست،ابـوعمران نـامه‌ای بـه یکـی ازشاگردانش به نام وجّاج بن زَلوکه درمنطقهٔ سوس اقامت داشت،نوشت .درملاقات یحیی ووجّاج،وجّاج یکی ازشاگردان خود به نام عبدالله‌بن یاسین جزولی را بـرگزید تـا بـااو بـه صحرابرود و تکلیف خودمبنی برآموزش قبیلهٔ جـداله راانـجام دهـد،وی پـیشتردرانـدلس دانش فراوانی آموخته بود.قبیلهٔ لمتونه به ریاست یحیی بن عـمرنیزدست بـه کـاری مشـابه زد،یحیی بن عمربعدازمرگ یحیی بن ابراهیم رهبری جنبش رابرعهده گرفت.آنگاه عبدالله بن یاسین فرمان داد تا امیریحیی بن عمرصحرا رابه قصد سجلماسه ترک کـند، در آن زمـان درعه وساکنان آن تحت سلطهٔایل مـغراوه ازقـبیلهٔ زنـاته قـرارداشت ، ویـحیی بـن عـمر و همراهان وی این مناطق رافتح کردند، هرچـند یـحیی خـود در یکـی از ایـن نـبردهابه قـتل رسید.آنگاه عبدالله بن یاسین ،ابوبکربن عمر را به عنوان رهبروجانشین برادرش برگزید و وی اقتدارش رابه سوی شمال‌در سرزمینهای مـصموده گسـترش دادودرسـال ۱۰۵۸/۴۵۰ اغمات رااشغال کرد.متعاقب آن عبدالله بن یاسین درسال ۱۰۵۹/۴۵۱ دریکی ازنـبردهایش باقبیلهٔ برغواطه درمنطقهٔ تامِسنا به قتل رسید و ابوبکربن عمر رهبری بـلامنازع رادر دست گرفت. وی ضمن گسترش دامنهٔ تسلط خود، در سال ۱۰۷۰/۴۶۲ به ساختن پایتخت جدیدی ـ مراکش ـ اقدام کرد و این پایتخت،به پایگاه یک حکومت تبدیل شدکه به عـلّت تأکـیدابـن یاسین برجهاداسلامی" مرابطان" نام گرفت.

درسال ۱۰۷۱/۴۶۳ ابوبکربن عمرازطغیان قبیلهٔ جداله درصحرا و قتل عـام کـردن قـبیلهٔ لمتونه آگاهی یافت،وبعداز انتصاب برادرزاده‌اش یوسف بن تاشفین به جانشینی خودبرآن شد،علیه آنان دست به کارشود. کمی پس ازآن وی درنبردی با سیاهان در جنوب صحرابه قتل رسید.دراین زمان دامنهٔ سلطهٔ یوسف بن تاشفین بافتح شهرفاس و سپس تلمسان گسـترش بیشتری یافت،وسرانجام برهمهٔ مراکش وبخشی ازمرکزآفریقای شمالی استیلا یافت،آنگـاه نام امیرالمسلمین برخودنهاد.

در همین هنگام،شرایط واوضاع اندلس روزبروز وخیم‌تر می شد.مردم اندلس ازبرپایی

ایـــن حکـــومت نـــوپادرشمال آفـــریقا و تـــوجّه یـوسف بـن تـاشفین بـه جـهاداسـلامی خبردارشدند،ونخستین پادشاه ازمیان حکومتهای ملوک الطـوایـفی کـه ازمـرابـطان یـاری خواست،عمر متوکّل ابن افطس،حاکم بطلیوس بود و این درخواستِ کمک بـعدازتـصرّف شهرقورّیه درسال ۱۰۷۹/۴۷۲ توسط آلفونسوی ششم صورت گرفت.باخارج شدن طلیطله ازدست مسلمانان در ۱۰۸۵/۴۷۸ از سوی همین پـادشاهِ قشـتالی خـطر بـیشتری احسـاس شد،این ضربه‌ای خردکننده وسخت بودکه ملوک الطوایف ورعایای آنهارابشدّت به وحشت انداخت،زیراموقعیّت طلیطله درقلب اندلس ازجدایی مرز علیا از مناطق جـنوبی وانـزوای هریک ازمناطق حکایت می کرد.معتمدبن عبادنیزطیّ نامه‌ای از یوسف بن تـاشفین، کـمک خواست،امّاامیر مرابطی،بعد از مشورت بانزدیکان خود،اعـطای کـمک رامشـروط بـه ایـن کردکه ابن عبادجزیرهٔ خضرا رابه وی تسلیم کند به طوری که بتواندازشمال آفریقا وارداین شهر شود.آنگاه وقتی معتمد، متوکّل وعبداللّه بن بُلُقّین زیری حاکم غرناطه مأمورانی رااعزام داشتند تا بار دیگر از یوسف دعوت کنند که به جزیرهٔ خضرابیاید،وی این دعوت راپذیرفت و همراه باسپاهیانش ازتنگه گذشت وبه جزیرهٔ خضرارفت وازآنجا رهسپار اشبیلیه شد و در آنجا معتمد و عبداللّه بن بُلُقّین ازوی استقبال کردند.آنهاسپس به بطلیوس به ملاقات متوکّل رفتند ، و سپاه راهش رابه سمت طلیطله ادامه داد.دراین هنگام آلفونسوی ششم از ماجرا بـا خبر شـده، بـلافاصله بـه گـردآوری سـپاهی عـظیم پـرداخت وبـاآن بـه مـقابلهٔ مسـلمانان رفت.درنقطه‌ای موسوم به زلاقه (sagrajas) در سه فرسنگی بـطلیوس درجـمعه ۱۲ رجب ۴۸۰ هجری/ ۲۳اکتبر ۱۰۸۷ میلادی بین دوسپاه نبردسختی درگرفت وبـاشکست سـنگین سپاه قشتالی و فرار آلفونسوی مجروح با ۵۰۰ سربازش به اتمام رسید.دستاورداین پیروزی برای مسلمانان بازپس گیری تعدادی از شهرهایی بودکه قبلاً آلفونسو اشغال کرده بود،چون شهرهای اشبونه (لشبونه)وشنترین،ونیزپرداخت باج ازسوی ملوک طـوایـف بـه‌پادشاهان مسیحی همسایه متوقّف شد.درحقیقت شایدبتوان گفت که درسایهٔ این پیروزی،اسـلام کـه دراندلس درآستانهٔ نابودی قرارداشت،جان تازه‌ای گرفت.

باتمام این‌احوال،یوسف بن تاشفین براین پیروزی آنـچنانکه انـتظار مـی رفت سـرمایه گذاری نکرد.وی به پیشروی خود برای باز پس گیری طلیطله ادامه نداد.شاید او درخلال این

نبردکه باخشونت بی‌سابقه‌ای همراه بود،بـه ایـن نـتیجه رسـیدکه دست زدن بـه ایـن اقـدام مخاطره‌آمیز بسیار برای او مشکل است، و نیز از سـوی دیگـر ظـاهراً از روحـیهٔ ضـعیف و شکست‌پذیری حاکم بر اندلسی‌ها وخودخواهی وتنفّرمتقابل میان ملوک طوایـف آگـاهی داشت.این موضوع نیزبی ارتباط نمی‌تواند باشد که‌درپی این پیروزی وقتی خبرمرگ پسر و وارث وی، ابوبکر، به او رسید مجبور شد هرچه سریعتر به مغرب بازگردد.

این وضعیت ازچشم رهبران مسیحی پنهان نماند،آنها در همین زمـان بـرای تـهاجم بـه مـواضـع مسـلمانان،بـویژه درشـرق انـدلس بـاردیگر خـودرا آمـاده کـردند،درایـن بـخش ازاندلس،یعنی درمرسیه بود که بین معتمدبن‌عباد وابن‌رشیق نزاع سختی‌درگرفته بود. السید نیز به حملاتش علیه این نقطه ادامه می‌داد ، و علاوه برآن گارسیا خیمنس قشتالی کـه قـلعهٔ مستحکم لییط (الیدو،Aledo) را در نزدیکی لورقه تسخیر کرده بود،ازهمین نقطه،به‌مرسیه حمله کرد. سقوط این قلعه که‌برفراز کوه مرتفعی قرارداشت وجایگاه ۱۳۰۰۰ جنگجو بـود ، خسارت سنگینی برمسلمانان مجاورآن وارد کرد و همین موضوع معتمد راکه این قلعه را از آن خود می‌دانست ـ وا داشت که برای ملاقات بایوسف بن تاشفین به آفریقای شمالی برود و از او بخواهدکه به اندلس بازگرددواین قلعه رابازپس گیرد. نمایندگانی از فقها نیز یکی پس از دیگری با امیر مرابطی دیدارکرده ازوی مُصرّانه می خواستندکه به نجات اندلس بشتابد.

در حقیقت، یوسف سپاهی راتجهیزکرده و برای بار دوّم در تابستان ۱۰۸۸/۴۸۰ ازتـنگه عبور کرد و ملوک طوایف را برای ملاقات باخودفراخواند تا لییط رامحاصره کـنند. مـعتمد، عبدالله زیری وبرادرش،تمیم،حاکم مالقه،معتصم بن صمادح، حاکم المـریه وابـن رشـیق، حاکم مرسیه، همگی گردآمدند،امّااین امراناگهان درحضور یوسف بن تاشفین بـه بـحث و مشاجره پیرامون مسائل شخصی خویش پرداخـتند و هـریک، دیگـری رامـتّهم کـرده وبـه ناسزامی‌گرفت تاتوجّه امیرالمسلمین رانسبت به خودجلب کند.حتّی یکی ازآنان مدرکی دال برخیانت ابن رشیق ارائه کردمبنی براینکه وی پنهانی مایحتاج مسیحیانی راکه درقـلعه پـناه گرفته‌اندتأمین می کرد.محاصرهٔ شهر بی‌هیچ نـتیجه‌ای هـمچنان ادامـه داشت،وتـلاشهای یوسف بن تاشفین برای میانجیگری بین امرا حاصلی در پی نداشت. سرانـجام،یـوسف بـن تاشفین که ازاقامت طولانی وشکست محاصره کاسهٔ صبرش لبریزشده بود،برآن شدکه‌منطقه

راترک کندواین در حالی بودکه نسبت به این ملوک طوایف تنفّر شدیدی احساس می‌کرد و از اینکه اعتبار نظامی او در اینجا لطمه خورده‌بودسخت آزرده شد. اندکی پس ازبازگشت یوسف به آفریقای شمالی، نامه‌های بیشماری ازمردم وفقهای اندلس دریافت کرد که از وی می‌خواستنداین پادشاهان کوچک راسرنگون کندچراکه اینهااز نظرمردم وفقهابه اسلام خیانت کرده بودند،بویژه بعد از آنکه آنها بار دیگر باهمسایگان مسیحی برای انعقادپیمان صلح ملاقات وبار دیگرآمادگی خودرابرای پرداخت خراج به آنهااعلام کرده بودند.فقهادرخواستهای خودرابافتواهای ابوحامدغزالی وابوبکرطرطوشی مبنی برمشروع بودن اشغال اندلس وسرنگونی حاکمان آن مؤکدکرده بودند.

در سال ۱۰۹۰/۴۸۳،یوسف بن تاشفین برای سومین بارازراه دریا عازم اندلس شدواین بار در قرطبه رحل اقامت افکند.آنگاه وی بعدازآنکه دریافت عبداللهٔبن زیری با فرماندهٔ قشتالی، الوار فانیز، نمایندهٔ آلفونسوی ششم توافق کرده که درقبال حمایت از وی درمقابل مرابطان باج بپردازد، احضاریه‌ای برایش فرستاد.عبدالله خود حاضر نشد، امّا فرستادگانی اعزام داشت که سخت مورد بی‌مهری یوسف قرار گرفتند و به آنان اعلام کرد که قصد وی در برانداختن عبدالله به دلیل همکاری وی بامسیحیان است.سپس،مردم غرناطه بلافاصله دست به شورش زدندکه خود موجب شد یوسف بن تاشفین براحتی‌بتواند عبدالله راخلع وهمراه بابرادرش به‌اغمات در شمال آفریقا تبعید کند.بهاین ترتیب،عبدالله نخستین پادشاهی بودکه سقوط کرد.

اکنون سپاه مرابطان وارد خاک المریه شدندو معتصم بن صمادح رادربسترمرگ یافتند و یوسف بن تاشفین وقتی کاملاًپی بردکه معتمدومتوکل درتوافقی باآلفونسوی ششم ازوی خواسته‌اندازآنهادفاع کند،سپاهی به اشبیلیه گسیل داشت که بعدازمقاومتی سخت ازسوی معتمد آن جارابه اشغال خود درآورد.سپس دررجب ۴۸۴/سپتامبر ۱۰۹۱ پادشاه معزول اشبیلیه به اغمات تبعید شد،وپس ازآن شهرهای مهم اندلس یکی پس ازدیگری به‌دست مرابطان افتاد.آخرین شهر، بطلیوس بودکه حاکم آن ،متوکل به‌آلفونسوی ششم متوسل شدواونیزدرقبال‌کمکش شهرهای اشبونه (لشبونه)، شنترین و شِنتِره را (شهرهایی که پیشتربه دنبال نبرد زلاقه بازپس گرفته شده بود) به محاصرهٔ خود در آورد.این مسأله مردم

بطلیوس راعلیه متوکل برانگیخت.امّاوی درمقابل مرابطان چنان مقاومت کردکه یوسف بـن تاشفین مجبور شد تنها به عزل و تبعید وی اکتفا نکند، بلکه جهت تنبیه و مجازات او در قبال خیانت،فرمان قتل وی راصادرکند.عزل ملوک طوایف همچنان ادامه داشت تا آن که درپایان سال کسی جزبنی هودحاکمان مرزعلیاواغلب مرتضی حاکم جزایر بالئارپادشاه دیگری بر مسند قدرت باقی نماند. دراین دو مورد همانگونه که پیشتر ذکر کردیم ،از ترس اینکه مبادا آنها حکومت این شهر ها را به همسایگان مسیحی واگذار کنند ونیز به این دلیل که آنـها در جهاد علیه دشمن از خود سستی نشان نداده بودند ، از دست زدن به هر گونه اقدامی در این شهر هاخود داری کرد.

از زمان عزل این پادشاهان، دفاع از اسلام در این شبه جزیره بر عهده مرابطان قرار گرفت، و همهٔ اندلس فقط ایالتی از امپراتوری مرابطان بودکه از شمال به رودخانه ابره (ایبره؛ Ebro) و از جنوب به رودخانه سنگال در غرب افریقای استوایی به سوی جنوب، ختم می شد. فساد و تباهی اندلس در بخشهای سیاسی واقتصادی ، وظایف دشواری را بر دوش مرابطان نهاد ، علاوه بر این تکبر و گستاخی نیروهای مسیحی‌ای که تحت حمایت دولتهای اروپایی در آن سوی کوههای پیرنه قرار داشتند بر مشکلات می‌افزود ؛ از طرفی اعتبار و حیثیت مرابطان به دلیل شکستشان در تسخیر قلعه لییط متزلزل شد . در سال ۱۰۹۴/۴۸۷ السید به بلنسیه در قلب سرزمینهای اسلامی حمله کرد ودر سال بـعد آن را بـه اشـغال خـود در آورد و فـرماندهان مرابطی نیز قادر به بازپس گیری آن نبودند . فشار پادشاهان آراگون بر مرز علیانیز روزبه روز افزایش می یـافت ، وسـر انـجام در ۱۰۸۹/۴۸۱ مـونت شـون ، در ۱۰۸۹/۴۸۹ وشـقه و در ۱۱۰۱/۴۹۴ بر بشتر را به اشغال خود در آوردند.

با این حال ، فرماندهان نظامی مرابطی برای بازپس گرفتن آنچه مسیحیان متصرف شدند و حفظ آنچه از سرزمین اندلس در دست خودشان باقی مانده بود از هیچ کوششی فروگذار نکردند . در سال ۱۰۹۳/۴۸۶ یوسف بن تاشفین برای چهارمین بار عازم آنـدلس شـد تـا بـه بررسی اوضاع بپردازد ، در این مسافرت دو پسر او ، تمیم وعلی وی را همراهی می کردند؛ یوسف در بازگشتش به مراکش، علی را به عنوان جانشین برگزید . در سال ۱۱۰۲/۴۹۵ بعد از آنکه مسیحیان از بلنسیه عقب‌نشینیی کردند ، برادرزاده یوسف ، مزدلی زمام امور شهر را در

دست گرفت.

در سال ۱۱۰۶/۵۰۰ یوسف بن تاشفین درگذشت و پسرش علی جانشین وی شد و تا سال ۱۱۴۳/۵۳۷ حکومت کرد. وی همانند پدرش توجهی خاص به اندلس داشت. او از همان آغاز حکومت زمام امور شهرهای بزرگ اندلس را به فرماندهان وامرای لایق وکاردان از اقوام خود واگذار کرد، و در سال نخست حکومتش از نواحی ومناطق زیادی بازدید کرد. در جریان این سفر، وی امور امیرنشینی کوچک بنی زرین (البرسین) را در دست گرفت، اما بنی هود را برمرز علیا ابقا کرد. شاید یکی از مهمترین اقداماتی که علی بن یوسف در طول سالهای نخست حکومتش انجام داد ایجاد اصلاحاتی در شرایط اقتصادی اندلس بود. وی در این راستا، تا حد زیادی رفاه وثبات سیاسی برای این کشور به ارمغان آورد.

در رمضان ۵۰۱/مه ۱۱۰۸ مرابطان در نبرداقلیش که از نظر اهمیت نسبت به نبرد زلاقه در مرتبه دوم قرارداشت، پیروزی عظیمی بر قشتاله به دست آوردند. نیروهای آنان به سوی این قلعه مستحکم در منطقه شنت‌بریه پیشروی کردند، پیشتر آلفونسوی ششم این قلعه را همراه با دیگر قلعه هادر جریان فتح طلیطله اشغال کرده بود. این نبرد تحت فرماندهی دو تن از برادران امیر علی به نامهای تمیم ومحمّد (مشهور به ابن عایشه) ویک فرمانده نظامی به نام عبدالله‌بن فاطمه قرار داشت. این افراد امرا ونمایندگان علی بن یوسف در غرناطه، مرسیه و بلنسیه بودند. وقتی مرابطان کار محاصره اقلیش را آغاز کردند، آلفونسو سپاهی عظیم به فرماندهی تنها پسرش، سانچو که پانزده سال بیش نداشت همراه با دو تن از فرماندهان مهم نظامی به نامهای الوار فانیز و گارسیا اردونیس (Garcia Ordonez) و ۱۰۰۰۰ سواره نظام را برای یاری وحفظ شهر گسیل داشت. مسلمانان پس از آنکه در ابتدا شکست خورده بودند دست به ضد حمله زدند وشکست سختی بر مسیحیان وارد آوردند. در این نبرد، سانچو و نیز گارسیا اردونیس و دیگر فرماندهان قشتالی به قتل رسیدند ومسلمانان موفق به اشغال اقلیش شدند. این شکست، ضربه هولناکی بر پادشاه قشتاله وارد آورد وکمتر از یک سال پس از آن (ذی الحجه ۵۰۲/ سپتامبر ۱۱۰۹) درگذشت.

در ذیحجه همان سال، علی بن یوسف خود فرماندهی نبردی را علیه طلبیره واقع در ساحل رودخانه تاجه در غرب طلیطله بر عهده گرفت؛ آنگاه، این شهر را تصرف و بسوی

طلیطله پیشروی کرد و سه روز آن را در محاصره داشت و مناطق اطراف را ویران کرد. وقتی شهر از تسلیم شدن سرباز زد، وی بعد از تصرف چند قلعه از جمله قنالش (Canales) از آن نقطه عقب نشینی کرد. هر چند با مرگ پادشاه قشتاله، مسلمانان نفس راحتی کشیدند، اما هنوز مجبور به مقابله با پادشاهی به نام الفونسوی اول مشهور به «جنگجو»، حاکم آراگون بودند که خوی ستمگری وی از پادشاه قشتاله کمتر نبود ودیدیم که با حملات خود ساکنان شهرهای مرز علیا را به ستوه آورد و بر مستعین بن هود در بلتیره شکست سختی وارد کردو حاکم هودی، خود، در این جنگ به قتل رسید وپسرش عمادالدوله عبدالملک جانشین وی شد.وی برآن شدباآلفونسو ارتباط نزدیکی برقرارکند،امامردم سرقسطه به همین دلیل علیه اودست به شورش زدند واو را از سلطنت خلع وفرمانده مرابطی به نام محمدبن حاج ،حاکم بلنسیه رابه جای او به شهر دعوت کردند،به این ترتیب سرقسطه وشهرهای مرزعلیابخشی ازپادشاهی مرابطی شد.آنگاه وقتی آلفونسوبه سوی سرقسطه پیشروی کرد،محمدبن حاج وپسرش ابویحیی با شتاب به مقابله بااوشتافتند؛امااین نبردباشکست مسلمانان ومرگ ابویحیی به پایان رسید.ولی جنگ درهرسویی ادامه یافت ،تاآنکه پادشاه آراگون توانست بعدازچهارسال محاصره (۵۰۸ـ۵۱۲/۱۱۱۴ـ۱۱۱۸)سرقسطه راهمراه با دیگر شهرهای مرز علیا به تصرف درآورد.مرابطان تلاش کردندتاسرقسطه رابازپس گیرند،امااابراهیم بن یوسف بن تاشفین، برادرسلطان علی که به سوی شهرپیشروی کرده بوددرنبرد قتنده (Cutanda) در ۵۱۴/۱۱۲۰ شکست سختی رامتحمّل شده ودرهمین زمان آلفونسوزمام شهرهای روطه، رکله (Ricla) برجه (Borja) وطرسونه (Tarazona) و در پی آن زمام شهرهای قلعه ایوب و دَروقه (Daroca) را به دست گرفت.

پیش از این، ائتلافی از نیروهای دریایی قطلونیه؛ پیزا (بیشه) وفرانکها، همانگونه که پیشتر ذکر شد، جزایر یابسه ومیورقه را اشغال‌کرده ودست به قتل و غارت زده بودند (۵۰۸ـ۵۰۹ / ۱۱۱۵ـ۱۱۱۶). امّا مرابطان این جزایر را باز پس گرفته، سلطه خود را بر آنها برقرار کردند. در سال ۵۰۸/۱۱۱۴، امیر مزدلی، حاکم قرطبه بعد از نبردی که در آن سرزمین اطراف طلیطله را کاملا ویران کرد، به قتل رسید. مسلمانان، در همان سال در نبردی دیگر موسوم به البورت شکست سخت دیگری را متحمل شدند که در پی آن، محمد بن حاج که قصد حمله

به برشلونه را داشت به قتل رسید وسال بـعد ، مـحمّدبن مـزدلی نـیز هـمراه بـا تـعدادی از فرماندهان عالی مقام مرابطی کشته شد .

در سال ۵۱۹ـ۵۲۰/ ۱۱۲۵ـ۱۱۲۶ آلفونسو مشهور به جنگجو علیه اندلس لشکرکشی کرد و در رأس سپاهی عظیم ، سرقسطه را پشت سرگذاشت ؛ از خاک بلنسیه و مـرسیه گـذشت سپس به سمت جنوب رفت و از کنار دو ایالت قرطبه و غرناطه گذشت تا اینکه بـه سـاحل مدیترانه رسید و در همانجا در شهر بلش مالقه (Velez Malaga) اردو زد . این لشکرکشی پانزده ماه به طول انجامید که حدس زده می‌شود در طول این مدت ۱۴۰۰۰ نفر از مستعربان در سپاه جنگجو اسم نویسی کردند . فرماندهان نظامی مرابطان در خلال این مخاصمه احساس خستگی عجیبی می‌کردند ، هیچیک از آنان نه در راه عبور این سپاه و نه در بازگشت آن جرأت مقابله با آن را نداشتند ، که خود نشانه ضعف روز افزون مرابطان بود و سبب شد اعتماد مردم اندلس نسبت به توانائی‌شان در دفاع از کشور سلب شود به همین دلیل از سوی برخی رهبران محلی اعتراض‌ها و شورش‌هایی علیه آنان سازماندهی شد . در همین حال فقیه ابوولید بن رشد ، قاضی جامعه مسلمانان قرطبه فتوایی مبنی بر تبعید مستعربان باقی مانده بـه مـغرب صادر کرد تا آنها تحت نظارت سلطان قرار گیرند .

چند سال بعد در ۱۱۲۹/۵۲۳ در شرق اندلس در روستای قـلیره (Cullera) در نـزدیکی بلنسیه بار دیگر مرابطان بسختی شکست خوردند که در آن ۱۲۰۰۰ مسلمان کشته یـا اسـیر شدند . به دنبال این شکست ، علی بن یوسف به کاتب خود ، ابن‌ابی‌خصال فرمان داد تا نامه‌ای به فرماندهان نظامی خود در لمتونه بفرستد ، وی در این نامه آنهارا بـه دلیـل سسـتی و بـی توجهی‌شان در جنگ شدیداً سرزنش و شماتت کرد.

رخدادهای یادشده نشان می‌دهد دولت مرابطان در اندلس بویژه در اواخر حکومت علی بن یوسف تا چه حد دچار ضعف و سستی شده بود . یکی از عوامل این وخامت بروز شورش علیه مرابطان از ۱۱۲۱/۵۱۵ به بعد در کوههای سوس در جـنوب مـغرب بـودکه مـحمدبن تومرت المهدی سرکرده جنبش موحدان رهبری آن را برعهده داشت . ایـن جـنبش خـیلی سریع در میان قبیله مصموده نفوذ کرد و مرابطان مجبور شدند همه تلاش بهترین فرماندهان نظامی خود را بر لشکرکشی متمرکز سازند تا پایگاههای موحدان را تسخیر کنند و شورش را

بخوابانند ـ انحرافی که به مفهوم تضعیف نیروهای آنان در مقابله با مسیحیان شبه جزیره بود. در عین حال مرابطان برای جلوگیری از حملاتی که علیه آنان صورت می‌گرفت از هیچگونه اقدامی خودداری نکردند. این حملات از سوی پادشاه جسور آراگون و نیز آلفونسوی هفتم پادشاه قشتاله رهبری می‌شد. وی نوه دختری (اوراکا) آلفونسوی ششم مشهوربه رکس پاروس (Rex parvus) (سُلیطین، مصغر سلطان) بود که از ۱۱۲۶ تا ۱۱۵۷ حکومت کرد. این پادشاه از همان آغاز جوانی روحیه بسیار بالای نظامی از خود بروز می‌داد و تهاجمات پی در پی به اشبیلیه و غرب اندلس در ۱۱۲۹/۵۲۳، ۱۱۳۳/۵۲۷ و ۱۱۳۹/۵۳۳ داشت.

با این همه، مرابطان کاملاً فاقد قدرت نبودند. به رغم از دست دادن بسیاری از شجاعترین فرماندهان نظامی خود در این جنگها، به مبارزه ادامه می‌دادند و تاآخرین سال حکومتشان براندلس پیروزی‌های چشمگیری به دست آوردند. قدرت رزمی آنان بویژه از زمانی که علی بن یوسف پسرش تاشفین را به حکومت اندلس منصوب کرد و تا پایان سال ۱۱۲۹/۵۲۳ بر سر قدرت بود، بیش از پیش نمود یافت. تاشفین که در زمان او سرانجام حکومت مرابطان از هم پاشید، از شجاعت و قدرت بی نظیری برخوردار بود. مثلاً در شوال ۵۲۴ / تابستان ۱۱۳۰، وی خود نبردی را فرماندهی کرد که در طی آن قلعه السکه (Azeca) در ناحیه طلیطله به محاصره در آمد و سرانجام آن را تصرف کرد و فرمانده آن، تلیو فرناندز با تعدادی از همراهانش را دستگیر و بسیاری از سربازانش را به قتل رسانید.

از جمله پیروزیهای مرابطان در زمان حکومت تاشفین می‌توان از نبرد افراغه (Fraga)در سال ۱۱۳۴/۵۲۸ را نام برد. افراغه یکی از شهرهایی بود که مسلمانان در مرز علیا در دست داشتند و از سوی آلفونسو مشهور به جنگجو به محاصره درآمد و نزدیک بود تسلیم شود. در این موقع ساکنان شهر از یحیی بن علی بن غانیه صحراوی، حاکم و نماینده تاشفین در بلنسیه و مرسیه تقاضای کمک کردند. یحیی بهترین سربازان خود را برای مقابله با پادشاه آراگون گسیل داشت و آنها نیز شکست سختی براو وارد آوردندکه این خود باعث جنون وی شد؛ جنونی که تا هنگام مرگش در هته (Heueta) در ۱۱۳۴، چندماه پس از شکست، ادامه یافت. در همان سال تاشفین به دو پیروزی دیگر بر ارتش قشتاله دست یافت؛یکی در بطلیوس در نزدیکی محل وقوع نبرد زلاقه و دیگری در نقطه‌ای که اکنون عقبه البقر (El - Vacar) نامیده

می‌شود و در جاده قرطبه ـ بطلیوس واقع است. در سال ۱۱۳۶/۵۳۰ یحیی بن غانیه شهر مکناسه (Mequinenza)را از دست آراگونی‌ها خارج ساخت، و رامیروی دوم راهب، برادر و جانشین آلفونسوی جنگجو (۱۱۳۴ـ۱۱۳۷) نه قادر به عقب راندن مسلمانان بود و نه توانست شهر را باز پس بگیرد. آنگاه در ربیع الاول ۵۳۱ / دسامبر ۱۱۳۶ تاشفین سپاه قشتاله را در نزدیکی اشکلونه (Escalona) شکست داده و بزور شهر را تصرف کرد. به این ترتیب نبرد بین مرابطان و پادشاهان قشتاله و آراگون متناوباً با شکست و پیروزی همراه بود. بدیهی است، مرابطان بودند که همراه با سربازان مغربی خود، سربازانی که بار اصلی جنگ بر دوش آنها بود، در کنار اندلسی ها که در این زمان روحیه رزمی آنان بکلی از بین رفته بود، می‌جنگیدند. امااین موضوع سبب نمی‌شد که اندلسی‌ها از شکایت یا سعی در ایجاد شورش علیه حاکمان مرابطی خود دست بردارند. آنها نسبت به مرابطان احساس برتری می‌کردند و خود را تابع کسانی می‌دیدندکه در مقایسه با خودشان در درجه پایین‌تری از تمدّن قرار دارند. این کینه درونی غالباً در آثار نویسندگان و شعرای آنان منعکس می‌شد. اینان در واقع به رغم رفتارهای افتضاح آمیز آن دوره، با حسرت از عصر ملوک الطوایف یاد می‌کردند.

بدون شک، یکی از دلایل نارضایتی اندلسی‌ها نسبت به مرابطان، واگذاری بسیاری از منصبهای دولتی از سوی آنها به فقهای مشاور خود بود که بیشتر آنان مردمانی تنگ نظر و سخت‌گیر بودند. برای نخستین بار، می‌بینم که در محرم ۵۰۳ /اوت ۱۱۰۹ علی بن یوسف با فتوای قاضی بخش مسلمان نشین قرطبه محمدبن علی‌بن حمدین و فتوای مشاوران فقیه خود مبنی بر سوزاندن کتاب احیاءالعلوم الدین غزّالی موافقت می‌کند. آنها همچنین به وی توصیه کردندکه صوفیانی چون ابن عریف (متوفای ۲۳صفر ۵۳۶ / ۲۷ سپتامبر ۱۱۴۱) و مریدان وی، ابوبکر میورقی، ابوحکم بن برجان اشبیلی و ابن قسی شلبی را مورد بازجویی قرار دهد.این صوفیان از نفوذ مردمی گسترده‌ای برخوردار بودند و آزار آنان، بعلاوه سوزاندن کتاب احیاءالعلوم باعث خشم عمومی علیه امیر مرابطی شد. به این ترتیب، شاهدیم که در اواخر حکومت آنان ،قیامی مذهبی، سیاسی از سوی ابن قسی در منطقه الغرب بروز کرد که در تاریخ به قیام مریدان (هواداران صوفی) شهرت دارد.

بنابراین، باهمه تلاشهای مرابطان برای دفاع از اسلام در سرزمین اندلس، سالهای آخر

حکومت علی بن یوسف بن تاشفین همراه با شورش‌های متعدد علیه آنان در بسیاری از نقاط شبه جزیره بود. جای شگفتی است که بسیاری از این شورشها توسط قاضی‌هایی چون حمدین بن حمدین در قرطبه، ابوحکم بن حَسّون در مالقه، عبدالملک بن عبدالعزیز در بلنسیه، ابن ابی جعفر خُشنی در مرسیه و احمدبن عصام در اوریوله (Orihuela) و نیز از سوی تعدادی از رهبران محلی که آرزوی کسب قدرت داشتند چون محمدبن سعدبن مردنیش و پدرزن او ابراهیم بن هَمُشک هدایت می‌شد.

بامرگ علی بن یوسف در ۱۱۴۳/۵۳۷، پسر و وارث او، تاشفین جانشین پدر شد (۵۳۷ـ۵۳۹ /۱۱۴۳ـ۱۱۴۴). وی یکی از شجاعترین و بهترین سیاستمداران پادشاهان مرابطی بود، اما متأسفانه در این زمان قیام موحدان به رهبری عبدالمؤمن بن علی به مرحله خطرناکی رسیده بود، و در میان خود اندلسی‌ها نیز قیامهایی برپامی‌شد. عبدالمؤمن در جنگی روانی، تهاجمات مکرر خود به ناحیه‌ای بین فاس و تلمسان را افزایش داد. تاشفین قلعهٔ مستحکمی در نزدیکی وهران (Oran) بنا کرده بود و از آن به عنوان ستاد عملیاتی خود برای مبارزه با عبدالمؤمن استفاده می‌کرد، اما موحدان این دژ را محاصره کردند و با تنگ‌تر شدن محاصره، تاشفین سعی بر فرار داشت که از قله دژ از اسب به زمین افتاد و محاصره کنندگان جسد وی را در پای حصار یافتند. این حادثه در ۲۶ رمضان ۵۳۹ / ۲۲ فوریه ۱۱۴۵ رخ داد. ابراهیم پسر تاشفین جانشین پدر شد، اما عموی وی، اسحاق با این جانشینی مخالفت کرد. این نزاع پیشاپیش خبر از سقوط این امپراتوری داشت. در محرم سال ۵۴۱ / ژوئیه ۱۱۴۶ عبدالمؤمن مراکش را محاصره کرد ابراهیم بن تاشفین نیز در آنجابود و عبدالمؤمن با حمله‌ای ناگهانی به درون شهر آخرین شاهزاده مرابطی را دستگیر کرده و در دم وی را به قتل رسانید. به این ترتیب حکومتی که با قدرتی عظیم روی کار آمده بود سقوط کرد، حکومتی که پرچم جهاد را برای دفاع از اسلام برافراشته بود اماهنوز گامی چند نپیموده بود که ناگهان از هم پاشید.

۷ـ حکومت موحدان

حکومت مرابطان در سدهٔ پنجم / یازدهم در سایه تلاشهای مبلغ مذهبی، عبداللّه بن یاسین جزولی شکل گرفته بود، اکنون، یک قرن بعد از آن، حکومتی دیگر سر برآورد،از آن

موحدان که حکومتش را مرهون مبلغ دیگری به نام محمدبن تومرت مشهور به «مهدی» بود. حکومت مرابطان از میان قبایل صنهاجه صحرا سر بر آورد و از آن قبایل، قدرت سیاسی عظیمی پدیدار شد، در حالیکه حکومت موحدان قدرتی مشابه، برخاسته از قبایل مصموده ساکن کوههای اطلس در جنوب مراکش ایجاد کرد.

محمد بن تومرت، مؤسس و رهبر روحانی این حکومت شخصیت عجیب، پیچیده و ضد و نقیضی داشت. وی در سالهای بین ۱۰۷۸/۴۷۱ و ۱۰۸۱/۴۷۴ در منطقه ای میان قبیله بربر هرغه از قبایل متحد مصموده پابه حیات گذارد، هر چند از خانواده‌ای فقیر بود امابه نظر می‌رسد که از نسب و اصالت والایی برخوردار بوده است. از کودکی احساس می‌کرد که دست تقدیر اینگونه خواسته است که وی مأموریت بزرگی را به انجام رساند. او که سخت مشتاق فراگیری علم بود راهی قرطبه شد و مدتی را در آن‌جا به تحصیل پرداخت تا اینکه حدوداً در سال ۱۱۰۷/۵۰۰ به شرق مسافرت کرد. در اسکندریه، با فقیه اندلسی ابوبکر طرطوشی ملاقات کرد و گفته می‌شود، که وی با امام غزّالی نیز دیداری داشته است، هر چند صحت و سقم این خبر چندان روشن نیست. به هر حال آموخته‌های وی دالّ بر این است که او تحت تأثیر افکار رایج آن زمان در شرق چون اشعریه قرارداشت که یک مکتب فکری بین مذهب سنّی و معتزلی بود. وی همچنین از جنبشهای صوفی و نیز به دلیل توقف در مصر از برخی تفکرات شیعی متأثر بود. او همچنین از تخصص خلفای فاطمی مصر در شیوه‌های تبلیغ و ایجاد سازمان‌های مخفی بهره‌هایی برد.

ابن تومرت ده سال را در شرق گذراند و سرانجام در سال ۱۱۱۷/۵۱۱ از طریق شهرهای شمال افریقا بازگشت خود را آغاز کرد. در طول این سفر نقشی راکه باید در آینده ایفا کند در خود احساس می‌کرد، این روحیه در نواهی جسورانه وی از منکراتی که شاهد آن بود بخوبی انعکاس داشت، تاحدّی که امرای برخی از شهرهایی که وی از آن عبور می‌کرد، او را از شهر رانده یا با او بد رفتاری می‌کردند. در نزدیکی تلمسان با عبدالمؤمن بن علی جوانی که در پی آموختن علم بود برخورد کرد و از وی خواست که به جمع پیروان او در آید. از آن زمان بود که زندگی این دو تن سخت به هم گره خورد و عبدالمؤمن نزدیکترین مرید و جانشین وی در جنبش شد. در مراکش، پایتخت حکومت مرابطان ابن تومرت کار مبارزه با برخی محرمات

را آغاز کرد و علنا" ازفقها و نزدیکان سلطان بد می‌گفت. اما علی بن یوسف توجه چندانی به وی نداشت و تنها به راندن او از شهر اکتفا کرد. او در سال ۱۱۲۱/۵۱۵ بر قبیله خود، هرغه، در ایجلیز وارد شد. درآنجا جنبش خود را علنی ساخت و خود را «مهدی» خواند (نامی که در حدیث نبوی به عنوان فردی است که جهان را پر از عدل می‌کند، همچنان که از ظلم پرشده است.) بر تعداد پیروانش همچنان افزوده می‌شد، و در سال بعد شورش مسلحانه را علیه مرابطان آغاز کرد. وی عملا" درنابودی هر کسی که اقتدارش را زیر سئوال می‌برد تردید به خود راه نمی‌داد، برای این منظور ازیکی از وفادارترین هواداران خود به نام عبدالله بن محسن ملقب به بشیر استفاده می‌کرد. او مسئولیت "انفکاک" (تمیز) یا به بیان دیگر تصویب حکم قتل برای تمامی مخالفان را برعهده داشت. وی برای جنبش خود نیز نظامی بوجود آورد که بر مبنای آن حامیان وی به دسته‌های مختلفی تقسیم می‌شدند؛ گروههای ده نفری، گروههای پنجاه نفری، اندرونیها، تجسس کنندگان و غیره. در اینجا بنظر می‌رسد که وی تحت تأثیر جنبش اسماعیلیان فاطمی و تحت تأثیر ادعای خود قرار داشت که خود را «امام معصوم» می‌پنداشت. پس از سه سال مهدی به تینملّل در شمال غربی ایجلیز رفت و این شهر محل جدید زندگی وی شد و از آنجا جنبش به دیگر قبایل بربر در کوههای اطلس رسوخ کرد. اکنون مرابطان خطراین جنبش را احساس می‌کردند، جنبشی که این تومرت آن را موحدان نام گذارد، یعنی کسانی که به اصل وحدت اسلامی پایبندند. درهمین هنگام وی مرابطان رامجسّمون خواند. (Anthropomorphists، پیروان انسان‌انگاری خدا). در همین حال علی بن یوسف حملات مکرری علیه تینملل و قبایلی که از ابن‌تومرت هواداری می‌کردند صورت داد، اما آنها قادر به سرکوبی قیام نشدند، و قدرت ابن تومرت همچنان فزونی می‌یافت، و او تصمیم گرفت آشکارا با مرابطان درافتد. در این راستا پایتخت آنها، مراکش را با سپاهی به فرماندهی عبدالمؤمن بن علی محاصره کرد. این نبرد که به نبرد "بحیره" شهرت یافت در جمادی الاول ۵۲۴ /اوریل ۱۱۳۰ در جلو دروازه‌های شهر مراکش به وقوع پیوست و موحدان شکست سختی خوردند. چند ماه بعد مهدی در گذشت، اما پیش از آن، وی کتابی حاوی قوانین این جنبش با نام "اعزّمایُطلَب" برای پیروان خود باقی گذاشت و شاگرد و مرید نزدیک خود عبدالمؤمن بن علی کومی را به جانشینی خود برگزید.

عبدالمؤمن جنگ با مرابطان را در سالهای بعد پی گرفت تا اینکه دریک مواجهۀ نهایی با تاشفین بن علی در وهران، در مدتی کمتر از یک سال پس از مرگ تاشفین در ۱۱۴۵/۵۳۹، عبدالمؤمن پایتخت مرابطان، مراکش، را تصرف کرد.

اخبار مربوط به جنبش موحدان شورشیان اندلس را تشویق کرد تا به سرنگونی حکومت مرابطان در این کشور سرعت بخشند؛ بویژه از زمانی که مرابطان به دلیل شکستشان در شمال افریقا به دست همین موحدان و در اندلس به دست نیروهای مسیحی اعتبار خود را بکلی از دست داده بودند. در سالهای پایانی حکومت مرابطان ما شاهد وضعیتی هستیم که می توان آن را «دوره دوم ملوک الطوایف» نام نهاد؛ اندلس بار دیگر به چندپاره تقسیم شد و هر یک از امیران ناحیه‌ای را که در تصرف خود داشت مستقل اعلام کرد؛ همانگونه که پیش از ورود مرابطان به این سرزمین، وضع چنین بود. بسیاری از این رهبران طی نامه‌ای به عبدالمؤمن حمایت خود را از جنبش موحدان اعلام داشتند. ابن قسی صوفی رهبر "قیام مریدون" نخستین فردی بود که او را در محاصره شهر تلمسان در ۱۱۴۵/۵۳۹ یاری کرد و به دنبال او فرمانده نیروی دریایی، علی بن عیسی بن میمون، نخستین فردی بود که خطبه نماز جمعه در قادس را به نام عبدالمؤمن خواند. زمانی که عبدالمؤمن مراکش را در محرم ۵۴۱ / ژانویه ۱۱۴۶ محاصره کرد برخی از رهبران اندلس فرستادگانی نزد وی گسیل داشتند که از جمله آنها قاضی بن حمدین، فاتح قرطبه و ابوغمربن عزوّن رهبر شورشیان شریش، بودند. در حقیقت می‌بینیم که ابن قسی به مراکش سفر می‌کند تا از عبدالمؤمن بخواهد از حمایتهای اخلاقی برخی از امرای اندلس خشنود نباشد، بلکه سپاهی اعزام دارد که به قدرت مرابطان در اندلس خاتمه دهند و کشور را تحت انقیاد جنبش خویش در آورد.

عبدالمؤمن با این درخواست موافقت کرد و در تابستان ۱۱۴۷/۵۴۲ سپاهی عظیم به فرماندهی برّاز مسوفی گسیل داشت؛ وی جزیره طریف (Tarifa) و جزیره خضراء را تصرف کرد. آنگاه که به سمت غرب پیشروی کرد، بیعت ابوغمربن عزون و یوسف بطروجی حاکم لبله را پذیرفت و پس از تصرف میرتله آن را به ابن قسی، نماینده حاکم شلب، واگذار کرد. آنگاه به باجه و بطلیوس رفت و بیعت سیدرای بن وزیر، حاکم این دو شهر را پذیرفت. سپس طلیاطه (Tejada) و حصن‌القصر (Azanalcazar) نیز فرمان او را گردن نهادند، و نیز

هیأتی به سرپرستی ابوبکربن عربی، فقیهی از شاگردان غزّالی و طرطوشی به نـمایندگی از مردم اشبیلیه به حضور عبدالمؤمن رسیدند و او در آغاز سال بعد باتوان و قدرتی بیشتر عازم اشبیلیه شد. در بهار ۵۴۳ / ۱۱۴۹ خلیفه موحدان نیروی بیشتری به قـرطبه گسـیل داشت و آلفونسوی هفتم را واداشت تا دست از محاصره شهر بردارد، و سپس مردم قرطبه فرستاده‌ای نزد عبدالمؤمن فرستادند و وفاداری خود را به وی اعلام کردند.

آلفونسوی هفتم، پادشاه قشتاله (۱۱۲۶ـ۱۱۵۷)، از همان آغاز حکومت خود، تمام تلاش خود را وقف حملات مکرر و شدید به خاک مسلمانان کرد، و تاشفین بن علی و فرماندهان نظامی مرابطی در مقابل تهاجمات او مقاومت می‌کردند. نبردهایی بین آنها صورت گرفت که هر یک از دو طرف گاه پیروز بودند و گاه مغلوب. از زمانی که حکومت مرابطان روبه زوال نهاد آلفونسوبه حملات خـود عـلیه انـدلس شـدت بـخشید و از آشـوب در جـامعه سـود می‌جست. در این حملات سیف‌الدوله احمد مستنصربن عبدالملک بن احمد مستعین بـن هود (در تواریخ مسیحی مشهور به Zafadola) او را حمایت می‌کرد.در سـال ۱۱۴۷/۵۴۲، آلفونسوی هفتم توانست المریه را اشغال کند و موحدان قادر به باز پس گیری آن نـبودند، زیرا عبدالمؤمن در پی تدارک حمله‌ای بزرگ برای تصرف افریقیه بود، تا بدین ترتیب حلقه تسلط خود را بر تمامی مغرب، از طرابلس غرب تا اقیانوس اطلس کامل کند و نورمن‌ها را از شهرهایی که در شمال افریقا متصرف شده بـودند، بـیرون بـرانـد. امـا پـیش از آغـاز ایـن لشکرکشی به فرماندهانش دستور داد برای باز پس‌گیری المریه آماده شوند، در حقیقت در می‌یابیم که یک واحد از ناوگان دریایی موحدان سبته را ترک کرده شهر المریه را مـحاصره می‌کنند و بعد از هفت ماه محاصره، سـرانـجام در جـمادی الثـانی ۵۵۴/ ژوئـیه ۱۱۵۷ آن را متصرف می‌شوند. پس از آن سپاه موحدان بقایای نیروهای آلفونسو را تا بیّاسه (Baeza) و ابده (Ubeda) تعقیب کردند و پادشاه قشتاله در حین فرار در ۱۳ رجب ۵۵۲ / ۲۱ اوت ۱۱۵۷ درگذشت.

سپاه تونسی عبدالمؤمن با تصرف مـهدیه از دست نـورمنها در ۱۰ ذوالحـجه ۵۵۴ / ۲۱ ژانویه ۱۱۶۰ به اوج افتخار رسید. آنگاه در ذوالقعده ۵۵۵ / نـوامـبر ۱۱۶۰ عـبدالمـؤمن بـا پیشروی به سوی جبل‌الطارق یاکوه پیروزی (جبل الفتح) این لشکرکشی را ادامه داد و دو ماه

را در آنجا به بازدید استحکاماتی پرداخت که پیشتر فرمان ساختن آنها را داده بود. در رجب ۵۵۷ / ژوئیه ۱۱۶۲ موحدان، غرناطه را بازپس گرفتند. این شهر را ابن هَمُشک سال قبل از آن به کمک ارتش مسیحی تصرف کرده بود و در این سال موحدان خود ابن هَمُشک، ابن مردنیش، متحد و قوم سببی وی، و مسیحیانی را که با آنها بودند به سختی شکست دادند. این جنگ به علت وقوع در دشتی که قصرالحمرای غرناطه برآن مشرف بود به نبرد سبیکه شهرت یافت.

عبدالمؤمن‌بن علی در جمادی الثانی ۵۵۸ / مه ۱۱۶۳ بدرود حیات گفت و از خود امپراتوری قدرتمندی بجا گذاشت که از یک سو تا مرزهای غرب مصر و از سوی دیگر تا اقیانوس اطلس گسترده بود، به علاوه آن مقدار از سرزمین اندلس که هنوز در دست مسلمانان بود. وی حاکمی قدرتمند بود و توانست در سراسر یک امپراتوری کاملاً گسترده که از امپراتوری مرابطان نیز فراتر رفته و اقوام و نژادهای مختلفی را در خود جای داده بود، صلح و امنیت برقرار کند و با استفاده از شخصیت با نفوذ و قدرتمند خود بین آنها تفاهم و دوستی بیافریند.

بعد از او پسرش یوسف بن عبدالمؤمن زمام امور را در دست گرفت، وی حاکم و نماینده پدرش در اشبیلیه بود و به این ترتیب، از همان آغاز خلافت (۵۵۸ـ۵۸۰ / ۱۱۶۳ـ۱۱۸۴) تمام توجه خود رابه اندلس معطوف داشت. نخستین اقدام وی این بودکه محمد بن سعدبن مردنیش را که پیشتر شهرهای اندلس شرقی را در اختیار داشت از سر راه خود بردارد. در ذوالحجه ۵۶۰ / اواخر ۱۱۶۵ سپاهی از موحدان به فرماندهی برادران خلیفه سیدبن عمرو عثمان از اشبیلیه عازم مرسیه شد. در آنجا در فحص الجلّاب، منطقه‌ای در ده میلی مرسیه در مقابل مردنیش قرار گرفت و شکست سختی بر او وارد آورد. به این ترتیب، در حالیکه موحدان به تحکیم قدرت خود در شرق اندلس می‌پرداختند، خطر مناطق غربی را تهدید می‌کرد، زیرا در این زمان، پرتغالیها به عنوان یک قدرت سیاسی مهم ظهور کردند و فرد متهوّری به نام جیرالدو سمباخور (متهوّر) که مورخان وی را با السید برابر کرده‌اند درآنجا قد علم کرده بود. در همان سال (۱۱۶۵/۵۶۰) این ماجراجو به یابره و تُرجاله (Trujillo) حمله کرد، سپس قاصرش یا قشرش (Caceres)، مُنْتَنْجِش (Montanchez) سربه (Serpa) و

جلمانیه (Jurumenha) را تصرف کرد. همه این مناطق در حومه بطلیوس قرار داشتند که به این ترتیب تهدیدی برای آن محسوب می‌شدند.

در همین زمان دو پادشاهی مسیحی بر سر تصرف بخش غربی اندلس با هم رقابت می‌کردند، پادشاهی لئون که از قشتاله جداشده بود و تحت حاکمیت پسر آلفونسوی هفتم، فرناندوی دوم (۱۱۵۷ـ۱۱۸۸) قرار داشت؛ و پادشاهی نوپای پرتغال تحت حاکمیت آلفونسوهنریکیز (هنریک) دوم، که منابع عربی او را ابن ریق می‌خوانند. اما در مورد جیرالدوی متهوّر، وی ماجراجویی بود که بطور مستقل عمل می‌کرد، هرچند درجنگهای بعدی با آلفونسو هنریکیز متحد شد و درکنار وی در محاصره بطلیوس شرکت داشت. وقتی که خبر محاصره شهر به یوسف‌بن عبدالمؤمن رسید، وی بلافاصله سپاهی را برای نجات شهر از محاصره گسیل داشت. او پیشتر پیمان ترک مخاصمه با پادشاهی لئون امضاء کرده بود و پادشاه لئون نیز مداخله پرتغالیها را اهانت به حکومت خود تلقی می‌کرد و به این ترتیب ارتش موحدان در مقابله با پرتغالیهابا فرناندو همکاری داشت. در حقیقت آلفونسوهنریکیز و جیرالدو هردو به اسارت درآمدند. جنگهای دیگر بین موحدان، پرتغالیها و پادشاه لئون ادامه یافت و تا سال ۱۱۷۰/۵۶۵ موحدان توانستند، بخش اعظم خاکشان را باز پس گیرند و تهدید علیه بطلیوس بر طرف شد.

در شوال ۵۶۶ / ژانویه ۱۱۷۱، خلیفه یوسف‌بن عبدالمؤمن شخصاً به اشبیلیه آمد، از آنجا به قرطبه رفت و به تجهیز ارتشی پرداخت که به خاک قشتاله نفوذ کرده و به سواحل رود تاجه رسید و با غنایمی بسیار از آن‌جا بازگشت. آنگاه یوسف به اشبیلیه برگشت و دست بکار ساختن بناهای بزرگی شد همچون ایجاد چندین قصر حکومتی، استحکامات، برجهای شهری، یک پارک ساحلی (متنزه البحیره)، پل قوسی، ترینه (Triana) و احداث مسجد جامع اشبیلیه. به نظر می‌رسید که وی از زندگی در این شهر لذت می‌برد چراکه دوران جوانی خود را در این شهر سپری کرده بود و به مدت چهار سال تا ۱۱۷۶/۵۷۲ در همین شهر باقی ماند. در تمام این مدت، بویژه بعد از مرگ ابن مردنیش در رجب ۵۷۲/ مارس ۱۱۷۲، تمامی منطقه مرسیه تحت فرمان او قرار داشت. ابن مردنیش در ایجاد شورش مورد حمایت مردم قشتاله بود و به همین دلیل یوسف لشکری عظیم فراهم آورد که خود فرماندهی آن را برعهده داشت

و به قصد اشغال وبذه عازم این منطقه شد. اما بعد از سه ماه نتوانست شهر را تصرف کند، هرچند تا آنجا که توانست شهر را به ویرانی کشید. سرانجام خلیفه مجبور شد دست از محاصره شهر بردارد و به مرسیه باز گردد.

بین سالهای ۱۱۷۴/۵۶۹ و ۱۱۷۸/۵۷۳ هم موحّدان و هم فرناندوی دوم جنگهایی داشتند. موحدان باجه را که پرتغالیها در ۱۱۷۲/۵۶۷ تصرف کرده بودند باز پس گرفتند و به باز سازی آن پرداختند. پس از آن در رجب ۵۷۲ / ژانویه ۱۱۷۷، آلفونسوی هشتم، پادشاه قشتاله قونقه را محاصره کرد و در ربیع الثانی /اکتبر همان سال آن را متصرف شد و تهاجمات قشتالیها و پرتغالیها علیه اندلس همچنان ادامه یافت، تا اینکه یوسف بر آن شد لشکری عظیم علیه پرتغال تجهیز کند. عملیات نظامی به فرماندهی عباس صقلّی با اعزام یک ناوگان عظیم دریایی از سبته به شلب آغاز شد، در این شهر در ۱۱۸۲/۵۷۷ موحدان پیروزی بزرگی بر ناوگان دریایی اشبونه که در بندر پهلو گرفته بود، بدست آوردند و بدین ترتیب شکست سال پیش خود را جبران کردند.آنگاه در ۱۱۸۴/۵۷۹ یوسف لشکری عظیم برای حمله به شهر شنترین فراهم آورد که خود شخصاً فرماندهی آن را برعهده داشت. اما پس از چندروز محاصره، خلیفه به این نتیجه رسید که تصرف شهر ناممکن است، بویژه بعد از آنکه مطلع شد فرناندوی دوم دست از محاصره قاصرش برداشته به سمت شنترین در حرکت است، تا آن را آزاد کند. به این ترتیب باهمه تجهیزاتی که لشکر یوسف داشت لکشرکشی ناموفق بود و در برگشت به اشبیلیه خلیفه بیمار شد ـ او هیچوقت از سلامت کاملی برخوردار نبود ـ و در اواسط ربیع‌الثانی /اواخر ژوئیه ۱۱۸۴ درگذشت.

پس از یوسف، پسرش یعقوب ملقّب به منصور زمام خلافت را به دست گرفت، ویکی از توجّهات نخست خلیفه جدید، کوشش برای سرکوبی شورش بنی غانیه بود. وقتی دولت مرابطان سقوط کرد محمد بن غانیه مسوفی صحرا وی از طرف آنان بر جزایر بالئار حکومت می‌کرد و نسبت به جنبش آنها وفادار باقی ماند و از اعلام همبستگی با موحدان امتناع کرد، همانگونه که بیشتر حاکمان نواحی اندلس چنین کرده بودند. بعد از محمدبن غانیه، پسرش، اسحاق جانشین وی شد، اما نه عبدالمؤمن و نه پسرش، یوسف هیچکدام قادر به حل مشکل نبودند، و زمانی که علی بن اسحاق حاکمیت جزایر را به دست گرفت تنها به امتناع از به

رسمیت شناختن قدرت موحدان رضایت نمی‌داد، بلکه در سال ۱۱۸۴/۵۷۹ نیروهای دریایی خود را برای تصرف بندر بجایه (Bougie) در مرکز افریقای شمالی گسیل داشت. از آن زمان بنی غانیه همیشه خاری در چشم حکومت موحدان بودند تا اینکه سرانجام موحدان در ۱۲۰۳/۵۰۹ بعد از نبردی خونین که صحرای افریقای شمالی را رنگین کرد جزایر را به تصرف خود در آوردند. نبرد مذکور تمام توجه یعقوب منصور را در چهار سال نخست حکومتش به خود معطوف داشت.

پس از آن او توجه خود را به اندلس معطوف کرد، اما با تأنی و آرامشی که خاص مبارزات موحدان بود: یک سال تمام طول کشید (۵۸۳ـ۵۸۴ / ۱۱۸۸ـ۱۱۸۹) تا تدارکات نظامی فراهم شد و سرانجام تا اواخر سال ۵۸۵ و اوایل سال ۱۱۹۰ بطول انجامید. مسیحیان در این مدت به تحکیم مواضع خود پرداختند و نیز مواضع جدیدی به دست آوردند. سانچو که جانشین پدرش آلفونسوهنریکیز، پادشاه پرتغال شده بود، نخستین گام رابرداشت و خیلی سریع برای محاصره شهر شلب عازم آن منطقه شد و بدین منظور از ناوگان دریایی صلیبی که به طرف فلسطین در حرکت بود و در اشبونه توقفی داشت کمک گرفت. بعد از سه ماه محاصره، سانچو در رجب ۵۸۵ / سپتامبر ۱۱۸۹ شلب را اشغال کرد. در همان هنگام آلفونسوی هشتم، پادشاه قشتاله ،دست به حملات دیگری علیه شهرهای غربی و اشبیلیه زد. پنج ماه از تسلیم شدن شلب گذشته بودکه خلیفه یعقوب منصور توانست خود را به آن منطقه برساند، اما در طول این لشکرکشی وی چند نقطهٔ تحت کنترل پرتغالیها ازجمله تورس ـ نواس (Torres Novas) راتصرف کرد. در همین هنگام سپاهی دیگر به فرماندهی عموی خلیفه، سید یحیی بن عمر دست بکار محاصره شهر شلب شد. اما خلیفه در بستر بیماری افتاد و این امر باعث شدتا در فراهم آوردن تدارکات مشکلاتی ایجاد شود، و بناچار پیش از آن‌که بتواند شلب را تصرف کند به اشبیلیه عقب‌نشینی کرد.

در ربیع‌الثانی ۵۸۷ / آوریل ۱۱۹۱ منصور لشکر تازه‌ای را فرماندهی‌کرد که قصر ابی دانس را محاصره و تسخیر کرد، آنگاه روی به شلب آورد که بعد از سه ماه سرانجام آن را متصرف شد. بعد از این پیروزی و امضای قرارداد ترک مخاصمه با پادشاهان مسیحی، وی به شمال افریقا بازگشت. اما پس از انقضای این قرارداد آلفونسوی هفتم پادشاه قشتاله بار دیگر به

اشبیلیه حمله کرد، لذا منصور بر آن شد که باز به تجهیز لشکر بزرگ دیگری برای تنبیه وی اقدام کند. در حقیقت، وی وارد خاک اندلس شد. در اشبیلیه رحل اقامت افکند و در رجب ۵۹۱ / ژانویه ۱۱۹۵ به سوی قرطبه حرکت کرد، پس از آن برای مواجهه با نیروهای ائتلافی مسیحی قشتاله، آراگون و پرتغال به فرماندهی آلفونسوی هشتم به شمال رفت و در دشت ارک (Alarcos) در مقابل آنها قرار گرفت. در ۹ شعبان ۵۹۱ / ۱۹ ژوئیه ۱۱۹۵ در همین نقطه نبرد سختی در گرفت که به شکست سخت نیروهای ائتلافی انجامید. از لحاظ اهمیت، این پیروزی موحدان کمتر از پیروزی آنان در نبرد زلاقه نبود که در نتیجه آن نبرد، با بازپس‌گیری بسیاری از قلعه‌های غرب، بخش‌های مسلمان نشین در حوضه رود "وادیانه" بوجود آمد. سال بعد، ۱۱۹۶/۵۹۲، منصور مبارزه دیگری را فرماندهی کرد واز راه میان بر عازم غرب شد، آنگاه به سرزمین قشتاله رفت و طلیطله را محاصره کرد بسیاری از قلعه‌های نظامی آن را اشغال کرد. آنگاه در شعبان ۵۹۳ / تابستان ۱۱۹۷ وی در شمال به خاک قشتاله لشکرکشی کرد و طلبیره، مکاده (Maqueda)، طلیطله، اوریلیه (Oreja) و مادرید را به محاصره در آورد و به شمالی‌ترین نقطه در وادی حجاره نفوذ کرد. وی سپس پیش از بازگشت به قرطبه و سرانجام اشبیلیه به وبذه، اقلیش و قونقه حمله کرد. این آخرین لشکرکشی بود که طی آن سپاهیان مسلمان به این مناطق شمالی رسیدند. در ۲۲ ربیع‌الاول ۵۹۵ / ۲۲ ژانویه ۱۱۹۹ منصور در گذشت و بدین ترتیب عصر حاکمان قدرتمند در اندلس به پایان رسید.

پس از او، پسرش محمد ناصر (۵۹۵ـ۶۱۰ / ۱۱۹۹ـ۱۲۱۳) جانشین پدر شد؛ وی حکومتش را با مبارزه علیه بنی‌غانیه آغاز کرد و در ۱۲۰۳/۵۹۹ جزایر بالئار را از چنگشان در آورد. سپس وی لشکری را علیه قشتاله تحت حکومت آلفونسوی هشتم تجهیز کرد. آلفونسو قراردادی را که بعد از شکستن در نبرد ارک منعقد شد، نقض کرده بود. در ذوالقعده ۶۰۷ / مه ۱۲۱۱ نیروهای ناصر از تنگه طریف گذشتند و از آنجا به سوی اشبیلیه پیشروی کردند و در ذوالحجه ۶۰۸/ ژانویه ۱۲۱۲، مسلمانان، قلعهٔ شلبطره (Salvatierra) را که قشتالیها درسال ۱۱۹۸/۵۹۴ تصرف کرده بودند باز پس گرفتند. آنگاه آلفونسو پادشاهان اسپانیای مسیحی را به جنگ دعوت کرد که سانچو معروف به «زورمند» پادشاه ناوار (نبره) و پدروی دوم، پادشاه آراگون (ارغون) به این دعوت جواب مثبت دادند. این نبرد در آغاز با

پیروزی مسلمانان همراه بود، اما بعد از آن جنگ شکل دیگری یافت و سرانجام با شکست وحشتناک مسلمانان به پایان رسید. این نبرد که در ۸ صفر ۱۷/۶۰۹ ژوئیه ۱۲۱۲ اتفاق افتاد، در زبان عربی به نبرد «العقاب» و در زبان اسپانیایی به «Las Navasde Tolosa» (دشت طولوشه) شهرت یافت. ناصر مجبور به فرار به جیان شد، و در حقیقت بیشتر سربازان او بیش از آنکه در حین نبرد کشته شوند، به هنگام فرار جانشان را از دست دادند. این شکست که بدترین شکستی بود که مسلمانان متحمل شده بودند، بیانگر پایان واقعی اقتدار مسلمانان در اندلس بود. محمد ناصر اندکی بعد از آن در شعبان ۶۰۹/ ژانویه ۱۲۱۳ از شدت غم و اندوه درگذشت. پس از ناصر، پسرش یوسف ملقب به «مستنصر» (۶۱۰ـ۱۲۱۳/۶۲۰ـ۱۲۲۳) قدرت را در دست گرفت، و در طول حکومت وی بود که از هم‌پاشی و سقوط سریع امپراطوری موحدان آغاز شد. از میان شورشهایی که علیه آنان در مغرب برپاشد. شورش بنی‌مرین جدّی‌ترین آنها بود و تقدیر برآن بود که آنها در این نقطه حکومتی تشکیل دهند، در حالیکه در همین زمان، در اندلس پایگاههای عمده یکی پس از دیگری سقوط می‌کرد، هر چند این روند با مرگ آلفونسوی هشتم در ۱۲۱۴ به مدت چند سال به تأخیر افتاد و البته این حقیقت نیز موثر بود که قرارداد بین او و مسلمانان بعد از نبرد العقاب هنوز پابرجا بود. اما به محض انقضای این قرارداد در ۱۲۱۷/۶۱۴، بار دیگر دشمنی‌ها شروع شد. و پس از مرگ مستنصر به سبب نزاع خانوادگی بر سرخلافت، موقعیت حکومت موحدان وخیم تر شد. به دنبال مرگ آلفونسوی نهم، پادشاه لئون فرناندوی سوم معروف به «قدیس» جانشین پدر شد و در سال ۱۲۳۰ قشتاله بار دیگر با لئون متحد شده که تحت حاکمیت فرناندوی سوم قرار گرفت. در سالهای ۱۲۲۹/۶۲۶ـ۱۲۳۰/۶۲۷فرناندو توانست تعدادی از شهرهای اندلس از جمله منتنجش، مارده، بطلیوس و الباس (Elvas) را متصرف شود، به طوری که تقریباً برتمام جبههٔ غربی با پایگاههای مهم آن تسلط یافت، و پس از آن توجهش را به دیگر شهرهای اندلس در میانه منطقهٔ جنوب معطوف داشت، چراکه خطوط دفاعی مسلمانان از رود وادی‌یانه تا درهٔ رود وادی الکبیر در این زمان شکسته شده و حکومت موحدان به دلیل وقوع اختلافات و شورش ها از هم گسیخته بود. او در نخستین نبرد خود در سال ۱۲۲۵/۶۲۲ اندوجر (Anduojar) و دیگر نقاط قرطبه را اشغال کرد، آنگاه در سال ۱۲۳۳/۶۳۰ ابده و در

۱۲۳۴/۶۳۱ مدلین (Medellin)، الانیه، سنت اقروج (Santa Cruz) و ام غزاله (Magacela) را به تصرف خود در آورد که همه آنها در غرب اندلس قرار داشتند.

تجزیه حکومت موحدان، به تصرف شهرها و ایالتهای تحت تسلط آنها از سوی برخی از رهبران محلی اندلس منجر شد. به این ترتیب اندلس وارد مرحله‌ای شد که می توان آن را سومین دوره حکومت ملوک الطوایف نامید. برجسته‌ترین فرد از میان این رهبران ابن هود جذامی بود که نسبش به حاکمان بنی هود مرز علیا، در عصر حکومت ملوک الطوایف اصلی می‌رسید. رهبران دیگری همچون محمدبن یوسف بن نصر ملقب به ابن حمر، زیّان بن مدافع از خاندان ابن مردنیش، عزیزبن خطاب وبرخی دیگر از شورشیان رده پایین را می‌توان نام برد. فرناندو با بهره گیری از ترکیبی از نیروی نظامی و دیپلماسی با این رهبران رفتار می‌کرد و بنا به اقتضای منافع خود با عده‌ای از آنان علیه برخی دیگر پیمان اتحاد و دوستی می‌بست.

در ۲۲ شوال ۶۳۳/ ۲۹ ژانویه ۱۲۳۶، فرناندو قرطبه را اشغال کرد و در سال ۱۲۴۴/۶۴۱ به غرناطه حمله ور شد و امیر آن، محمدبن یوسف بن احمر معروف به شیخ را وادار کرد باوی قراردادی امضاء کند و در حقیقت به او کمک کند تا جیان را به محاصره در آورد. فرناندو بعد از چند ماه در رجب ۶۴۳ / دسامبر ۱۲۴۵ آن جا را تصرف کرد. پس از آن در ۵ شعبان ۶۴۶ / ۲۳ نوامبر ۱۲۴۸ وی زمام امور اشبیلیه و ناحیه‌هایی در جنوب را تا قادس را در اختیار گرفت.

پادشاه آراگون و قطلونیه، خایمهٔ اوّل «فاتح» که بعد از پدرش پدروی دوم در ۱۲۱۳ به قدرت رسید، مسؤولیت تصرف شهرهای شرق اندلس را از دست مسلمانان برعهده گرفت. وی در تصمیم گیریهاو بلندپروازیهایش کمتر از فرناندوی سوم نبود و در مدت سلطنت طولانی خود (۱۲۱۳ـ۱۲۷۶) توانست برخی از غنی‌ترین و مهمترین سرزمین‌های اسلامی را تصرف کند. در سال ۱۲۲۵/۶۲۲ از طرطوشه آغاز کرد، آنگاه به جزایر میورقه روی آورد و بعد از محاصره‌ای طولانی در سال ۱۲۲۹/۶۲۶ـ۱۲۳۰/۶۲۷ آن را زیر سیطرهٔ خود گرفت و به دنبال آن در ذوالقعدهٔ ۶۳۲ / اوت ۱۲۳۵ جزیره یابسه نیز به تصرف او درآمد. واما سومین جزیره، منورقه، حاکم آن سعیدبن حکم باپادشاه آراگون پیمان صلح بست و بدین ترتیب به مدت نیم قرن دیگر استقلال خود را تضمین کرد. در حقیقت این جزیره تا زمان حکومت

آلفونسوی سوم، نوهٔ خایمهٔ اول در ذوالحجه ۶۸۶/ ژانویه ۱۲۸۷ سقوط نکرد. خایمه به محض آن که کار جزیرهٔ میورقه را به اتمام رساند، توجه خود را به پادشاهی بلنسیه معطوف کرد که تصرف آن سیزده سال (۶۳۰ـ۶۴۳/۱۲۳۳ـ۱۲۴۵)به طول انجامید. در این هنگام میان رهبران شرق اندلس آتش جنگ و درگیری شعله ور بود: ابوزید عبد الرحمان‌بن محمد، یکی از امرای موحدان، زیان بن مدافع ،نوهٔ ابن مردنیش و محمدبن یوسف بن هود. خایمه همراه با عده‌ای مزدور به این منطقه پیشروی کرد و بتدریج پایگاهها و قلعه‌های بلنسیه و شهرهای اطراف آن را اشغال کرد و در صفر ۶۳۶ /اکتبر ۱۲۳۸ خود بلنسیه و به همراه آن دانیه وقلیره تسلیم شدند. و به دنبال آن جزیره شقر (Alcira)و شاطبه (Jativa)نیز در ۱۲۴۸/۶۴۶ سقوط کردند.

اکنون بین شرق و جنوب اندلس فقط پادشاهی مرسیه باقی مانده بود. و این موضوع مناقشه بین قشتاله و آراگون بود و هر دو حکومت ادعا می‌کردند که نسبت به فتح آن حق تقدم دارند. ساکنان مرسیه هرچند هنوز از استقلال برخوردار بودند، خود را تسلیم پرنس آلفونسو، جانشین فرناندوی سوم، حاکم قشتاله کردند و زمانی که محمدبن یوسف بن نصر (ابن احمر) سعی کرد مسلمانان رااز شهرهایی که تابع حاکمیت مسیحی بودند با هم متحد، و بدین ترتیب یک قیام عمومی آغاز کند، آلفونسو در پی کمک از خایمهٔ اوّل برآمد، که دخترش، و یولانت را به زنی داشت. خایمه بلافاصله به کمک وی شتافت و با جنگی طولانی الش (Elche)ولقنت را تصرف کرد. در ۱۲۶۱/۶۵۹ مرسیه تسلیم آلفونسو شد که در ۱۲۵۲ جانشین پدرش شده بود.

قشتاله و آراگون هم اکنون پیروزی بر سرزمین‌های اسلامی در غرب، مرکز و شرق اندلس را تکمیل کردند. و آن مقدار از خاکی که در دست مسلمانان باقی ماند، پادشاهی غرناطه بود که محمدبن یوسف بن نصر برآن شد به امور در هم ریخته آن سروسامانی دهد. وی خود را پادشاه مسلمانانی که در ناحیه‌های جنوبی هنوز زندگی می‌کردند اعلام کرد، هر چند به دلایل دیپلماسی وی ناچاربود که تابعیت خود نسبت به پادشاه قشتاله را بپذیرد و این بنا به قراردادی بود که وی در ۱۲۴۷/۶۴۵ با فرناندوی سوم در جیّان منعقد کرده بود.

امپراتوری موحدان زیر ضربات حکومت جوان مرینی که از خمیرهٔ خلافت خودشان

مایه گرفته بود، بتدریج روبه افول می‌نهاد. ابودبوس، آخرین خلیفه موحدان در اوّل محرم ۶۷۸ / ۳۱ اوت ۱۲۶۹ یعنی تقریباً یک و نیم قرن بعد از آغاز جنبش مهدی بن تـومرت در گذشت.

۸ـ پادشاهی بنی احمر (بنی‌نصر) در غرناطه (۶۳۶ـ۸۹۷/ ۱۲۳۸ـ۱۴۹۲)

پیشتر دیدیم که چگونه نبرد العقاب یا دشت طولوشه در سال ۱۲۱۲/۶۰۹ علامت آغاز از هم پاشیدگی سه جبهه مسلمانان در غرب، شرق و مرکز اندلس بوده است. همچنین شاهد بودیم که با چه سرعت و خشونتی مسیحیان این جبهه‌ها را به ویرانه‌ای بدل کردند. پرتغالیها به غرب حمله ور شدند، فرناندوی سوم پادشاه قشتاله به مرکز و خایمه اوّل «فاتح» به شرق لشکرکشی کرد. بعد از سقوط شهرهای بزرگ اندلس، به نظر می‌رسید که روزهای حضور اسلام در شبه جزیره به شمارش افتاده است، زیرا آنچه در دست مسلمانان باقی ماند، بیشتر از یک دهم از ناحیه‌هایی که قبلاً در دست داشتند نبود. اما با کمال تعجب همین قلمرو باقی مانده توانست به مدت دو قرن و نیم دیگر همچنان باقی بماند و آن در سایه تلاشهای یکی از رهبران و فرزندانش بود که به سازماندهی دوباره آن پرداختند، آن را از چنگال هـمسایگان قدرتمند شان نجات دادند و با کاردانی و مهارت در چندین دوره بعد آن را حفظ کردند.

رهبر یاد شده محمدبن یوسف بن نصر نام داشت که نسبش به انصاری معروف، قیس‌بن سعدبن عباده خزرجی می‌رسید. وی به نسبت دیگـر رهـبران انـدلس کـه در اواخـر عـصر موحدان در نبردهای داخلی شرکت داشتند از هوش و ذکاوت بـیشتری بـرخـوردار بـوده وسیاستهای پسندیده تری نیز در پیش گرفت. خانواده او از همان آغاز در منطقه جیان اقامت داشتند و او خود در روستای کوچک ارجونه (Arjona) از همان منطقه متولد شده بود. وی به دنبال پیشروی بی وقفه و یکسره مسیحیان به واقعیت موجود مبنی براینکه باید در مقابل این طوفان عظیم سرتسلیم فرودآورد آگاهی داشت، به همین دلیل با فـرناندوی سـوم پـادشاه قشتاله قراردادی امضاکرد ـ قرارداد جیان (۱۲۴۶/۶۴۳) که شاید زادنـامه پـادشاهی غـرناطه تلقی شود. بنابراین قرارداد، وی تابعیت خود را به پادشاه قشتاله به رسمیت شناخت. و در حقیقت حتی با رسوایی تمام مجبورشد در محاصره شهر اشبیلیه از سوی فرناندو مشارکت

داشته باشد و یک دسته از سواره نظام خود را در اختیارش بگذارد تـا ایـنکه شـهر در سـال ۱۲۴۸/۶۴۶ تسخیرواونیزمجبوربه پرداخت مـالیات سـنگینی شـد. امـا بـه دلیـل وضـعیت مـوجود،مـحمد مـعروف بـه ابـن احـمر توانست سـالهای آرامـی راپشت سـرگذارد و بـار دیگراوضاع داخلی راسرو سامان دهـد و بـرای شـهرهایی کـه تـحت تسـلط او و در درون مرزهای قابل دفاع قرارداشت صلح و آرامش به ارمغان آورد . وی برای مقابله با یـورشهای سلطه جویانه قشتالیهاکه در آن ،آلفونسوی دهم شهرهای شریش (Jerez؛ Xeres)، شذونه ، نبریشه (Nebrija)و ارکش در سال ۱۲۶۳/۶۶۱ ازبین برد هیچ اقدامی صورت نداد ، چراکه می‌دانست قادر به دفاع از این شهرها نیست .

محمد اول تا ۱۲۷۳/۶۷۱ حکومت کرد و به این ترتیب با دو پادشاه مسـیحی اسـپانیا در قشتاله، فرناندوی سـوم (۱۲۱۷ـ۱۲۵۲) و پسـرش آلفـونسوی دهـم ، ال سـابیو "خـردمند" (۱۲۵۲ـ۱۲۸۴) معاصر بود . هرچند وی با قشتاله قراردادی به امضاء رسانید و وابستگی خود را در دوران حکومت فرناندو و بخش نخست حکومت آلفونسو به رسمیت شناخت . با این حال این قرارداد بیانگر موضع ثابت خود وی و جانشینان او نبود ، بلکه پـادشاهان غـرناطه بیشتر سیاست انعطاف پذیری در پیش می‌گرفتند و هرگاه مخالفانشان ، قدرتمند بودند بـه قرارداد عمل و اگر در می‌یافتند قدرت همسایگانشان روبه ضعف می‌گراید ، از نیروی نظامی استفاده می‌کردند . آنها غالبا" می‌کوشیدند بذر نارضایتی در میان همسایگان مسـیحی خـود بپاشند ، یا در امور داخلی آنها مداخله کنند .درست آنچه مخالفان آنها انجام می‌دادند؛ و اگر در می‌یافتند که توان مقابله با آنان را ندارند ، دست یاری بـه طـرف بـرادران مسـلمان خـود در افریقای شمالی دراز می‌کردند . به این ترتیب رفتار سـیاسی آنـان ، آمـیخته‌ای از قـدرت و دیپلماسی بود که به آنها اجازه می‌داد توازن حساسی رابا قدرتهای همسایه برقرارکنند . این مسأله عمده ترین دلیل طولانی شدن قدرت بنی احمر در غرناطه بـود ، هـرچـند در ظـاهر اینگونه به نظر می‌رسید که هر لحظه حکومت آنها به پایان می‌رسد.

در سال ۱۲۷۳/۶۷۱ محمد اوّل درگذشت ، و پسرش محمد دوم ملقب به «فقیه» جانشین وی شد، و او بود که راه را برای حکومت هموار کرد، قـوانـینی بـرای آن وضـع نـمود و بـه شورشی که درکشور بر پاشده بود پایان داد . در زمان حکومت وی ، دولت بنی مرین به عنوان

قدرتی نوپادر افریقای شمالی ظهور یافت، یعنی بعد از آنکه امپراتوری موحدان سقوط کرد و سلاطین بنی احمر در جریان برقراری موازنه‌های سیاسی در پیوند با اسپانیای مسیحی از دولت بنی مرین سود می‌جستند.

وقتی فشار مسیحیان زیاد می‌شد، این سلاطین به عنوان برادران دینی با مرینی ها متحد می‌شدند، اما بارها وقتی دیدند که آنها در مسایل داخلی کشورشان دخالت می‌کنند پیمانشان را می‌شکستند. به این ترتیب محمد دوم از سلطان مرینی، ابویوسف یعقوب بن عبدالحق طلب کمک کرد و او در واقع از تنگه گذشت، اما تنها بعد از این پیش شرط که ابن احمر شهرهای طریف، رنده و جزیره خضراء را به او واگذر کند تا او بتواند عقبهٔ سپاه خود را حفظ کند ،تکرار آنچه در زمان یوسف بن تاشفین در دو قرن پیش رخ داده بود. اکنون سلطان ناصری ظنین شد، بویژه بعد از آنکه مرینی‌ها در امور بنی اشقیلوله (Los Escayuela) مداخله کردند. این خانواده، یک خانوادهٔ قدیمی اشرافی اصالتا" مسیحی بود که با بنی احمر پیوندهای زناشویی داشت. هر چند آنها غالبا" علیه سلاطین غرناطه دست به شورش می‌زدند.باکمک این خاندان، رهبر مرینی جهاد علیه خاک قشتاله را آغاز کرد و در نزدیکی استجه شکست سختی بر سپاه قشتاقه وارد آورد، که در طی آن فرمانده مسیحی، دون‌نونیودلارا به قتل رسید. سپس در سال ۱۲۷۸/۶۷۷، سلطان ابویوسف بار دیگر به این منطقه آمد و در مالقه اقامت گزید و رهبران شورش بنی اشقیلوله از او استقبال کردند. این بار وی به خاک قشتاله نفوذ و تا اطراف اشبیلیه پیشروی کرد.

در سال ۱۲۸۲ شاهزاده، سانچو علیه پدرش، آلفونسوی دهم سربه شورش زد و پادشاه از ابویوسف طلب پناهندگی کرد، و در اردوگاه وی در نزدیکی رنده با او دیدار و تاج سلطنتی خود را به او تقدیم کرد. آنگاه سلطان مغربی ۱۰۰۰۰۰ سکه طلا بدو داد و به خاک قشتاله حمله کرد و قرطبه را به محاصره خود در آورد. در چهارمین حمله خود در ۱۲۸۵/۶۸۴ سلطان، شهر شریش و اطراف اشبیلیه را مورد تهاجم قرارداد و در پی آن با سلطان غرناطه صلح کرد، مشروط بر آنکه یک لشکر زیر نظر یک فرمانده مرینی به نام شیخ‌الغُزات در این پادشاهی به طور دائم مستقر باشند.این نظامیان خدمات بزرگی برای پادشاهی غرناطه انجام دادند، هر چند در همان زمان، این کشور پایگاهی محسوب می‌شد که مرینی‌ها در امور داخلی آن

مــداخـله مـی‌کردند. امـا اتـحاد بـین ایـن دو کشـور اسـلامی، سـانچوی چـهارم «دلاور» (۱۲۸۴ـ۱۲۹۶) را که بعد از پدرش به پادشاهی قشتاله رسیده بود از اشغال طـریف در سـال ۱۲۹۲/۶۹۱ باز نداشت و در مقابل محمّد فقیه در ۱۲۹۵/۶۹۴ با تهاجم به منطقه جیان و اشغال قیجاطه (Quesada)به آن پاسخ داد؛ در پی این پیروزی قـبذاق (Alcaudete) نـیز در سـال ۱۲۹۹/۶۹۹اشغال شد. در سال ۱۳۰۱/۷۰۰ وی با خایمهٔ دوم، پادشاه آراگون پـیمان اتـحاد بست.

محمد سوم مشهور به مخلوع از ۱۳۰۲/۷۰۱ تا۱۳۰۹/۷۰۸ بر غرناطه حکومت کـرد. از نظر او منافع کشورش ایجاب می‌کرد که با قشتاله قـرارداد مـتارکه جـنگ امـضاءکند کـه در ۱۳۰۳/۷۰۲ چنین کرد و در اثر آن بلافاصله روابطش با مرینی‌ها تیره‌تر شد. وی از آشوبی که در روزهای آخر حکومت سلطان مرینی، ابویعقوب یوسف در گرفته بود استفاده کرد و در سال ۱۳۰۶/۷۰۵ بندر سبته را متصرف شد و به مداخله در امور افریقای شمالی پـرداخت و همین موضوع به نوبه خودوی را تشجیع کرد که اتحاد سنتی غـرناطه بـا پـادشاه آراگـون را منسوخ کرده و به بلنسیه حمله کند. پس از آن خایمه دوم پادشاه آراگـون تـوافـقنامه‌ای بـا فرناندوی چهارم، پادشاه قشتاله و در سال ۱۳۰۹/۷۰۸ با سلطان مرینی امضاءکرد و بر اساس آن متفقاً به غرناطه حمله کردند. سلطان سبته را پس گرفت و در همین زمـان آراگـونی هـا المریه را محاصره کردند و سال بعد (۱۳۱۰/۷۰۹) فرناندو جبل الطارق را تسخیر کـرد و در همین حال نیروی دریایی او جزیره خضراء را در محاصره گرفت، اما قادر به تصرف آن نشد. نصر (۷۰۸ـ۷۱۳ / ۱۳۰۹ـ۱۳۱۴) سلطان جدید غرناطه، بار دیگر با مرینی‌ها متحد شـد و بـه عنوان پاداش جزیره خضراء و رنده را به آنها واگذار کرد و متعاقب آن مردم غرناطه دست به قیام زدند که منجر به سرنگونی وی شد.

بعد از او اسماعیل بن فرج (۷۱۳ـ۷۲۵ / ۱۳۱۴ـ۱۳۲۵) حکومت را در دست گرفت. وی با آلفونسوی یازدهم پادشاه قشتاله (۱۳۱۲ـ۱۳۵۰) معاصر بود. آلفونسو در نوجوانی به سلطنت رسید و دو شاهزاده به نامهای دون ژوان و دون پدرو نیابت سلطنت داشتند. نایبان سلطنت موقعیت را مغتنم شمرده به بهانهٔ حمایت از سلطان مخلوع که به آش (Gauadix) پـناهنده شده بود به مداخله در امور غرناطه پرداختندو لشکری عظیم بدانسو گسیل داشتند. امـا در

ربیع الثانی ۷۱۹ / ژوئن ۱۳۱۹ هنگامی که آنها به لا وگا(La Vega) دشت سرسبز وسیعی که شهر در آن واقع شده بود، رسیدند مسیحیان در جنگی که روی داد، بسختی شکست خوردند و این دو شاهزاده به قتل رسیدند. به دنبال آن قلعه اشکر (Huescar)به تصرف سلطان غرناطه در آمدکه در جریان محاصره شهر وی از باروت استفاده کرده بود. سپس شهر مارتش (Martos) نیز تسخیر شد. به این ترتیب قشتاله مجبور شد که در پی مصالحه برآید، بویژه بعد از آنکه‌بین رقبا بر سر تصاحب تاج و تخت نبردهای داخلی درگرفته بود.

به دنبال قتل اسماعیل، پسرش جانشین وی شد که عمر حکومت او کوتاه بود (۷۲۵ـ۷۳۳ /۱۳۲۵ـ۱۳۳۳)، اما در همین مدت به قشتاله حمله کرد و دو شهر قبره (Cabra) و باغه را تسخیرکرد. اما در سال ۱۳۲۷/۷۲۷ بین سلطان و شیخ الغزات «عثمان بن ابی العلاء» اختلاف افتاد که در سال ۱۳۳۰/۷۳۰، پادشاه قشتاله موقعیت را مغتنم شمرده قلعه اطابه (Teba) را محاصره کرد. وقتی غرناطه احساس خطر کرد، برآن شد بار دیگر با سلطان مرینی ابوالحسن علی بن عثمان (۷۳۱ـ۷۵۲ / ۱۳۳۱ـ۱۳۵۱) پیوند اتحاد ببندد. وی مهم ترین و قدرتمندترین پادشاه مرینی بود. او شهرهای رنده و مربله (Marbella) را در اختیار غرناطه گذاشت، و پادشاهان غرناطه و شمال آفریقا پس از آن به اتفاق در محاصره جبل الطارق شرکت کردند و آن را در ۱۳۳۳/۷۳۳ از قشتالیها باز پس گرفتند. اندکی بعد از آن محمد چهارم به قتل رسید.

برادرش یوسف اوّل (۷۳۳ـ۷۵۵ / ۱۳۳۳ـ۱۳۵۴) جانشین او شد. در طول سالهای نخست حکومت او پیمان صلح با قشتاله به گونه‌ای موثر ادامه یافت، اما در سال ۱۳۴۰/۷۴۰، هنگامی که ابوالحسن مرینی به سوی بندر طریف حرکت کرد تا به یوسف اول بپیوندد و شهر را محاصره و باز پس گیرد، این پیمان صلح شکسته شد. آلفونسوی یازدهم پادشاه قشتاله و پدر زنش آلفونسوی چهارم پادشاه پرتغال بلافاصله به کمک این شهر شتافتند، و در ۸ جمادی الاول ۷۴۱ / ۳۰اکتبر ۱۳۴۰ نبرددریایی سختی مشهور به نبرد ریو سالادو(Rio Salado)(یا نبرد طریف) در گرفت که به شکست سنگین نیروهای دریایی غرناطه و مغرب انجامید. این شکست بعد از شکست دشت طولوشه، عظیم ترین و سرنوشت‌سازترین شکست تلقی می‌شود؛ زیرا در پی این شکست، آلفونسو، با همکاری چندین قدرت اروپایی شهر جزیره خضراء را به مدت ۲۰ ماه در محاصره گرفت و بعد از مقاومتی شجاعانه ،این شهر سرانجام در

صفر ۷۴۵ / مارس ۱۳۴۴ سقوط کرد.

این پیروزی‌ها پادشاه قشتاله را تشویق کرد تا در سال ۱۳۴۹/۷۵۰ جبل الطارق را محاصره کند و شهر در آستانه سقوط بود که در این زمان طاعون تمام نقاط را در بر گرفت و پادشاهی غرناطه را از تحمل بلایای بیشتر نجات داد و آلفونسو در ۱۳۵۰ در گذشت. به دنبال نبرد دریایی طریف، سپاهیان قشتاله علیه قلعه بنی سعید (Alcala la Real) و باغه دست به پیشروی زده و در ۱۳۴۱/۷۴۲ آن را تصرف کردند.

به نظر می‌رسد که بار دیگر روزهای حکومت مسلمانان در غرناطه به شمارش افتاده است، زیرا بزرگترین پایگاههایی که غرناطه را به شمال افریقا متصل می‌کردند اکنون از بین رفتند. اما بعد از مرگ پادشاه قشتاله و آغاز حکومت محمدپنجم پسر یوسف اول در غرناطه وضعیت بلافاصله عمیقا" دگرگون شد. این سلطان، ملقب به غنی بالله، بزرگترین پادشاه غرناطه به حساب می‌آمد و صرف نظر از سه سال (۷۶۰ـ۷۶۳ / ۱۳۵۹ـ۱۳۶۲) که به دنبال توطئه‌ای برای سرنگونی وی حکومتش را ازدست داد و در مغرب در تبعید بسر برد، طولانی‌ترین حکومت (۷۵۵ـ۷۹۳/ ۱۳۵۴ـ۱۳۹۱) را داشت. در مورد قشتاله، محمد پنجم با تحکیم روابط دوستی با پادشاه جدید آن، پدروی اول مشهور به «ستمکار» (۱۳۵۰ـ۱۳۶۹) حکومتش را آغاز کرد. در حقیقت این دوستی به اتحاد محکمی انجامید. به شکلی که پادشاه غرناطه دوستی سنتی غرناطه با پادشاهی آراگون را قربانی این اتحاد کرد و این هنگامی بود که بین پادشاه قشتاله و پدروی چهارم، پادشاه آراگون منازعاتی در گرفت. سلطان غرناطه در استفاده از این نبرد به نفع حفظ و نگهداری پادشاهی خودش و حتی گسترش مداخلات مستقیم در امور اسپانیای مسیحی‌نشین، مهارت خاصی داشت، این سیاست از سوی وزیرش دانشنامه نویس مشهور، لسان‌الدین بن خطیب و وزیر دربارش، ابونعیم رضوان اجرا می‌شد. هنگامی که جنگ بین دو پادشاهی مسیحی آغاز شد، محمد غنی بالله بلافاصله به کمک متحدش، پادشاه قشتاله شتافت و سپاهی را در اختیار وی گذاشت که با آن در ۱۳۶۲/۷۶۳ به منطقه مرسیه حمله ور شد. پس از آن در ۱۳۶۶/۷۶۷ بین پدروی اول و برادرش هنری دوتر استماراکه خواستار تاج و تخت قشتاله بود نبردی در گرفت و محمد بار دیگر فرصت را غنیمت شمرد و نیروهایی برای کمک به متحدش گسیل داشت. این نیروها به

اطریره (Utrera) هجوم آوردند، به جیان و ابده حمله ور شدند و بیاسه را در محاصره گرفتند ؛ آنها حتی قرطبه را محاصره کردند، و در سال ۱۳۶۸/۷۶۹ آن را تقریبا" تصرف کردند. به این ترتیب وی از نبرد بین دو برادر به نفع حکومتش بهره‌برداری کرد، بسیاری از نواحی مرزی بین پادشاهی خود و مناطق قرطبه و جیان را بـه تـصرف خـود در آورد. جـزیره خـضراء مهمترین آنهابود که در اواخر سال ۷۷۰ (ژوئیه ۱۳۷۹) به تصرف درآمد.اما با درک این مسأله که وی قادر نیست برای همیشه آن را در اختیار داشته باشد، بعد از ده سال از آنجا عقب نشینی کرده، آن را به ویرانه‌ای بدل ساخت. هنگامی که جنگ بین هنری و پدرو بـا قـتل پـدرو در ۱۳۶۹/۷۷۰ به پایان رسید، محمد سعی کرد با پادشاهی جدید قـراردادی امـضاء کـند و در شوال ۷۷۱ / مه ۱۳۷۰ پیمان صلح هشت ساله‌ای بین غرناطه، فاس و قشتاله منعقد شد. سال بعد، پیمان صلح دیگری با آراگون به امضاء رسید.

در این سالها، اغتشاش و بی نظمی حکومت بنی مرین را در فاس فراگرفت، به‌گونه‌ای که محمد توانست آشکارا در امور داخلی آن کشور مداخله کند، تا حدی که در منصوب کردن سلاطین بنی مرین به داوری می‌نشست. وی جبل الطارق را نیز اشغال و منصب شیخ الغزات را منسوخ کرد و به این ترتیب به حضور نظامی مغربی‌ها در کشـورش پـایان داد. در سـایه سیاستهای مدبرانه محمد پنجم، غرناطه از صلح پایداری برخوردار شد، بگونه‌ای که تـا آن زمان هرگز آن را بخود ندیده بود. سلطان نصری فرصتی یافت تا دست به سـاختن بـناهای بسیار زند، که از جمله آن می‌توان به بنای بخش اعظم قـصر الحـمراء اشـاره کـرد. وی بـه فرهنگ و علوم نیز توجه داشت. در طول حکومت وی این پادشاهی از شکـوفایی وسـیع اقتصادی نیز برخوردار بود و روابط دوستانه بین این کشور و پادشاهی‌های اسلامی مغرب و شرق تحکیم یافت: همچون حکومت بنی زیان در تلمسان، بنی حفص در تونس و ممالیک در مصر.

شاید بتوان حکومت محمد غنی بـالله را بـه عـنوان آخـرین دوره شکـوفایی پـادشاهی غرناطه تلقی کرد. جانشینان وی غالبا" پادشاهان ضعیفی بودند و نتوانستند سیاست وی را که مبتنی بر ترکیبی از فعالیت چشمگیر سیاسی با بهره گیری از زور و قدرت نظامی به هـنگام ضرورت بود ادامه دهند. مع ذلک وضعیت موجود تـا پـیش از ربـع قـرن بـعد از مـرگ او

(۷۹۳ـ۸۲۰ / ۱۳۹۱ـ۱۴۱۷) تغییر چندانی نیافت. در این مدت سه سلطان به نامهای یوسف دوم، محمد ششم و یوسف سوم بر غرناطه حکومت کردند، باتوجه به این حقیقت که پادشاهان معاصر آنان که بر قشتاله حکومت می‌کردند، خود ضعیف بودند و سرگرم جنگهای داخلی، چه با رقبای خود و چه با اشراف که دست به شورش زده بودند.

تنها رخداد قابل ذکر در طول سالهای نخست سدهٔ نهم / پانزدهم سقوط شهر انتقیره به دست قشتالیها بود، زمانی که خوان دوم (۱۴۰۶ـ۱۴۵۴) بر قشتاله حکومت می‌کرد. وی حکومتش را از دو سالگی آغاز کرد که تحت قیمومت عمویش، شاهزاده فرناندو قرار داشت؛ وی فردی مصمم و فعال بود و فرماندهی لشکر مشهوری را که انتقیره، یکی از بهترین و محکمترین پایگاههای نظامی کشور، را متصرف شده بود در دست داشت. تسخیر آن در جمادی الثانی ۸۱۳ / سپتامبر ۱۴۱۰، بعد از پنج ماه محاصره اتفاق افتاد و در نتیجه به نایب السلطنه لقب فرناندوی انتقیره اعطا شد.

اما در ۱۴۳۱/۸۳۴، جنگ تازه‌ای بین دو دولت به وقوع پیوست و لشکری به فرماندهی الوارو دلونای وزیر، قشتاله را به قصد هجوم به خاک غرناطه ترک کرد و تا اطراف خود شهر رسید در همانجا نبرد سختی درگرفت که به «شجره» شهرت یافت و قشتالیها پیروزی بزرگی کسب کردند؛ اما از این پیروزی بهره‌برداری نکردند، بلکه بعد از مدتی به کشورشان باز گشتند. به غیر از این حوادث، بین غرناطه و قشتاله در تمام طول حکومت خوان دوم صلح همچنان ادامه یافت. بنابراین در نیمه نخست سدهٔ نهم /پانزدهم، غرناطه، از وضعیت نسبتاً با ثباتی برخوردار بود. اما حملات قشتالیها در طول حکومت پسر خوان دوم، هنری (انریک) چهارم (۱۴۵۴ـ۱۴۷۴)، شدت بیشتری یافت که در سالهای نخست حکومت وی چشمگیرتر بود. بار دیگر بین سالهای ۱۴۵۵/۸۵۹ و ۱۴۵۷/۸۶۱ لشکرکشی‌های مکرری علیه غرناطه صورت گرفت. و این زمانی بود که نبردهای داخلی و رقابت بر سر تخت و تاج سلطنتی در پادشاهی نصری روز به روز خطرناک تر می‌شد. حادثه بسیار تلخ این دوران، بدون شک، اشغال جبل‌الطارق در رمضان ـ ذوالقعده ۸۶۶ / تابستان ۱۴۶۲ از سوی قشتالیها بود که راه ارتباط نهایی اندلس با سرزمین‌های شمال افریقا را که قبلاً از آن طریق کمک دریافت می‌کرد، قطع نمود. بهر حال، دولت بنی مرین خیلی سریع به سوی از هم پاشیدگی و سقوط پیش

می‌رفت، و بنی عبدالواد در تلمسان و بنی حفص در تونس نیز روز بـه روز دچـار ضـعف بیشتری می‌شدند. غرناطیها، فرستاده‌ای را به مصر گسیل داشتند تا از سلاطین مملوک کمک دریافت دارند، اما در واقع وضعیت خود مصر بهتر از وضعیت غرناطه نـبود. تـنها قـدرت اسلامی که قادر به ارسال کمک بود، حکومت جوان عـثمانی بـود کـه در سـال ۱۴۵۳/۸۵۷ قسطنطنیه راتسخیر کرده و به عنوان بزرگترین قدرت اسلامی در شرق مدیترانه سر برآورده بود. اما، عثمانی‌ها نیز بقدری سرگرم فتوحاتشان در کشورهای اسلامی در شرق بودند کـه توجهی به اندلس نداشتند. اوضاع، با وقوع جنگ بین امیران حاکم غرناطه وخیم‌تر شد. در سال ۱۴۷۴/۸۷۸. ابوالحسن علی (۸۶۵ـ۸۸۷ / ۱۴۶۱ ـ ۱۴۸۲) علیه پدرش، سلطان سـعدبن محمد بن یوسف قیام کرد و بنی سراج، خانواده‌ای اشرافی که در حیات سیاسی غرناطه نفوذ زیادی داشتند، به حمایت از پسر پرداختند و در نتیجه سلطان از حکومت عزل و تبعید شد و سال بعد درگذشت. اما بعدها بین ابوالحسن علی و خود بنی سراج اختلاف افتاد و بنی سراج پرچم اعتراض علیه وی بر افراشت. این اعتراض هنگامی جدی‌تر شد که ابوالحسن عـلی، همسر آزاد خود ـ دختر محمد نهم آخرین، فرد از پادشاهان بزرگ خاندان بنی احمر ـ را رها کرد و ثریابرده‌ای مسیحی را به همسری برگزید. شورشیان مـی‌خواسـتند بـرادر سـلطان، محمدبن سعد ملقب به «زغل» را به حکومت برسانند. اما این شورش که در مالقه به وقوع پیوست از سوی ابوالحسن علی سرکوب شد. وی خصلتاً جنگجوی خستگی ناپذیر بود، و از آشفتگی‌ها و شورش‌هایی که در این زمان قشتاله را فراگرفته بود، به نفع خود بهره‌برداری می‌کرد و هر سال لشکریانی را در زمان حکومت هنری چهارم تا زمان مرگش در سال ۸۷۸ /۱۴۷۴ بدان سو گسیل می‌داشت.

هنری درگذشت، بی‌آنکه پسری برای جانشینی خود داشته باشد. قشتالیها برآن شدند که حکومت این پادشاهی را به خواهرش ایزابل واگذار کنند، وی در اکتبر ۱۴۶۹، با شـاهزادهٔ آراگون، فرناندو ازدواج کرده بود. فرناندو به دنبال مرگ پدرش خوان دوم در ۱۴۷۹ بر تخت سلطنت نشست. به این ترتیب حکومتهای آراگون و قشتاله به هم پیوستند و توان و قدرت این دو حکومت متّحد بقایای پادشاهی اسلامی غرناطه را درهم فرو ریخت.

مبارزه بین ابوالحسن علی و برادرش، محمد زغل در این زمان شکل حادتری بـه خـود

گرفت و ابوالحسن از پادشاهان قشتاله و آراگون تقاضای انعقاد پیمان صلح کرد. اما آنها با قاطعیت اعلام کردند که وی باید اطاعت خود را از قشتاله بپذیرد و مالیات فراوانی را به آنها بپردازد که ابوالحسن از قبول آن سرباز زد. از آن پس بود که حوادث مرزی به وقوع می‌پیوست و نبرد بین دو حکومت بیش از پیش شدت می‌یافت. در محرم ۸۸۷ / فوریه ۱۴۸۲، قشتالیها شهر حامه (Al hama) و چندماه بعد لوشه (Loja) را تسخیر کردند. این شکستها احساسات مردم غرناطه را علیه ابوالحسن برانگیخت و او به مالقه فرار کرد. شورشیان پسرش ابوعبدالله محمد را به جای او به سلطنت برگزیدند. ابوالحسن و برادرش محمد توانستند حملات قشتالیها را به مالقه دفع کنند و در نبرد الشرقیه (Ajarquia) در نزدیکی کوههای مالقه پیروزی چشمگیری به دست آوردند. و ابو عبدالله که خواستار رقابت با پدر و عمویش بود، لشکری را برای حمله به قرطبه فرماندهی کرد، اما در نزدیکی لسانه (Lucena) شکست خورد و به اسارت نزد فرناندو، پادشاه قشتاله برده شد. پادشاه که قصد داشت وی را چون ابزاری برای خود نگه دارد، اورا آزاد و به امارت وادی اش منصوب کرد.

فرناندو که از همین دستاورد خشنود بود می‌خواست نبرد را خاتمه دهد، اما همسرش ایزابل سخت مصمم بودکه جنگ را تا دستیابی به آخرین هدف ادامه دهد. در ۱۴۸۵/۸۹۰ ابوعبدالله المریه را اشغال کرد، اما بلافاصله از آنجا رانده شده به قشتاله فرار کرد. در همین زمان ابوالحسن در گذشت و برادرش زغل بجای او خود راسلطان خواند، چرا که از نظر مردم غرناطه، وی نماینده گروه تندروی بود که سخت خواستار ادامه جنگ بودند. از ۱۴۸۵/۸۹۰ تا ۱۴۸۷/۸۹۲ لشکرکشی های قشتالی بیش از پیش شدت گرفت و نخستین هدف آنها، اشغال کوههای رنده بود، جایی که بیشتر مراکز فعال مقاومت در آنجا قرار داشت، آن‌گاه اشغال مالقه و خطوط ساحلی آن و سرانجام لاوگا، دشت غرناطه بود. در رجب ۸۹۰ / ژانویه ۱۴۸۵ رنده و باریکه ساحلی تا مالقه را کاملاً به اشغال خود در آوردند و سال بعد دست به تهاجم علیه لاوگا زدند.

در همان سال، ابوعبدالله به کمک قشتالیها به مناطق شرقی بازگشت و در ربیع الاول ـ جمادی الثانی ۸۹۱ / بهار ۱۴۸۶ بخش البیازین غرناطه را تصرف کرد. سپس برآن شد که برای

صلح و آشتی با عمویش به مذاکره بپردازد. ظاهراً او به خطایش پی برده بود، به این دلیل تصمیم گرفت حکومت عمویش را به رسمیت بشناسد و با پیوستن به او در مقابل هجوم قشتالیها ایستادگی کند. اما این موضوع ملکه قشتاله را که در این هنگام تمامی سپاهیانش را علیه دشت غرناطه بسیج کرده بود سخت به خشم آورد. بین جمادی الثانی و رجب ۸۹۱/مه و ژانویه ۱۴۸۶، وی توانست بر شهرهای لوشه، مقلین (Moclin)، منت فرید (Montefrio) و قلمیره (Colomera) تسلّط یابد و بار دیگر ابوعبدالله را به اسارت در آورد. موقعیت زغل در الحمراء شکل ویژه‌ای به خود گرفت، و در ۱۴۸۷/۸۹۲ مجبور به عقب‌نشینی به المریه شد، در همین حال احمد ثغری در مقابل تهاجم به مالقه ایستادگی می‌کرد. محاصره مالقه که در جمادی الثانی ـ شعبان ۸۹۲/تابستان ۱۴۸۷ آغاز شده بود، تقریباً به مدت چهار ماه با مقاومت دلاورانه مدافعان مواجه شد، به گونه‌ای که قشتالیها به دلیل میزان خسارت وارده عقب‌نشینی را مدنظر قرار دادند؛ اما ملکه مصمم بود به جنگ ادامه دهد. در محرم ۸۹۵/دسامبر ۱۴۸۹، بسطه (Baza)، بعد از شش ماه محاصره تسلیم شد، و زغل بعد از قبول شرایطی کاملاً آسان و سبک، ناچار تسلیم شد.

با این حال، مقاومت در غرناطه همچنان ادامه داشت. در تمام سال ۱۴۹۱/۸۹۶ دو حکومت کاتولیک سخت مشغول تحکیم این محاصره بودند، و در جمادی الثانی ـ رجب / مه بنای شهر جدیدی بنام سانتافه (Santa Fe) برای ستاد فرماندهی کل نیروهای محاصره کننده در دشت غرناطه آغاز شد. در نیمه دوم محرم ۸۹۷/نوامبر ۱۴۹۱ ابو عبداللّه، باب مذاکرات محرمانه‌ای را برای تسلیم غرناطه گشود و شرط تسلیم آن بود که با ساکنان غرناطه در نهایت خوش رفتاری برخورد شود. در شب ۲۹ صفر ۸۹۷/اول ژانویه ۱۴۹۲ نیروهای دو پادشاهی کاتولیک کار اشغال قصر الحمراء را آغاز کردند و در ۵ ربیع / ۶ ژانویه وارد شهر شدند. به این ترتیب آخرین پایگاه اسلام در شبه جزیره ایبری سقوط کرده و صفحه‌ای از تاریخ بسته شد و اسپانیا را در مرحله نوینی از حیات خود قرار داد.

پیمان تسلیم حاوی تعهّدات فراوانی بود از جمله تضمین کرده بود که امنیت ساکنان، دارایی و دیگر حقوق آنها حفظ شود و به مراسم مذهبی آنها احترام گذارده شود. اما آمدن کاردینال فرانسیسکو همانات دو سیسنروس درنوامبر ۱۴۹۹، خبراز نقض کلیه شرایط یادشده

چه در نوشته و چه در عمل می‌داد. اعتقاد این کشیش متعصب مبنی بر اینکه مسلمانان غرناطه باید به قبول مسیحیت مجبور شوند باعث شورش در بخش البیازین شد. اما این شورش تنها به افزایش خشونت و جنایت از سوی کاردینال و نیروهای اشغالگر دامن می‌زد. شورش دیگری نیز در بخش البشرات (Alpujarras)به وقوع پیوست، اما باهمان خشونت سرکوب شد.

کتابشناسی

ابن الابار، ابوعبدالله محمد بن عبدالله القضایی البلنسی (د: ۱۲۶۰/۶۵۸)، *عتاب الکُتّاب*، به کوشش ص. «الاشتر»، دمشق، ۱۹۶۱.

التکمله لکتاب الصله، به کوشش اف. کودرا (Codera)، مادرید، ۹۰ـ۱۸۸۷؛ به کوشش العطار، قاهره، ۱۹۵۵؛ به کوشش ای، گونزالز پالنسیا و ام. آلارکن، Miscelaneade estudios y textos arabes، مادرید، ۱۹۱۵.

ـ، *الحلّة السیر*، به کوشش ح. مونس، قاهره، ۱۹۶۳.

ـ، *المقتضب من تحفة القادم*، به کوشش الابیاری، قاهره، ۱۹۵۷.

المعجم فی اصحاب الامام ابی علی الصدفی، به کوشش کودرا، مادرید، ۱۸۸۶.

ابن ابی زرع، ابوالحسن علی بن عبدالله الفاسی (سده هشتم / چهاردهم)، *الانیس المطرب بروض القرطاس فی اخبار ملوک المغرب و تاریخ مدینه فاس*، به کوشش سی، تورنبرک، اوپسالا، ۱۸۴۳/۴۶؛ رباط، ۱۹۷۳.

ابن اثیر، ابوالحسن محمدبن علی الجزری (د: ۱۲۳۳/۶۳۰)، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، ۶۷ـ۱۹۶۵ ترجمه فرانسوی آن:

E Faganan, Annales du Maghreb et de L´Espqgne ‹Algiers , 1901.

ابن بشکوال، ابوالقاسم خلف‌بن عبدالملک (د: ۱۱۸۳/۵۷۸)، *الصله فی تاریخ الائمة الاندلس و علمائهم*، به کوشش اف، کودرا، مادرید ۱۸۸۲، به کوشش الحسینی، قاهره ۱۹۵۵.

ابن بسّام، ابوالحسن علی الشنترینی (د: ۱۱۴۷/۵۴۲)، *الذخیره فی محاسن اهل الجزیره*، به کوشش الف. عباس، بیروت، ۱۹۷۸.

ابن درّاج، ابوعمر احمدبن محمد الصنهاجی القسطلی (د: ۱۰۳۰/۴۲۱) *دیوان*، به کوشش م، ع، مکی، دمشق، ۱۹۶۱.

ابن دحیه، ابوالخطاب عمربن الحسن الکلبی البلنسی (د: ۱۲۳۶/۶۳۳)، *المطرب من اشعار اهل المغرب*، به کوشش الف، الابیاری، قاهره ۱۹۵۴.

ابن الفرضی، ابوالولید عبدالله بن محمدبن یوسف (د: ۱۰۱۳/۴۰۳)، *تاریخ علماء الاندلس*، به کوشش اف کودرا، مادرید، ۱۸۹۰؛ به کوشش ع. الحسینی، قاهره ۱۹۵۴.

ابن فرحون، برهان الدین ابراهیم بن علی بن محمد (د: ۱۳۹۶/۷۹۹) *الدیباج المذهب فی معرفة عیان المذهب*، قاهره ۱۳۵۱ هجری قمری.

ابن حوقل، ابوالقاسم محمدبن حوقل (حدود ۹۹۰/۳۸۰)، *صورة الارض*، به کوشش ام، دوگوژه، de Goeje، لیدن، ۱۹۳۸.

ابن حیان، ابو مروان حیان بن خلف القرطبی (د: ۱۰۷۶/۴۶۹) *المقبس من انباء اهل الاندلس*، به کوشش ام. مارتنزآنتونا، پاریس ۱۹۳۷؛ به کوشش پی. کالمتا، اف. کورینته و ام. سبح، مادرید، ۱۹۷۹؛ به کوشش ع. الحجی، بیروت ۱۹۵۶ (با ترجمه فرانسوی ای. گارسیا گومز، مادرید، ۱۹۶۷).

ابن حزم، ابو محمد علی بن سعید القرطبی (د: ۱۰۶۴/۴۵۶) *جمهره انساب العرب*، به کوشش ع.هارون، قاهره،۱۹۶۲.

ـ،*نقط العروس*، به کوشش ش. ضیف، مجلة الاداب، دانشگاه قاهره، ۱۳، ۱۹۵۱.

ـ، *رسائل ابن حزم*، به کوشش ای. عباس، بیروت، ۸۳ـ۱۹۸۰.

ابن خلدون، ابوزید عبدالرحمان بن خلدون الحضرمی (د: ۱۴۰۶/۸۰۸) *العبر و دیوان المبتدا و الخبر*، قاهره ۱۲۴۸ هجری قمری، بیروت، ۶۷ـ۱۹۵۷.

ابن الخطیب، ابوعبدالله لسان الدین محمدبن عبدالله (د: ۱۳۷۴/۷۷۶) *اعمال الاعلام فی من بویع قبل الاحتلام من ملوک الاسلام*، به کوشش ای. لوی. پرونسال، بیروت، ۱۹۵۶. جلد ۳، به کوشش الف. العبّادی و ا.الکتانی (تاریخ المغرب العربی فی العصر الوسیط)، کازابالانکا، ۱۹۶۴.

ـ،*الاحاطه فی اخبار غرناطه*، قاهره، ۱۳۱۹ هجری قمری، به کوشش م.عنان ،قاهره، ۷۷ـ۱۹۷۳.

ـ،*الکتیبه الکامنه فی من لقینه بالاندلس من شعراء المئة الثامنه*، به کوشش ا. عباس، بیروت ۱۹۶۳.

ـ،*کناسه الدکان بعد انتقال السکّان*، به کوشش ک. شبّانه، قاهره، بی تا.

ـ،*اللمحه البدریه فی تاریخ الدوله النصریه*، قاهره ۱۳۴۷ هجری قمری؛ بیروت، ۱۹۷۸.

ـ،*مشاهداه ابن الخطیب فی بلاد المغرب و الاندلس*، به کوشش ا.العبادی، اسکندریه، ۱۹۵۸.

ـ،*نفاضات الجراب فی علالة الاغتراب*، به کوشش ا.العبادی، قاهره، بی تا.

ـ،*رُقَم الحُلَل فی نظم الدول*، تونس، ۱۳۱۶ هجری قمری.

ابن عذاری المراکشی، ابوالعباس احمدبن محمد(حدود ۱۳۱۲/۷۱۲)، *البیان المغرب فی اخبار الاندلس و المغرب*، جلدهای ۱و۲، به کوشش ای. لوی پرونسال، وجی. اس. کلن، پاریس، ۱۹۴۸؛ جلد ۳، به کوشش ای. لوی پرونسال، پاریس، ۱۹۳۰؛بخشی (درباره موحدان) به کوشش ا. هویسی میرانده، م.ا.الکتانی وم. ب. تاویت، تتوان، ۱۹۶۰، به کوشش م. ا. الکتانی، م. ب. تاویت، م. زنیبار وع. زمامه، بیروت / کازابلانکا، ۱۹۸۵.

ابن عبدالحکم، عبدالرحمان بن عبدالله (د: ۸۷۱/۲۵۷)، *فتوح مصار و المغرب و الاندلس*، به کوشش سی. توری، نیوهاون ۱۹۲۲.

ابن عبدالملک المراکشی، ابوعبدالله محمد بن محمد انصاری (د: ۱۳۰۴/۷۰۳) *الذیل و التکمله لکتبی الموصول و الصله*، جلد ۱، به کوشش م.ب.شریفه، بیروت، بی تا. جلدهای ۴و۵، ا.عباس، بیروت ۶۵ـ۱۹۶۴؛ جلد ۶ به کوشش ا.عباس، بیروت ۱۹۷۳؛ جلد ۸ به کوشش م. ب. شریفه، رباط ۱۹۸۴.

ابن عبدالمؤمن الحمیری، ابوعبدالله، محمدبن عبدالله (سده ۱۵/۹)، *الروض المعطار فی خبر الاقطار*، بخشی به کوشش و ترجمه فرانسوی ای. لوی پرونسال ،لیدن، ۱۹۳۸؛ به کوشش ا.عباس، بیروت ۱۹۷۵.

ابن عبدالرئوف، احمدبن عبدالله (سده ۱۲/۶) *رساله فی الحسبه*، در

Trois traite´s hisPaniques de hisba

به کوشش ای، لوی ـ پرونسال، قاهره، ۱۹۵۵.

ابن عبدون، محمدبن‌عبدالله (یامحمدبن احمد) الاشبیلی (سده ۱۲/۶) *رساله فی الحسبه در*
Trois traite´s de hisba

به کوشش ای. لوی ـ پرونسال، قاهره، ۱۹۵۵.

ابن غالب محمد بن ایوب الغرناطی (سده ۱۲/۶)، *فرحة الانفس فی تاریخ الاندلس*، بخشی به کوشش ا.عبدالبدیع، مجله المخطوطات الغربیه، ۱(۲)، ۱۹۵۵.

ابن القطّان، ابومحمدحسن بن علی بن محمد بن عبدالملک المراکشی (سده ۱۳/۷)، *نظم الجمان لترتیب ما سلفه من اخبار الزمان*، به کوشش م.ع.مکی، تتوان، ۱۹۶۴، و بیروت، ۱۹۹۰.

ابن القوطیه، ابو بکر محمدبن عمر بن عبدالعزیز (د: ۹۷۷/۳۶۷)، *تاریخ افتتاح الاندلس*، به کوشش و ترجمهٔ اسپانیایی جی. ریبرا j. Ribera مادرید، ۱۸۶۸.

ابن سعید، ابوالحسن، علی بن موسی بن سعید المغربی (د: ۱۳۸۶/۶۸۵) *بسط الارض فی طول و العرض*، به کوشش جی ورنت j. vernet تتوان، ۱۹۵۸، به کوشش ا.العربی، بیروت، ۱۹۷۳.

ـ ، *المغرب فی حلاالمغرب*، به کوشش ،ش. ضیف ،قاهره، ۵۵ـ۱۹۵۳ ابن الشباط، رک ابن الکردبوس.

ابن صاحب الصلوة، ابومروان عبدالملک بن محمد الباجی (حدود ۱۱۹۸/۵۹۴) *المن بالامامه*، به کوشش ع.التازی، بیروت، ۱۹۶۴.

ابن الزبیر، ابوجعفر احمدبن ابراهیم (د: ۱۳۰۸/۷۰۸)، *صلة الصله*، جلد ۲، به کوشش ای. لوی ـ پرونسال ـ رباط، ۱۹۳۷.

الادریسی ،ابوعبدالله محمدبن محمدبن عبدالّله بن ادریس المحمودی الحسنی الشریف (حدود ۱۱۶۴/۵۶۰) *نزهة المشتاق فی اختراق الافاق*، نابلس، ۱۸۸۲.

ابن الکردبوس، ابومروان عبدالملک بن الکردبوس التوزری (سده ۱۲/۶)، *الاکتفاء فی اخبار الخلفاء*، بخشی به کوشش ا.م.العبادی (تاریخ الاندلس)، و بخشی به کوشش ابن الشباط از کتابش به نام صلوة السمط (وصف الاندلس)، مادرید، ۱۹۷۱.

الخُشَنی، ابوعبدالله محمدبن حارث بن اسد (د: ۹۷۲/۳۶۱)، *قضات قرطبه*، به کوشش و ترجمه اسپانیایی جی. ریبرا، مادرید ۱۹۱۴.

الفتح بن خاقان، ابونصرالفتح بن محمدبن عبیدالله القیسی الاشبیلی (د:۱۱۳۴/۵۲۹)، *مطمح الانفس*، قاهره، ۱۲۸۳ هجری قمری.

ـ ، *قلائد الاقیان و محاسن الاعیان*، پاریس، ۱۸۶۰، بولاق، ۱۲۸۳ هجری قمری.

الحلل الموشّیه فی ذکر الاخبار المراکشیه، به کوشش س. علوش، ربط، ۱۹۳۶؛ به کوشش ع. زمامه و س. زکار ،کازابلانکا، ۱۹۷۹.

الحمیدی، ابوعبدالله محمدبن فتوح (د: ۱۰۹۰/۴۸۸)، *جزوة المقبس فی ذکر ولاة الاندلس*، به کوشش م. ب. تاویت الطنجی، قاهره، ۱۹۵۲.

اخبار مجموعه، به کوشش و ترجمه اسپانیایی ای. لافوئنت E.Lafuente، الکانتارا، مادرید، ۱۸۶۷.
الضبّیّ، ابوجعفر احمدبن یحیی بن عمیره (د:۵۹۹/۱۰۲۴)، *بغیة الملتمس فی تاریخ رجال الاندلس*، به کوشش اف. کودرا، مادرید، ۸۵-۱۸۸۴.
ذکر بلاد الاندلس، ، به کوشش و ترجمه اسپانیایی ال مولینه، مادرید، ۱۹۸۳.
الجرسیفی، عمربن عثمان (سده ۶/۱۲) *رساله فی الحسبه*، در Trois traitrs hispaniques hesba، به کوشش ای. لوی. پرونسال، قاهره، ۱۹۵۵.
عیاض، القاضی ابوالفضل بن موسی یحصبی البستی (د۵۴۴/۱۱۴۹)، *ترتیب المدارک و تقریب المسالک لمعرفة اعلام مذهب مالک*، به کوشش ا.ب.محمود، بیروت ۱۹۶۷؛ رباط، ۸۱-۱۹۶۵.
رسائل موحدین من انشاء کتاب الدوله المومنیه، به کوشش ای. لوی - پرونسال، رباط، ۱۹۴۱.
السقطی، ابو عبدالله محمدبن ابی محمد المالقی (سده ششم /دوازدهم)؛ *آداب الحسبه*، به کوشش ای. لوی - پرونسال و جی. اس. کولین، پاریس، ۱۹۳۱.
تحفة العصر فی انقضاء دولة بنی نصر، به کوشش ام. جی. مولر، مونیخ، ۱۸۶۳.
العذری، احمدبن عمر بن انس الدلایی (د: ۴۷۸/۱۰۸۵)، *نصوص عن الاندلس من کتاب ترضیع الاخبار و التوزیع الاثار*، به کوشش ع. اهوانی، مادرید، ۱۹۶۵.
عبداللهبن بلقین الزیری الصنهاجی (د: ۴۸۳/۱۰۹۰)، *التبیان عن الحادثة الکائنه بدوله بنی زیری*، به کوشش ای. لوی - پرونسال، قاهره، ۱۹۶۳.
عبدالواحد المراکشی (حدود ۶۶۹/۱۲۷۰)، *المعجب فی تلخیص اخبار المغرب*، به کوشش م. العریان، قاهره. ۱۹۶۳.
الزهری، ابوعبدالله محمد بن ابی بکر (حدود ۵۴۵/۱۱۵۰)، *کتاب الجعرفیه*، به کوشش م.ج. سدک، بولتن مطالعات شرق شناسی (دمشق) ۲۱-۱۹۶۸.
المقرّی، شهاب الدین ابوالعباس احمدبن محمدالتلمسانی (د: ۱۰۴۱/۱۶۳۱)، *ازهار الریاض فی اخبار العیاض*، جلدهای ۱-۳، به کوشش م. السقا، ا.الابیاری و ع.شلبی قاهره ۴۲-۱۹۳۹؛ جلدهای ۴-۵، به کوشش س. ا. اعراب، م. ب. تاویت و ع. الهراس، ۸۰-۱۹۷۸.
- ،*نفح الطیب من غصن الاندلس الرطیب*، به کوشش ا.عباس بیروت، ۱۹۶۸.
النباهی ابوالحسن علی بن عبدالله بن الحسن الجذامی المالقی (د: بعد از ۷۹۳/۱۳۹۱)*کتاب المرقبة العلیاء فی من یستحیق القضاء و الفتیا*، به کوشش ای. لوی - پرونسال، قاهره، ۱۹۴۹.
نبذة العصر فی اخبار ملوک بنی نصر، به کوشش و ترجمه اسپانیایی ا. بتانی و س. قویروس؛ لاراشه، ۱۹۴۰.
الونشیرشی، ابوالعباس، احمدبن یحیی التلمسانی (د: ۹۱۴/۱۵۰۸)، *المعیار الغرب و الجامع المغرب عن فتاوی اهل افریقیه و الاندلس و المغرب*، فاس، ۹۷/ ۱۸۹۶، به کوشش م. حجی بیروت، ۸۳-۱۹۸۱.
Cronica Anonima de Abd al - Rahman III al - Nasir , ed and Spanish translation E.Levi - Provencal . and E. Garcia Gomez Madrid, 1950.

غرناطه : مروری بر نظام شهرسازی عربی در اسپانیای اسلامی

جیمز دیکی

ترجمهٔ عبدالله عظیمایی

۱ـ بافت شهری

از نظر کسانی که با ظواهر شهرهای اسلامی آشنایی دارند، غرناطه پیش از اول ربیع الاول سال ۸۹۷ / دوم ژانویه ۱۴۹۲، نمونه‌ای عالی و کامل از یک شهر اسلامی به شمار می‌رفت. بعد از سال ۴۰۲ـ۴۰۳ / ۱۰۱۲ـ۱۰۱۳ که زاوی‌بن زیری (۴۰۷ـ۴۱۶ / ۱۰۱۶ـ۱۰۲۵) محلی را برای پایتخت جدید خود برگزید، مردم مدینه البیره یکپارچه به این منطقه نوبنیاد در کرانه رود حدّره (هدره) (Darro) مهاجرت کردند و در آنجا شهری به سبک معماری اسلامی ساختند، بی آنکه این بنا بر ویرانه‌های پیشین استوار باشد. همین عامل بود که غرناطه را از شهرهایی چون قرطبه یا دمشق متمایز می‌کرد، شهرهایی که در آنها کالبد شهری عربی به زیرساخت رومی پیوند خورده بود؛ اما از سویی این شهر به شهرهای دیگری چون بغداد و قاهره بی شباهت نبود. تا زمان مهاجرت مردم، بخش وسیعی از غرناطه، محل استقرار یهودیان بود که به غرناطهٔ یهود شهرت داشت. درحقیقت قبل از بنای کاخ الحمراء، دژی در محل کنونی الکزبه (Alcazaba) وجود داشت که توسط اسماعیل بن نغریله، وزیری یهودیِ بادیس در بین سالهای ۴۴۶ـ۴۴۸/ ۱۰۵۲ـ۱۰۵۶ بنا شد تا منطقه‌ای را که هم کیشان وی درآن زندگی می‌کردند تحت حمایت خود گیرد.

شهری که امروزه به اشتباه یک شهر به حساب می‌آوریم درقرون وسطی دو شهر بود : شهر سلطنتی «مدینة الحمراء» که بر بلندیهای سبیکه بنا شده بود و شهر متعلق به طبقه متوسط بنام «مدینه غرناطه» که در جلگه‌ای در دامنه آن واقع بود و تابلندیهای مجاور امتداد داشت . بین این دو شهر ارتباطات متقابل و همکاری وجود داشت که تقسیم وظایف را ایجاب می‌کرد. از آنجا که شهر سلطنتی موضوع گزارش مفصلی است که هم‌اکنون در دست تهیه است ، ما در این مقاله از شرح آن صرفنظر می‌کنیم ، مگر در جایی که به درک ما از چگونگی نقش شهر طبقه متوسط (مدینه غرناطه) کمک کند . محدود کردن تحقیقات به مدینه غرناطه به این مفهوم است که بخشهای برون‌شهری چون خانه‌های ییلاقی روستایی ، نظیر جنت العریف (Generalife) و جنت العرض (Alixares) را از موضوع بحث خارج کنیم چراکه برخلاف گورستانها (که هم در درون شهر و هم در خارج آن می تواند وجود داشته باشد) هیچ ارتباطی با مدینه غرناطه ندارند . به همین ترتیب اشاره به غرناطه به عنوان پایتخت سلطان نشین گمراه کننده است . پایتخت اصلی الحمراء بود و غرناطه با آن فقط همان ارتباطی را داشت که پاریس تا سال ۱۷۸۹ با ورسای داشت . در زمان نصریان، غرناطه هیچ ارتباطی با دولت نداشت . محمّدبن احمر (۶۲۹ـ۶۷۱ / ۱۲۳۸ـ۱۲۷۳) پایه گذار سلسله‌ای که آغازگر عصر طلایی در غرناطه بود نخست در قصبه (Casbah) قدیمی زیریان اقامت داشت. اما پس از چندماه برآن شدکه انجام کلیه وظایف سلطنتی و اداری را به بلندیهای سبیکه انتقال دهد و قناتی احداث کرد به نام ساقیه السلطان تا از این طریق امکانات لازم برای شهرسازی را فراهم کند. بعد از مهاجرت ، قصبه زیری ، قصبه قدیمی (قصبه القدیمیه) خوانده شد تا از قصبه جدید (قصبة الجدیده) کاملاً باز شناخته شود . اما از آنجا که الحمراء و غرناطه دو شهر مجزا بودند از دو قصبه آن غالباً به عنوان قصبه غرناطه و قصبة الحمراء یاد می‌شد. اصطلاح قصبةالحمراء به دفعات در متون عربی آمده است ، و نباید آن‌را با مدینة الحمراء که قصبه الحمراء تنها بخشی از آن بود یکی دانست .

ابن خلدون کشور را به تن آدمی تشبیه می‌کند ، تشبیهی که دقیقاً متناسب با یک شهر اسلامی است . در حقیقت تشبیه شهر اسلامی به تن آدمی شاید بهتر قابل درک باشد . مسجد قلب شهر را تشکیل می‌دهد ، مرکز حیات بخشی که غذای روحی خود را برای فعّال کردن

تمامی شهر گسیل می‌دارد. نباید تصور کنیم که مسجد تنها محدود به انجام وظایف عبادی است، بلکه مرکز مجموعه‌ای از فعالیتهای رفاهی است که هر کمکی اعم از غذای رایگان تا مراسم تدفین رایگان را به دلیل نظارت بر اموال و دارائیهایی موقوفه در اختیار نیازمندان قرار می‌دهد. بنابر همین قیاس بازارها، امعاء و احشای این تن را تشکیل می‌دهند جایی که دستگاه گوارش این مجموعه شهری در آن واقع است، و کاروانسراهایی که در نزدیکی آن قرار دارند به منزله دهانی است که شهر از طریق آن هم مواد خام و هم کالاهای آماده عرضه را می‌بلعد.

یک شهر اسلامی معمولاً در مسیر تجاری‌قرار دارد،این مسیر احتمالاً هزاران کیلومتر امتداد داشته و از سرزمینهای خشک وبی آب وعلف مـی‌گذرد ودر هـر فـاصله مشـخّصی کاروانسرایی واقع است و مسافت بین دو کاروانسرا را سی میل (یک روز طی مسـافت یک شتر) تعیین کرده‌اند. آخرین کاروانسرا در محدوده شهر واقع است که آنرا«خان» می‌خوانند. خان ،نقطه توزیع کالا محسوب می‌شود ،کالاهای ساخته شده رابه بازارهای فروش ومـواد خام را به کارگاههای شهر عرضه می‌دارد. از آنجا که املاک محدوده بازار معمولاً مـوقوفه مسجد جامع بودند ،اجاره‌هایی که از مستأجران اخذ مـی‌شد، مسـجد رادر انـجام نـقشهای مختلف اجتماعی توانمند می‌ساخت .این ارتباط همزیستی بین تجارت و مـذهب بـه ایـن مفهوم است که حیات اسلامی که شهر بدنه آنرا تشکیل می‌دهد ،در نظام ارزشمندی جریان دارد که پیوستگی وهماهنگی درونی آن موجب ارتباط همه بخشهای وابسته در ایـن نـظام زنده وفـعال مـی‌شود .بـخشهای مـذهبی و غـیرمذهبی در شـبکه‌ای از ازتـباطات پـیچیده به گونه‌ای مسالمت آمیز باهم همکاری می‌کنند که در زمینه ساختمان‌سازی هم ایجاد بناهای شهری و هم بناهای مذهبی را شامل می‌شود .غرناطه همه این ویژگیها را در خود داشت ،و هنوز می‌توان نمونه‌های متعددی ازآنرا از منابع مکتوب ودر برخی مـوارد از سـاختمانهای بجا مانده در این شهر مشخص کرد. اگر چشم انداز اجتماعی شهر راکه ساخت بنا انعکاسی از آن به حساب می‌آید در بررسیهایمان مد نظر قرار ندهیم ،درک ما از آن شهر کامل نخواهـد بود.

بنابراین مسافری مسیحی که ناگهان از فضای گوتیک به فـضای اسـلامی وارد مـی‌شود سخت متعجّب خواهد شد: چراکه اسلام هرگز جامعهٔ مدنی ندارد وهیچ آثار تاریخی حاکی

از غرور شهرنشینی در آن یافت نمی‌شود ،آن گونه که از ایتالیای قرون وسطی بناهای شهرداریها (Podestas) به یادگار مانده است. جامعه مدنی در اروپا به صورت جایگزینی برای قدرت کلیسا تحول یافت، وضعیتی که آمیختگی مذهب و حکومت در اسلام از بوجود آمدن آن جلوگیری می‌کند. در اسلام تنها «جماعت» مطرح است، اجتماعی که به مؤمنان به این دین محدود می‌شود. به این ترتیب ، در غرناطه قاضی اصلی شهر به قاضی الجماعه شهرت داشت. درخارج از جماعت، تنها کفار وجود دارند که برخی از آنها اهل ذمه‌اند و از امتیازات اجتماعی معین شده در قانون برخوردارند[۱]. یک جامعه مدنی با قدرت مطلقه سازگاری ندارد و در اسلام حکومت مطلقه نمایانگر حاکمیت مطلق خداست ، اوست که با قوانین وحی (شریعت) از طریق خلیفه خود در زمین بر مردم حکومت می‌کند .

اساساً یک شهر اسلامی حول مرکزیتی که معمولاً قصبه یا قلعه نام دارد گسترش می‌یابد و در درون آن قصری سلطنتی و یک مدینه جای دارد که بخش تجاری آن محسوب می‌شود و تحت حمایت کامل حکومت رشد و توسعه می‌یابد . غرناطه نیز چنین بوده است . هسته مرکزی آن قصبه قدیمی بود که در کرانه راست رود حدره قرار داشت . مارمُل می‌گوید که مهاجران البیره نخست در زمینی مسطح در پایین محله سنته (Cenete) که تا میدان جدید (Plaza Nueva) امتداد داشت اقامت گزیدند . در این نقطه تپه‌ای که قصبه قدیمی بر فراز آن بنا شده بود به دشت مسطح ختم می‌شد[۲]. با هجوم مهاجران از دیگرنقاط اسپانیا به غرناطه دائماً خانه‌های حومه شهر به بخش مرکزی اضافه می‌شد .و افزایش دائم حومه شهر به این مفهوم بود که حصارهای مرکزی و حصارهای محیط اطراف آن تشکیل حلقه‌های متحدالمرکز را می‌دادند . خطوط سه گانه استحکامات ، شهری را در بر می‌گرفتند که هیچ ساختمانی به غیر از معدود بناهای حکومتی از دو طبقه تجاوز نمی‌کرد، به گونه‌ای که برای مسافری که به شهر نزدیک می‌شد چیز مهمی که قابل رؤیت باشد وجود نداشت مگر دیوارهای سفیدی که در فواصل معین، برجهای دفاعی و به طور نامنظم دروازه‌هایی در آن‌ها ساخته شده بود . به غیر از نقاطی که تپه‌های محصور به جاده ، نمائی از خانه‌های سفید را به نمایش می‌گذاشت هیچ بنایی جز مناره‌ها بر بالای این دو ردیف دیوارها دیده نمی‌شد . تنها سفالهای پشت بام که بخشهایی از آن لعابی و براق بود[۳]. قطعاتی از زمینهای سرسبز ، منطقه را

از یکنواختی بیرون می‌آورد. منظره‌ای از یک شهر مراکشی مثل «شاون» [شیشاون] می‌تواند بهتر از این شهر دلگیر امروزی جلوه‌گر دوران گذشته غرناطه باشد.

در درون مدینه، مناطق مسکونی متراکم‌تر بود و در نقاط بازو آزادتر چون اطراف شهر (ارباض) فضاهای سبز و بخشهای ساختمانی، یکی پس از دیگری قرار داشتند. این قطعات زمین سرسبز بیانگر وجود کوشکهای حومه شهر بود، چنانکه ابن خطیب به آن اشاره دارد، او می‌گوید در درون حصار تعداد این اماکن که تنها متعلق به خانواده سلطنتی بود از بیست تجاوز نمی‌کرد[۴]. نیاز به هماهنگی با وضعیت زمین و ناهمگونی حومه‌ای ذوزنقه‌ای شکل و وسیع، شکل موزون این دایره‌های متحدالمرکز را بر هم زده بود. این مناطق ترکیبی بود از حومه‌های به هم پیوستهٔ مسکن قدیمی یهودیان، حومه کوره‌پزان (ربض فخارین) و حومه فلات (ربض نجد). املاک وسیع سلطنتی (مستخلصات) که هنوز بخشی از آن باقی است در این ناحیه شهری قرار داشت. بخش سلطنتی سان دومینگو (San Dominjo) آمیخته‌ای است از دو باغ نزدیک به هم، منجارة الکبری و منجارة الصغری (باغ بزرگ و باغ کوچک). از باغ کوچک فقط بخشی باقی مانده است (در جنوب غربی قطعه کنونی)، اما قصر باغ بزرگ هنوز باقی است و اخیراً دولت به‌منظور تبدیل به موزه آن را خریده است، و باغ آن به عنوان پارک مورد استفاده مردم قرار می‌گیرد. از ربع آخر سده هفتم / سیزدهم، بخشی از این قصر در درون برجی جای گرفته که خود قسمتی از دیوارهای اطراف شهر را تشکیل می‌داد و از نظر ظاهری شبیه برج قمارش (Comares) در الحمراء است.

صرف نظر از کوشکهای (منن) سلطنتی یا خصوصی و صحن‌های مساجد و منازل، تنها فضاهای باز، میدانها (رحبه‌ها) بودند. علاوه بر مناطق تجاری (مدینه)، مراکز تابعه اقتصادی نیز در سراسر شهر، هرجا که «رحبه» زمینه‌ای برای اجتماع و تجارت فراهم می‌کرد فعالیت داشتند. دو رحبه هنوز در البیازین به چشم می‌خورد و در آنجا دروازه‌های شهر، قصبه قدیمی را به حومهٔ اطراف آن وصل می‌کرد. یکی از این دو رحبه را در بخش بیرونی باغ الزیاده می‌توان دید، دروازه‌ای که بخش بیرونی قصبه قدیمی را به البیازین اتصال می‌دهد. باب‌الزیاده هنوز بانام مسیحی «ارکو دولاپزاس» (Arco De Las Pesas = ساباط اوزان) وجود دارد و رحبه در نقطه‌ای قرار گرفته که ساباط (گذرگاه سرپوشیده) به بازار بزرگ

[Plazalarga] باز می‌شود. این بازار در سال ۱۵۷۶ برای توسعه رحبه غربی ساخته شد. رحبهٔ دیگر که از وضعیت چندان روشنی برخوردار نیست در پشت کلیسای سان‌سالوادور که پیشتر مسجد جامع البیازین بود، قرار دارد. هرچند هم اکنون این نام دوباره به بازار راهب (Plaza Del Abad) تغییر یافته، اما تا همین اواخر به بازار باب البنود (Plaza Del Bibalbonut) مشهور بود که در عربی «رحبه باب البنود» (عَلَمهای بزرگ) خوانده می‌شد. در حقیقت از میان همه ربضها، البیازین بهتر از همه شکل اصلی شهر عربی خود را حفظ کرده است و بستانهای آن یا (Carmenes) از ریشه کرم (بستان ـ تاکستان) نمونه‌ای از باغستانهای عربی است، دلیل این امر را باید در دورافتادگی آن جستجو کرد. بخش مسطح شهر عربی، مدینه، نخستین بخشی بود که از بین رفت، نقاط دیگری چون تپه‌ها، دره‌ها و دربندها، سد راه توسعه شدند. بعلاوه بخش مرکزی نخستین بخشی بود که اسپانیائیها اشغال کردند و مسلمانان را به حومه‌های آن راندند، مسلمانان تا بعد از رانده شدنشان به ملیت اسپانیایی در نیامده بودند.

به رغم آنکه خیابانها، باریک و پرپیچ وخم بودند و خانه‌ها غالباً به گونه‌ای ساخته شده بود که از بالا به هم رسیده به نظر می‌آمد و آسمان از پایین دیده نمی‌شد در عین حال شهر خالی از سبزه نبود: در کنار مساجد و نمازخانه‌ها درختانی می‌رویید، چنانکه از نامشان پیداست مانند رابطه التوت (نمازخانه توت) در محله العاصی یا مسجد الجوزه (مسجد درخت گردو) در البیازین یا حمامی به همین نام (حمام الجوزه)، که هنوز بر کناره رود حدره وجود دارد. این حمام که از ساروجی بسیار محکم ساخته شده به رغم اثرات تخریبی زمان بهتر از دیگر بناهای عربی باقی مانده است. اسامی خیابانها نیز با خود اسامی انواع درختانی را دارد که احتمالاً در آنها روئیده بودند مثل زنقه ساقیه الحبّه (خیابان چشمه گیلاس) یا تمامی محله فجلوزه (Fajalauza) در البیازین که از فج اللوزه «دره بادام» گرفته شده است.

هم مدینه و هم ربضها به محله‌هایی تقسیم می‌شد و هر یک دارای مسجدی بود و هر ربض نیز برای خود مسجد جامعی دیگر داشت. اما در آمار بیش از دویست مسجد در غرناطه که *مونزر* گزارش کرده است احتمالاً باید مساجد نوع سومی وجود داشته باشد. غالباً اگر مساحت محله‌ای کوچک بود یک «رابطه» یا نمازخانه جای یک مسجد را می‌گرفت.

اعـتکاف خاص مسلمانان اسپانیا نبود اما از مشخصه‌های آن بود. رابطه مسجد کوچکی بد که یک مرابط در آن مسکن می‌گزید و بعد از مرگش در همان مسجد دفن مـی‌شد و بـه شکـل زیارتگاه در می‌آمد. این بناها غالباً قبّه‌هایی بودند که در آن به طرف خیابان باز می‌شد. این بناهای خصوصی متعدد حاکی از تقوای افراط آمیز مسلمانان اسپانیا است. یک بنای کوچک مقبره مانند که در بیرون حصار شهر برجای مانده، تصویری از آنچه اینگونه نمازخانه‌ها در درون حصار باید داشته باشد ارائه می‌دهد. این «رابطه» متعلق به سده پانزدهم کـه تـاکـنون دست جـمع ترکاران بـه آن نـخورده بـه زاویـه (دیـر) سـان سـباستیان (Ermita De San Sebastian) شهرت دارد که دست کم بنایی است خوش منظر در کنار یک بـند آب کـه بـر اساس این هدف تا اواسط قرن نوزدهم از آن استفاده مـی‌شد. ایـن بـنا بـرکرانـه رود شـنیل (Genil) در کنار قصر شنیل است که خوشبختانه از خرابی بر کنار مانده است. این بنا دارای قبّه‌ای شانزده پهلو است که بر چهار طاق قرار دارد همراه با رگـه‌هایی قـوسی شکـل کـه از ستاره‌ای در راس گنبد منشعب می‌شود[۶]. این بناها که کوچک و ساده و دارای تزئیناتی کاملاً بی پیرایه هستند با بناهای مشابه آن در افریقای شمالی کنونی قابل مقایسه‌اند.

محله‌های شهری دو نوع بودند، وسیع (حاره) و کوچک (درب). در درب غالباً اعضای یک صنف خاص اقامت داشـتند کـه شـامل مـحله‌هایی چـون قـرّاقـین مـی‌شد. در ایـنجا کفش‌دوزها با مهارتی خاص کفشهای صندل می‌دوختند. در چنین مواردی مسجد محل نام صنفی را داشت که از آن مسجد استفاده می‌کرد مثل مسجد قـطّانین، مسـجد تـاجران پـنبه. مشکل این است که در متون عربی مربوط به غرناطه درب و حاره به جای هم می‌آیند مـثل حاره و ربض، بنابراین در بیشتر مواقع در درک این مسئله که متنی از کدام یک صحبت می‌کند دچار مشکل می‌شویم، و اشاره به محله‌ای بانام صنفی که اعضایش آنرا در اختیار داشـتند، مثلاً دبّاغین، این مشکل راپیچیده تر می‌کند. علاوه برایـن یک حـاره گـاه بـه کـوچکی یک خیابان است، در چنین موردی کلمه حاره که پیش از یک اسم خاص قرار می‌گیرد دلالت بر خیابان دارد. حومه، اصطلاحی که اختصاص به مغرب عربی دارد، با حاره هم معناست.

علاوه بر مسجد ونمازخانه، یک محله معمولاً از امکانات رفاهی چون نانوایی برخوردار بود که زنان در آنجا برای پخت نان خمیر تهیه می‌کردند، به همان شکـلی کـه احـتمالاً تـابه

امروز در شرق دیده می‌شود ،ویک مسافرخانه (فندق) که مورداستفاده مسافرانی قرار می‌گرفت که به تجارت کالاهای مخصوص آن محل می‌پرداختند .این خان یامسافرخانه ،که کاروانها به هنگام عرضه کالاهای خود در حیاط آن اطراق می‌کردند هم مقصد نهایی مسیر تجاری به حساب می‌آمد و هم محل توزیع کالا.انبارها همانند هتلها،ارتباطشان با انبار رومی (horreo) مشخص است .

اصطلاحات دیگری که برای درک شیوه شهرسازی عصر نصریان ضرورت دارد، واژه‌هایی هستند که به انواع مختلف خیابان اشاره داشتند. «زنقه» هر خیابان معروفی است و «طریق » هر خیابان غیر معروف ،اما خیابان اصلی یک محله همیشه «ممّر»نام دارد. «زُقاق» اشاره به کوچه است ،در حالی که «رصیف» که معمولاً″به مفهوم راه صاف وهموار است در غرناطه ،به خیابانی اطلاق می‌شود که فقط دریک طرف ساخته شده باشد ،مثل خیابانی که در حواشی یک پرتگاه کشیده می‌شد یا خیابانهایی که بر کرانه‌های رود حدره ساخته شده است ؛ ازاین رو ما نام Acera del Darro (رصیف الحدره) «آسرادل دارو» داریم که شکل اصلی خود را تا اواخر سال ۱۹۳۶ حفظ کرده بود . بیشتر خیابانها،بن‌بست بودند که گاهی طاقهایی در وسط راه زده می‌شد ،ومنظره‌ای دل‌انگیز داشت وعملاً″بسیار قابل استفاده بود ، چراکه آن طاق باعث می‌شد منازل باتکیه برآن بتوانند همدیگر را نگه دارند. خانه‌ها کوچک بودند واطاقها باریک ودراز اما همه منازل دارای آب انبار ولوله کشی بودند. درون خانه ،بسیار زیاد ودر حد وسواس تمیز بود. در بسیاری از منازل آب جاری جریان داشت‌که به دو صورت بود: آبی برای آشامیدن وشبکه‌ای برای فاضلاب ،حتی مونزرآلمانی، که به بهداشت اهمیت خاصی می‌دهد، از آنچه مشاهده می‌کند متعجب می‌شود [۷]. خیابانها شدیداً فشرده بودند و هر محله‌ای گرهی بود بر رشته‌ای از کوچه‌های پیچ در پیچ . مسلمانان اسپانیا لباسهای بسیار روشن می‌پوشیدند که احتمالاً″ در مقابل دیوارهای سفید آهکی جلوه‌ای خاص داشت و به گل می‌مانست. مارمول می‌گوید : خانه‌های این شهر در زمان اسپانیائیهای مسلمان به قدری نزدیک هم بودند و خیابانها بقدری باریک بودند که انسان می‌توانست دستش را از این پنجره خانه به پنجرهٔ خانهٔ دیگر برساند و محلاتی در این شهر وجود داشت که سوارکاران با نیزه‌ای (عمودی) در دست نمی‌توانستند از خیابانش عبور کنند ، و راهروهایی خانه‌ها را به یکدیگر

متصل می‌کرد که خود وضعیت دفاعی بهتری به آنها می‌داد؛ و مسلمانها مـی‌گویند کـه ایـن راهروها عمداً ساخته شده بود تا شهر در امنیت باشد[۸]. مونزر می‌گوید که خانه‌ها از درون به قدری پیچیده و تو در تو بودند که به لانه‌های زنبور بیشتر شباهت داشتند[۹]. بیشتر خانه‌ها از بالا به هم می‌رسیدند و دو الاغ قادر به گذشتن از کنار یکدیگر نـبودند مگـر در خـیابانهای اصلی که چهار یا پنج ذراع پهنا داشت، و دو اسب در کنار یکدیگر می‌توانستند از آن عبور کنند[۱۰]. بسیاری از خیابانها و محله‌های کوچکتر دروازه‌هایی داشت که به هنگام شب بسته می‌شدند، و بعد از نماز عـشاء تا صبح شهر تعطیل بود. شهرهای اندلس شباهت چندانی به شهرهای پرهیاهوی مشابه آن در خاورمیانه امروزی نداشت.

۲ـ مدینه

خوشبختانه زنقة البیره (Calle De Elvira)، شاهراه اصلی این شهر عربی هنوز برجاست و کم و بیش به حال خود رها شده، چراکه خیابان موازی آن به نام «گران‌و یا» بار آن خیابان را بـر دوش کشـیده است. زنـقه البـیره از دروازه بـزرگ (بـاب البـیره) در شـمال آغـاز و بـه رحبةالحطّابین، میدان منبّت کاران، با نام کنونی میدان سان‌جیل، در جنوب خـتم مـی‌شود. آندره ناواجیرو سفیر ونیز در ۱۵۲۶ از این شهر دیدن کرد و این خیابان را خیابانی بسیار وسیع و طولانی توصیف میکند که به یک «میدان نه چندان بزرگ می‌رسد که در زیر آن رودخانه حدره در مسیری طاق مانند رد می‌شود» و بعد، از همان میدان به سمت راست ادامه می‌یابد ـ بعد از آنکه از زنقة البیره می‌گذرد «خیابان دیگری ظاهر می‌شود که خیابانی است مستقیم و هر صنفی از صنعتگران در آن دیده می‌شود و سقاطین (Zacatin) یـا «بـازار کـهنه‌فروشان» خوانده می‌شوند که خیابانی است واقعاً وسیع»[۱۱]. این خیابان پیش از دیدار نـاواجـیرو از سوی هرناندو دو زفره و به فرمان فردیناند و ایزابل مستقیم و وسیع شده بود.

این خیابان که اکنون طولش به نصف دوران عربها تقلیل یافته است مارا با منطقه تجاری که البته شریان اصلی آن محسوب می‌شد آشنا می‌کند. نام این خیابان از دوره گردانانی گرفته شد که در آنجا به خرید و فروش لباسهای کهنه مشغول بودند (سقاطین). اما در حقیقت این خیابان مرکز تجاری وسیعی بود که همه نوع کالااز حصیری گرفته تا اجناس کشباف عرضه

می‌کرد. دو خان (سرای) بر اهمیت تجاری این مرکز می‌افزود که یکی از آن دو روبه خیابان باز می‌شد و دیگر در مقابل آن قرار داشت، که هرچند در ورودی آن در نقطه‌ای دیگر بود، منظرۀ جلوی خیابان را تشکیل می‌داد. خان دوم یکی از دو خانی بود که به اشتباه به فندق سعیده مشهور است. (خان دیگر در نقطه‌ای قرار داشت که کافه سویزو (سویسی)ـ بعدها کافه گرانادا ـ تا همین اواخر در آن‌جا دایر بود، و همین نام بود که بر یک خیابان ـ خیابان الخان (Alhondiga) ـ (از الفندق) گذاشته شد. سقاطین همۀ راه از رحبه درقلب محله منبّت کاران تا باب الرمله را در بر می‌گرفت که پس از پیروزی به دلیل توسعه میدان باب‌الرمله امروزه (Plaza De Bibarrambla) در منتهاالیه غربی آن این خیابان کوتاه شد و در سده نوزدهم به دلیل بنای «گران‌ویا» باز هم کوتاهتر شد که زنقه را در منتهاالیه دیگر از آن خیابان جدا کرد. متون عربی به رحبه در «باب الرمله» اشاره‌ای ندارند، اما می‌توانیم از یک منبع اسپانیایی ۱۵۹۵ که به میدان جدید باب الرمله اشاره می‌کند آن‌را استنتاج کنیم[۱۲]. این خیابان فقط می‌توانسته بخش توسعه یافتۀ رحبۀ موجود باشد، زیرا رحبه‌ها در پشت دروازه‌هایی که در فضای باز تشکیل شده بود دیده می‌شدند و به این ترتیب قبل از آنکه خیابان (یاخیابانها) کوچکتر شوند ساخته شده بودند. (به صورت معترضه باید گفته شود که باب در زبان اسپانیایی تبدیل به بیب می‌شود ،اماله یکی از اختصاصات زبان اندلسی محاوره‌ای بود). این دروازه مخصوص، یعنی باب‌الرمله دروازه‌ساحلی، تقریباً تاسال ۱۸۷۳ـ۱۸۸۴ باقی بود، یعنی زمانی که این دروازه قربانی جنون متداول توسعه منطقه شد ـ اما نه پیش از آنکه دیوید رابرتز، اسکاتلندی جسور و خستگی ناپذیر فرصتی برای ثبت شکل ظاهری آن داشته باشد[۱۳]. تکه‌هایی از آن دروازه جمع‌آوری و در موزه باستانشناسی ایالتی نگهداری می‌شد و تا ۱۹۳۵ در همان موزه باقی بود تا اینکه *تورس بالباس* آنها را از خطر نابودی رهانید[۱۴]، و دروازه را بار دیگر در جنگل الحمراء نصب کرد و هم اکنون نیز به شکل ناشایسته‌ای در میان درختان قرار دارد.

در جنوب خیابان البیره جایی که «گران‌ویا» به شکلی ناهمگون وبیرحمانه از میان شهر باستانی می‌گذرد یک رشته ساختمان نه چندان جالب جای محله اعیان نشین «ابوالعاصی» را می‌گیرد، محله‌ای که در آن قصر «ستی‌مریم» و دیگر بناهای مهم در آنجا واقع بود. بعضی از

اتاقها که بر اثر بی توجهی در ۱۹۰۱ فرو ریخته بود در یک موزه محلی بر جای ماند[15]. خانه‌ای متعلق به یک عرب از این محله تا همین اواخر در خانه شماره ۳، میلان ویلامنا باقی بود[16]. این محله به طرف غرب از خیابان البیره تا قلب شهر که مسجد جامع در آن قرار داشت گسترده بود، از این نقطه که اکنون مدخل اصلی پرستشگاه سلطنتی (Royal Chapel) در آن واقع است خیابانی از محلی که اکنون صحن کلیسای اسقفی است می‌گذشت و به جناح جنوبی کلیسا منتهی می‌شد. این بخش از کلیسا تقریبا" بخشی از رحبهٔ محله را به خود اختصاص می‌داد. در همان نزدیکی، مهمانخانه «جنوا» (فندوق‌الجنّوبین) قرار داشت که تاجران جنوایی در آن اقامت می‌کردند. در همین بنابود که مونزر نشان‌های خانوادگی آلمانی را در نقاشیهای دیواری که صدمه زیادی دیده بودند مشاهده کرد، ونیز گزارشهایی شنید مبنی بر اینکه روزگاری نشانهای خانوادگی نورنبورگ در میان آنها دیده می‌شده و نیز نشانهای خانوادگی مندل (یهودی)از جنوا[17]. جنوایی‌ها بیشتر تجارت خارجی کشور را در اختیار خود داشتند. آنهاکه از امتیازات ویژهٔ تضمین شده‌ای برخوردار بودند مسایل سیاسی راکنار گذاشته باهر کس وهر جایی بدون توجه به نوع حکومت به تجارت می‌پرداختند. محل «خان» آنها را اکنون یک بانک معتبر به نام «صندوق کل پس‌اندازها» (caja generol de ahorros) گرفته است که در مقابل آن در میدان ویلامنا خانه‌های عربی قرار داشت. مسلما"، فندق یک اتاق بازرگانی شمرده می‌شد ومطالعات باستانشناسی روی دیوارهای آن این ذهنیت راایجاد می‌کند که چگونه غرور وافتخار عصر ویکتوریا ایجاب می‌کرد که در آراستن تالار شهر از همه شهرها وکشورهایی که باآن به تجارت مشغول بودند نمونه آرایشی وجود داشته باشد. تأکید بیش از حد براین تشبیهات عاقلانه نمی‌نمود، هر چند اغواکننده و فریبنده بود. بااینکه غرناطه بخشی از مجموعه شبکه تجاری مدیترانه‌ای به حساب می‌آمد اما در حکومت اسلامی ،قضاوت یعنی قدرت مدنی حاکم متأثر از شریعت بود نه تجارت.

محله «ابوالعاصی»، یکی از شش محله در مدینه بود اما غالباً مدینه سرگرم مسائلی مهمتر از مسأله تسهیلات اسکان یا ایجاد تفاهم ونزدیکی بین قدرتهای مدنی ،تجاری ومذهبی بود. اهداف دوگانه آبادان سازی اسلامی (تمدین) عبارت بوداز: افزایش ثروت از طریق تجارت وتجلی رفاه حاصل از آن در شکل فرهنگی مناسب؛ یعنی در کنار هم قرار گرفتن بازار و

مدرسه (دانشگاه).

هردو هدف یاد شده در اطراف مسجد جامع (مسجداعظم) جامه عمل به خود پوشیده بود. قلب تپندۀ شهر رامیدان مسجد (رحبةالمسجد الاعظم) تشکیل می‌داد.العمری می‌گوید در این جا مغازه‌های ادویه فروشی (عطارون) ودفاتر ثبت اسناد ونیز منزل ودفتر قاضی‌القضات (قاضی الجماعه) قرارداشت که وجود دفاتر ثبت اسناد در این مکان را توجیه می‌کند[۱۸] .بیش از پنجاه مغازه در همین محل یاخیابانهای اطراف وجود داشت که بیشتر آنها وقف مسجد بود هرچند برخی از آنها در تملک اشخاص حقیقی بود .پنج خان هم به میدان ویا به خیابانهای مجاور راه داشت . دانشگاه شهر (مدرسه) در این محل واقع بود که در یک قسمت آن ادارۀ بازرسی ادویه‌جات ودر قسمت دیگر آن دو خان به نام فندق زید قرار داشت. سوقهای اصلی شهر نیز در این محل واقع بود اما به نظر می‌رسد که قیصریۀ (بازار ابریشم) مشهور بود که بیش از همه نواجیرو رامفتون خود ساخته بود :

> وقتی انسان در طول خیابان سقاطین قدم می‌زند،پیش از آنکه به میدان (باب الرمله) برسد در سمت راست از راه یک در کوچک پا به مکانی می‌گذارد که قیصریه (بازار ابریشم) نام دارد وآن فضای بسته‌ای است بین دو در وخیابانهای کوچک بسیاری که هر سوی آن پر از مغازه است، و عربهای مسلمان درآن دیده می‌شوند که ابریشم ونمونه‌های بیشماری از صنایع دستی وکالاهای متنوع دیگر از هر نوع حریر یابه زبان اسپانیایی ریالتو (Rialto) به فروش می‌رساندند،چراکه مطمئناًکالاهای بسیار متنوع بویژه از نوع ابریشم بافته دراین محل یافت می‌شود[۱۹].

برمودز دوپدرازا دربارۀ آنچه در قیصریه دیده است کمتر از ناواجیرو دچار حیرت وشگفتی نشده است :

> از آنجاکه در این شهر بیشتر ابریشم کشور به دلیل تولید وسیع آن در بشارات فراهم می‌آمد به‌گونه‌ای که «رازی» آن راسرزمین سیرگو (ابریشم به زبان قشتالی) یاهمان ابریشم نامید، عربهادر این منطقه بازاری بر پاکردندکه ابریشم از تمامی نقاط کشور در آنجاکه قیصر خوانده می‌شد به فروش می‌رفت، این نام به زبان ما به الکایسر یاقیصریه تغییر یافت .لوسیو مارنیئو[۲۱] آنجارا یک شهر کوچک می‌داند، که به نظر من صحیح است، زیرا شبیه شهری مربع است که یک دیوار و ده دروازه با زنجیرهایی آن رادر برگرفته است به‌گونه‌ای که هیچ سواره‌ای قادر به ورود به آن نیست ،این محل بقدری پر از خیابان وکوچه است که به «مارپیچ اقریطیس» شباهت دارد وحتی می‌بایست نخی

رابه در بست تاراه رفته رابه درستی بازگشت. مغازه‌های بیشماری در آن یافت می‌شود که انواع مختلف ابریشم بافته شده یابه صورت کلاف به اضافه طلا پشم، کتان وکالاهایی که از آنها ساخته می‌شود در آنجا به فروش می‌رسد .این محل شـهرداری (Alcalde) دارد که از سوی شهردار الحمراء منصوب می‌شود و مسؤولیت امنیت شبانه روزی آن محل بر عهده اوست. وی هر روز این محل راگشوده ومـی بـندد ومسـؤولیت حـفظ وپاکیزگی آن رابر عهده دارد[۲۲] .

هرچند قیصریه دیگر شباهتی بااین شرح وتوصیف‌ها ندارد اما هنوز برای ورود به این محل می‌بایست از دری که به سقاطین بازمی‌شود استفاده کرد، دری که ناواجیرو نـیز از آن وارد شد و او را به یاد ریالتو در شهرش «ونیز» می‌انداخت .ناواجیرو نتوانسته است شمارش درستی ارائه دهد: زمانی که برموذز در آنجابسر می‌برد ،ده دروازه به این شهر درون شهر راه داشت ،یعنی اززمان حکومت عربها یکی بـیشتر بـود زیـرا اسـپانیایی‌ها پس از آن یکـی از ورودیهای سقاطین رابسته و دو ورودی دیگر به جای آن گشوده‌بودند در عصر اسلامی نُه در وجود داشت که شبها وبه هنگام مراسم نمازجمعه بسته می‌شد، برموذز در ریشه‌یابی لغات نیز دقّت خاصی داشت :قیصریه از قیصر گرفته شده به معنی پادشاه واشاره به بازار سلطنتی دارد که از املاک خصوصی خانواده سلطنتی به حساب می‌آمد. بطوری کـه بـرموذز اشـاره می‌کند در غرناطه صرف‌نظر از سلطان، ابریشم به تمام معنی حکومت می‌کرد زیـرامـراکـز پرورش کرم ابریشم در مجاورت آن در رشته کوههای بشارات قـرارداشت . پـرورش کـرم ابریشم مهمترین ثروت صنعتی سلطنتی به حساب مـی‌آمد. «آنـتوان دولالن » مـی‌گوید کـه ابریشم غرناطی به ایتالیا صادر می‌شد، کـه خـود بـیانگر ارتـباط بـاجنوا است[۲۳]. کـوههای بشارات در این زمان پوشیده از درختان توت بود. پیله‌های ابریشم به دلیل سـبکی زیـاد آن باهزینه‌ای بسیار اندک با قاطر به غرناطه حمل می‌شد وعلاوه برآن بسیاری از روستاها خود دارای کارخانه بافندگی بودند. ابریشم عمده‌ترین صادرات غرناطه بود .

قیصریه مشخّصاًیک مرکز شهری ناحیه‌ای محسوب می‌شد که اسـتقلال کـامل داشت. علاوه بر اینکه این مرکز عملاً دور افتاده بود و دروازه‌هایی برای ورود به داخل آن تعبیه شده بود، سه میدان، دو مسجد،انجمنهایی (انویه)برای اعضای صنف ،چندین انبار وبیش از سه اداره گمرک که یکی از آنها بیرون از حصار بود در آن وجود داشت. حتی از آنجاکه محله‌های

مشخص شهر بانام هر صنفی که در آنجا کار می‌کرد مشهور شده بود قیصریه نیز مشخصاً به بخشهای معینی تقسیم شده بود:بخش فروش پارچه‌های ابریشمی ،فروشندگان پشم، موهر وپنبه وصرافان ،همه این اصناف طبق رسم وآیین اسلامی براساس شغلشان گروه‌بندی شده بودند .قیصریه نمونه‌ای کوچک از یک شهر اسلامی بود ،شهری در درون شهر (مدینه) وخود دردرون شهری دیگر (غرناطه) که بابخش قضایی ،اداری که شامل هیأت بازرسان نیزمی‌شد ودر مجموع یک قاضی محلی که از سوی قاضی‌الحمراء منصوب می‌شد مجموعه آنراکامل می‌کرد. قیصریه در حقیقت ادامه الحمراء بود بخش بیرونی شهر سلطنتی که از سوی نمایندهٔ حکومت اداره می‌شد. علت انتصاب قاضی قیصریه از سوی سلطان این بود که قیصریه، ملک پادشاه محسوب می‌شد مثل تمام املاکی که ابن خطیب به آن اشاره دارد وتنها فرقش آن بود که قیصریه بخش صنعتی او به حساب می‌آمد. برخلاف مغازه‌های میدان اصلی که درآمد حاصل صرف نگهداری مسجد می‌شد، مال‌الاجارهٔ قیصریه به خزانه داری سلطنتی واریز می‌شد. قیصریه بعنوان مایملک سلطنتی همراه با شهر سلطنتی و قصرهای سلطنتی و املاک، بعد از عقد قرارداد تسلیم، به پادشاهی اسپانیا واگذار شد. قاضی وظایف عادی یک محتسب را انجام می‌داد: روزها وی اجاره‌ها را جمع‌آوری می‌کرد و به وضعیت معاش مردم می‌رسید، شبها به همراهی دو نگهبان و چند سگ به گشت در منطقه می‌پرداخت. قاضی در قیصریه اقامت داشت و همین‌طور سگهای نگهبان، که در همان جا لانه داشتند.

قیصریه از نظر نقشه شهری تقریبا" به شکل مستطیل بود و خیابانهای آن شکل منظم شبکه‌ای داشت که در غرناطه معمول نبود. در این کوچه‌های باریک پر از جنب‌وجوش، برخی نقاط وسیع‌تر وجود داشت که تشکیل میادین کوچکی می‌داد. کوچه‌هاو میادین به صورت زیبایی سنگ‌فرش شده بود و غرفه‌های یک طبقه‌ای در اطراف آن دیده می‌شد که از چوب ساخته شده و با گل اخری تزئین شده بود، بسیاری از این غرفه‌ها بقدری کوچک بودند که مغازه‌دارها در بیرون آن می‌نشستند[۲۴]. هرچند غرفه‌ها محصور بودند اما دیوارهای مشترک آجری آنها رااز هم جدا می‌کرد در غیر این صورت کل آن از چوب ساخته شده بود و امکان آتش سوزی آن بسیار زیاد بود و هر چند آتش افروزان سال ۱۴۹۰ موفق به آتش زدن آن نشده‌ند ولی به نظر می‌رسد که فردی در ۱۸۴۳/۱۲۵۹ موفق به این کار شد؛ در ساعت ۲

صبح ۲۰ ژوئیه همان سال قیصریه دچار حریق شد و شعله‌های آتش بی وقفه تا ۸ شبانه روز آنرا در خود بلعید. به این ترتیب بخش بی نظیری از معماری صنعتی به شکلی جبران ناپذیر برای همیشه از دست رفت. خیابانها به هنگام بازسازی، مستقیم ساخته شدند ولی دیگر بناها ازمیان رفتند. از تقریباً دویست تجارتخانه‌ای که مارینئوسیکولو شمارش کرده بود فقط ۵۲ تای آن در اثر آتش سوزی از میان رفت. برخی از مراکز تجاری یا برکنار ماندند یا بسته بودند، یا درهم ادغام شدند، چرا که نقشه ۱۷۸۷ لوپز، ۱۵۳ تا از این مغازه‌ها را نشان می‌دهد[۲۶]. به هرحال، کند شدن توسعه قیصریه بیانگر سقوط اقتصادی غرناطه پس از فتح است. در ۱۷۵۰ تولید ابریشم به $\frac{۲}{۳}$ تقلیل یافت. عمده فروشان ابریشم، همه در کوچه‌ای جمع شدند که از دروازه‌ای در بخش شمالی محوطه آغاز و به میدان ختم می‌شد. این دروازه باب‌الجلیسین نام داشت زیرا به کوچه‌ای راه داشت که ابریشم فروشان (جلیسین)در آن حجره داشتند و پارچه‌های ابریشمی را به صورت عمده‌فروشی در معرض فروش می‌گذاشتند. خرده فروشان در جای دیگر بساط داشتند که مهمترین آن خیابان اصلی قیصریه (ممرالقصریه)بود که از مسجد اعظم تا مسافرخانه جدید ادامه داشت، و از طریق پلی رودخانه حدره را قطع می‌کرد، از دروازه‌ای می‌گذشت و به سقاطین می‌رسید که مدخل اصلی قیصریه به حساب می‌آمد. و این جاده مهم که از شمال تا جنوب کشیده شده بود منطقه‌را به دو بخش شرقی و غربی تقسیم می‌کرد، بخش شرقی به تجارت ابریشم اختصاص داشت و بخش غربی به کالاهای معمولی. از همین میدان کوچه‌دیگری جدا می‌شد که به طرف شرق که میدانی حتی کوچکتر در آن واقع بود ختم می‌شد. در نزدیکی این میدان، گمرک ابریشم و دفاتر اصلی تجارت ابریشم قرارداشت هریک از این پارچه‌ها، ابریشم کتان و پشم گمرکهای خاص خود را داشتند، اما پشم در خارج از این محوطه انبار می‌شد[۲۷]. گمرک ابریشم از آتش سوزی سالم ماند و تا پایان قرن گذشته در شماره ۵ خیابان تینت درب‌القطعهٔ پیشین، بخش شرقی قیصریه دیده می‌شد. حتی تصویر بازویی که ترازوهای توزین ابریشم از آن آویزان بود هنوز بر دیوار نقش بسته است. و قطعات درهم شکستهٔ کتیبه‌ای به خط کوفی در آن یافت می‌شد. این محل تا همین اواخر در اختیار ادارات محلی (Patria) قرار داشت. ابریشم کاملاً در انحصار پادشاه بود. ابریشم خام را چه به صورت تار

و یا کلاف تحویل می‌گرفتند و با ترازو کشیده و نرخ آن به هنگام تحویل به خزانه داری تعیین می‌شد. هر آنچه در خصوص غرناطه به کار برده می‌شود درباره قیصریه، مالقه و المریانیز صادق است. سود مشترک همه آنها، یکی از منابع اصلی درآمدهای سلطنتی را تشکیل می‌داد[۲۸]. به همان شکل که عبدالعزیز در ۱۹۲۴ـ۱۹۲۵ حجاز را تصرف کرد انگیزه‌های فردیناند وایزابل نیز از حد مسائل صرفاً مذهبی فراتر می‌رفت[۲۹]. نخستین میدان به سومین کوچه راه داشت که از شرق به غرب کشیده شده بود و مسجد صنف فروشندگان پارچه‌های ابریشمی در آن واقع بود. تاجران پشم و کتان مشترکاً دارای یک مسجد بودند علاوه برآن آنها انجمنهای خاص خود را داشتند که همه آنها در بخش غربی این محوطه قرار داشت، جایی که معامله گران پشم، موهر، کتان و پنبه در آنجا به معامله می‌پرداختند. در بخش شرقی، علاوه بر دفاتر ابریشم، دفاتر متعدد صرافی نیز در خیابان صرافان سماط الثقه (خیابان امناء) وجود داشت[۳۰].

قیصریه با خانهاو نیز سوقهای اصلی شهر فاصله‌ای معقول داشت و یکی از آنها یعنی مسافرخانهٔ جدید (فندق‌الجدید) که انبار غله بود بانام نه چندان زیبای کارل دل کاربن (انبارزغال) هنوز باقی است. سردر مقرنس کاری شده آن که با استادی تمام ساخته شده، درون آن راکه چیزی جز تلاش اقتصادی و سود و سرمایه نیست پنهان می‌دارد. این بنای کاملا" رسمی که وظایف خاصی برعهده داشت، استثنائاً از سه طبقه تشکیل شده است. که بر خلاف غالب معماری‌های نصری حتی شکل کمانی نیزندارد؛ حیاط راهرو مانندی است که فضایی را بوجود آورده است که درآن کالاها فروخته یا مبادله می‌شد[۳۱].

مسجد جامع که تا زمان سقوط شهر از یادگارهای تاریخی به شمار می‌رفت در جای معبد (Sagrario) کنونی در میدان کلیسای اسقفی ساخته شده بود و آن به این مفهوم است که در مجاورت قیصریه قرار داشت. مدخل اصلی آن پشت معبد واقع بود. ما محل دقیق هر نقطه را بخوبی می‌دانیم. در خلال محاصره، در بامداد هشتم دسامبر ۱۴۹۰ درست دوسال پیش از سقوط شهر یک شوالیه مسیحی به اتفاق شش تن از همدستان خود با استفاده از جریان رود به درون مناطق دفاعی نفوذ کرد، آنها خیابانهای ساکت شهر را مخفیانه پیمودند و بدون آن که شناخته شوند به طرف میدان مسجد رفتند. در آنجا شوالیه مسیحی «هرنان پرزدل پو لگار»

این بنا را به نام مریم مقدس متصرف شد و باخنجرش یک دستخط پوستی به همین مضمون به در چسبانید. قصدشان براین بود که قیصریه را به آتش بکشند به این امید که شریان اصلی اقتصاد شهر را قطع کنند اما پیش از آنکه بتوانند دست به چنین کاری زنند شناخته شدند . اما موفق شدند به طریقی فرار کنند . برای قدردانی از شجاعت وی، امپراتور چارلز پنجم موافقت کرد که پولگار بعد از مرگ در همان نقطه‌ای که فتح کرده بودبه خاک سپرده شود . از پشت پنجره مشبکی در یک عبادتگاه کوچکی در سمت چپ ، آن وقتی که از معبد گذشته داخل پرستشگاه سلطنتی می‌شویم ، می‌توانیم سنگی را که بر قبرش نصب شده ببینیم [۳۲].

تاریخ مسجد جامع به زمان تأسیس شهر از سوی زاوی وحبوس در عصر ملوک‌الطوایف بر می‌گردد وبنای آن از چنان استحکامی برخوردار بود که به مدت چندین قرن دوام یافت: و حتی تا۱۷۰۴ ویران نشده بود .مسافران از زیبایی ساختمان آن به تعجب در می‌آمدند: در سده چهاردهم میلادی عُمَری از مصر ،در سده پانزدهم ملطی نیز از مصرومونزر از آن بازدید کردند وبعد از آنکه مسیحیان برای استفاده خویش تغییراتی در آن ایجاد کرده‌اند، فرانسوا برتا از فرانسه در سده هفدهم از آن دیدن کرد.در مجموع گزارشهای متعدد این بازدید کنندگان می‌تواند تصویری از این بنارابه دست دهد.

در ۵۱۰-۱۷/۱۱۱۶ معافری ،یکی از افراد خیّر وسرشناس شهر به بازسازی این مسجد پرداخت و علاوه برآن حمامی رادر بخش شمالی آن در گوشه‌ای از حیاط نیز بنا کرد . ستونها ،سرستونها و درهای مسجد از قرطبه فراهم شد. جالب اینجاست که تقریباًدوازده تا از این ستونهاـکه دو تا از آنها تاریخ ۳۴۰-۹۵۱/۲ بر آن حک شده بود ـدر سده نوزدهم هنگام بازگشایی «گران ویا» در نزدیکی ساختمانهای مجاور کشف شد . مسجد دارای یازده راهرو بود که هریک سقفی جداگانه داشت ،وراهروی دیگر که در جهت قبله قرار داشت ،از بقیه وسیعتر بود .همچنین یک راهروی عرضی در آن بود که دیوار قبله رادر بر می‌گرفت .ترتیب قرارگرفتن ستونها بهمان سبک معماری مرابطان بود، یعنی با دو راهرو کناری که به غیر از راهرو مرکزی از بقیه راهروها بزرگتر بودند .در مجموع ۱۲۰ ستون وجود داشت که با غنای زیادی تزئین شده بودند .ظاهراً این مسجد رقمی بین دو تا سه هزار نفر گنجایش داشت ، زیرا مونزر که در ۱۴۹۴ شاهد اجرای مراسم نماز جمعه در این مسجد بود تعداد جمعیت را

به همین میزان تخمین زده و اضافه کرد که جمعیت نمازگزاربه خیابان نیز کشیده شده بود[۳۳].

حیاط مسجد در بخش شمالی آن واقع بود. یک چاه عمیق در وسط آن و منارهای در گوشهای از آن قرار داشت و وضوخانه سقف داربود. حیاط و مناره قبل از خود مسجد از بین رفتند، یعنی در ۱۵۸۸ به منظور ایجاد راهی به ضلع جنوب شرقی کلیسای اسقفی ویران شدند. این مناره که از سنگهای معادن سنگ مَلَحه[۳۴] به شیوه زمان خلفا ساخته شده بود (دو رگچین کلّه ویکی راسته)، تقریباً به منارهٔ موجود در مسجد تواببین (جامع‌التائبین) در البیازین که اکنون کلیسای سان ژوزه است شبیه بود. مناره مورد بحث به سبک معماری صدر اسلام که در مغرب رایج بود ساخته شده بود، یعنی دو پایه با ایوانی بین آنها، هریک از این پایه‌ها دارای کنگره بوده و با حالتی مسلط بر گنبدی ریزنقش همان بادنمای مشهور شهر بودند و همین جادوی غرناطه بود که در برابر بادها و طوفانها ایستادگی می‌کرد[۳۵]. گلدسته‌ها که در کل اندلس شبیه هم هستند دارای سه گوی بزرک بودند که با دو گوی کوچک از هم جدا می‌شدند و با یک نیزه ثابت و محکم شده بودند. این نوع از گلدسته‌ها را می‌توان بر بالای صلیب سانتاآنا که پیشتر مسجد ابن توبه بود مشاهده کرد. این مسجد یکی از دو مسجدی بود که در محله المنصوره از آنها استفاده می‌شد محلهای که در دوران عربی به الحمراء نزدیک بود. گلدسته بالای کلیسا بدل آن گلدسته اصلی است و گلدسته نخست به موزه الحمراء انتقال داده شد، پایه پایین مناره مسجد جامع تقریباً ۱۶ متر ارتفاع داشت[۳۶].

از جمله امکانات جنبی این مسجد وضوخانه بود که در بخش شمال شرقی آن قرار داشت و یک مدرسه ابتدایی (محضره) که متصل به مسجد بود. مونزر می‌گوید که دارالمضائه (وضوخانه) دارای منبع آبی بود که ۲۰ گام طول و چندین شیر آب داشت اتاقکهای مبرز و آب جاری در مجاورت منبع‌های آب بود.[۳۷] مدرسه، مسجد را از دفتر قاضی جدا می‌کرد. مدرسه یوسفیه که زیباترین بنا در مدینه و یا در تمام شهر بود روبروی این دو بنا درآن سوی میدان قرار داشت. این بنای تاریخی در ۵۰/۷۵۰ ـ۱۳۴۹ به امر سلطان یوسف اول (۷۳۳ـ ۱۳۳۳/۷۵۵ـ ۱۳۵۴) که خود فردی محقق بود ساخته شد[۳۸]. هرچند این بنا نمونهای از کرم ملوکانه به حساب می‌آمد اما الهام بخش اصلی در ساخت این ساختمان حاجب رضوان بود. این بنا که در ۱۵۰۰ به امر فردیناند و ایزابل برای انجام امور کشوری به عنوان شورای شهر از

آن استفاده می‌شد تا سده هجدهم کم و بیش دست نخورده وسالم باقی ماند، آنگاه آنرا به کلّی خراب کردند و به جای آن در سال ۲۹ ـ ۱۷۲۲ ساختمان پرزرق و برق شهرداری را ساختند. از آنجاکه امور شهرداری هم اکنون در مکان دیگری انجام می‌شود این مکان نام قدیمی خود را باز یافته و به مدرسه (madraza) شهرت دارد. قطعات سنگ سردر و دو کتیبه قرینه مربوط به تأسیس این بنا هنوز باقی است و در موزه باستانشناسی ایالتی نگهداری می‌شود[۳۹]. خوشبختانه مسجد این مدرسه (قبلّیه) باقی ماند، هرچند محراب آن از میان رفته، زیرا از پشت به درون مغازه‌ای در بازار سقاطین پیش رفته بود. قبلاً به علت پیش آمدگی محراب، نور از باغهای بیرونی از طریق پنجره‌های مقابل در سمت چپ و راست وارد می‌شد. اما اکنون پنجره‌ها بسته شده‌اند زیرا باغها از بین رفته و ساختمانها جای آنها را گرفته‌اند. در همین مسجد یک سقف چوبی هشت ضلعی که بر چهار طاق مستحکم استوار بود گچبریهای نفیس دیوارها را حفظ می‌کردند. این بنا سالها به حال خود رها شده بود، پس از مدتها در ۱۹۷۶ که مسأله اصلاح دوبارۀ این بنا به راهنمایی «پریتومورنو» مطرح شد، هیچگونه تلاشی برای بازسازی و اصلاح گچبریهای نمناک صورت نگرفت یا حتی رنگی مناسب برای سنگ مرمر کف آن انتخاب نشد. مدرسه دو طبقه داشت با سالنی بزرگ در طبقه فوقانی که با ازاره‌ای از کاشیهای معرق به شکل زیبایی تزئین شده بود؛ مثل آنچه در الحمراء دیده می‌شود راهروهای حیاط، طاقهای مقرنس داشت که بر ستونهای مرمری استوار بودند. مجموعه کتابهای این مدرسه (دانشگاه غرناطه) را در ۱۴۹۹ به دستور کاردینال همانات در میدان باب‌الرمله به آتش کشیدند. یکی از ناگوارترین مجموعه تحقیقاتی که تاکنون نگاشته شده مقاله‌ای است که نویسنده آن «ریبریا» از محکوم کردن این جنون آتش سوزی امتناع می‌کند[۴۰].

۳ـ حومه‌ها و گورستانها

کتاب حاضر نمی‌تواند به همه موضوعات مربوط به شهر بپردازد و تنها نگاهی بسیارگذرابه بخشهای اطراف شهر می‌اندازد. از میان شش حومه شهری غرناطه[۴۱] و هفت گورستان بناچار یکی از هرکدام را انتخاب می‌کنیم اما نه به این دلیل که این دو، نمونه‌ای از کل

آنها باشد بلکه به این دلیل که اهمیت ذاتی آنها به گونه‌ای است که نمی توان بی هیچ گفتگویی از کنارآن رد شد . حومه‌ها از محله‌های کوچک (ربض الرمله، حومه کرانه‌های رود حدره) آغاز می‌شد و تا محله‌های بزرگ (ربض البیازین، با نام امروزی Albaicin) ادامه داشت . این حومه از نظر مساحت از مدینه نیز بزرگتر بود ، در حقیقت بقدری وسیع بود که یک هویت شهری مستقلی با دستگاه قضایی مستقل را تشکیل می‌داد مثل الحمراء و قیصریه . همچنین مثل الحمراء این محل برای خود شریعت (اصطلاحی اندلسی) خاص خود را داشت که نمازهای عید در آنجا برگزار می‌شد . شریعت (مصلّا) فقط در جایی ممکن بود که زمین مسطح و برای انجام نماز جماعت مناسب باشد . شریعت البیازین فضای وسیعی بود که سه کلیسای سان کریستبال، سان گرگوریو و سان بارتولومه آن‌را محصور کرده بودند[۴۳]. بانگاهی از باب الأُنیدر به سوی غرب بسادگی می توان این میدان وسیع یا فلات را مجسّم کرد. منطقه وسیع میدان سان‌بارتولومه فقط بخشی از مصلای سابق است که هنوز باقی است و ساختمانی در آن بنا نشده است حکم قاضی علاوه بر البیازین که جزءاملاک سلطنتی بود (البیازین خاص) بر قصبه قدیمی و ربض الاخشریش نیز نافذ بود بنابراین حومه البیازین در حقیقت مجموعه‌ای از این سه منطقه بود. البیازین خاص منطقهٔ وسیعی بود که رضوان، وزیر مشهوری که به اسلام گرویده بود و به سه پادشاه خدمت کرد به فرمان یوسف اول درحدود سال ۷۵۰/ ۱۳۵۰ آن‌را با دیوار محصور کرد . اخشریش قصبه قدیمی را از رودخانه جدا می‌کرد هرچند مسجد جامع آن یعنی جامع الجُرف ویران شده ، اما بخشی از مسجدی که در سالهای بسیار پیش ساخته شده بود هنوز باقی است. بخش یاد شده مناره مسجد توابین است که در سده ششم /دوازدهم (عصر موحدان) ساخته شد و اکنون بعنوان برج ناقوس کلیسای سان ژوان دولوریس از آن استفاده می‌شود. این مسجد درحدود سال ۱۵۲۰ ویران شد ، زمانی که تعقیب و آزار مسلمانان در اوج بود اما مناره آن به منظور استفاده بهتر از برج ناقوس حفظ شد. این مناره که شکل کوچک شده‌ای از «جیرالدا»* است یکی از دو مناره باقیمانده غرناطه است. مناره دیگر شبیه مناره مسجد البیازین مناره مسجد مرابطان (مسجد معتکفان) است که از ۱۴۹۴ به عنوان کلیسا (کلیسای سان ژوزه) از آن استفاده می‌شود. در همان حال بود که

---

* برج چهارگوش کلیسای اشبیلیه ـ اسپانیا که در بالای آن مجسمه‌ای پرنزی نصب شده که در باد می چرخد ـ م.

مونزر از مناره این مسجد بالا رفته بود.وی اشاره به درخت زیتونی در حیاط مسجد دارد که به اندازه درخت بلوط بود[۴۴]. مسجد معتکفان مسجد جامع قصبهٔ قدیمی البیازین بـود کـه ازسه مسجد جامع می توانست استفاده کند. بنابه اظهار «تورس بالباس»، مسجد معتکفان در زمان زاوی یابرادرزاده‌اش حبوس ساخته شده است[۴۵].

مسجد جامع البیازین تاحدودی هنوز باقی است.مونزر آنراکوچکتر اما زیباتر از مسجد اعظم توصیف می‌کند[۴۶]. این مسجد نُه راهرو داشت وحال آنکه مسجداعـظم دارای یـازده راهرو بود و ۸۶ستون مرمری داشت وحال آنکه تعداد ستونهای مسجداعظم ۱۲۰ عدد بود ،واندازه این مسجد نیز ۴۲/۴۰ در ۳۲/۳۰ متر بود .صحن مسجد ،باچاهی در وسط آن، هـم اکنون به عنوان ایوان کلیسای سان سالوادر باقی است که محل حرم رادر بر می‌گیرد.زمانی که مونزر آنرادیده، حیاط آن پوشیده از درختان لیـمو بـوده است . راهـروی مـرکزی از بـقیه راهروها وسیعتر وراهروهای دو طرف باریکتر بود .طاقهایی که سه راهـروی نـخست را از دوسوبه حیاط متصل می‌کند هنوز باقی است . بانقض قراردادِ تسلیم در ۱۴۹۹، سـال آغـاز تعقیب وآزار مسلمانان ،این مسجد به دستور کاردینال همانات به کـلیسا تـبدیل شـــد و در ۱۵۰۱ که نماز یک جنایت کیفری محسوب می‌شد ،به یک کلیسای محلی تبدیل شد. ناحیه مجاور درمقیاس کوچکتری نسبت به رحبة المسجد اعظم در مدینه تبدیل‌به کانون فعالیت مردم البیازین شد .در مقابل مسجد،یک مدرسه ابتدایی ویک خان وجود داشت . در رحـبه زیاده ،بازارها وکارگاههای هنری فعالیت داشتند که بافندگان ،نخریسان وقفل سازان در آن کار می‌کردند . در نزدیکی آن ،تا همین اواخر بزرگترین حمام شهر قرار داشت وهمه فضایی راکه هم اکنون چهار منزل نخست در سمت چپ کال آگوا (خیابان آب) در آن واقع است در بر می‌گرفت این خیابان قبلا" کال پانیو نام داشت که ترجمه‌ای است از زنـقة الحـمام، پشت حمام ،فندق لیمو قرار داشت، فندقها نقش انبار کالاو نیز هتل را داشتند .

زیبایی خانه های البیازین زبانزد بود. «برمودز دوپدرازا» میزان جمعیت این حومه را بـه ۱۰۰۰۰ نفر تخمین زده ومی گوید که خانه‌ها دلپسند و هنرمندانه تزیین شـده و آراسـته بـه حیاط وباغ بودند و با استخرها و فواره‌ها و آب‌روانی که در آن جاری بـود بـه اوج زیـبایی می‌رسیدند. وی اضافه می کند که مسجد اعظم آن از جلال وشکوه خاصی برخـوردار بـود

آنچنانکه امروزه نیز می توان بقایای آن راکه جـزء کـلیسای دانشکـده سـان سـالوادر است مشاهده کرد[۴۷]. (این مطالب بعد از تبدیل مسجد به کلیسا ،اما پیش از ویرانی آن نگاشته شد.) البیازین همچنین از داشتن خانه ای متعلق به اعراب در غرناطه ،شماره ۱۶ خیابان هورنو ارو که مشرف بر رود حدره است وهنوز بخوبی از آن محافظت می شود به خود می بالد . خانه های دیگری از اعراب نیز هنوز در البیازین دیده می شود ،اما تراژدی قرن بیستم اضمحلال واقعی خانه‌های عربی بود: هنگامی که عیسی برمودز پایان نامه دکتری خود را در زمینه خانه های عربی تهیه می‌کرد ،بیست خانه وجود داشت که تعداد آن هم اکنون به شش عدد کاهش یافته است .

شاید آنچه بر شکوه وعظمت البیازین می افزود بیمارستان بود. احداث بـیمارستانهایی برای معالجهٔ علمی بیماران روانی ،ازافتخارات اسـلام است . بـیمارستانهای حـلب وادرنـه بخوبی شناخته شـده‌انـد، امـا مـحمد پـنجم (۷۵۵ ـ ۱۳۵۴/۷۶۰ ـ ۱۳۵۹ و ۷۶۳ ـ۱۳۶۲/۷۹۳ ـ۱۳۹۱) در فاس ومراکش بناهایی وابسته به موحدان در نزدیکی خانه‌اش ساخت که قـوت قلبی برایش محسوب می‌شد. ساخت و راه‌اندازی آن بیست ماه به دراز اکشید ،از محرم ۷۶۷ / سپتامبر ـ اکتبر ۱۳۵۶ تا شوال ۷۶۸ / ژوئن ۱۳۵۷. شکل مسـتطیلی بـا راهـروهای طـاقدار اطراف حیاط مرکزی واستخر شکل رایجی بود که در مغرب این بنا برای خان‌ها، مدرسه ها ،صومعه ها وبیمارستانها به شکل نامنظم ودرهمی از آن استفاده می شد . راهروهای طاقدار طبقه هم کف ،قوسی شکل و راهروهای طبقه فوقانی دارای پایه وتیر سردر بودند . تـزیین این بنا تنها به همین طاقدار بودن آن محدود می شد . پیش از ویـرانـی آن در ۱۸۴۳ انـریکز نقشه‌ها طرحها ونمودارهای مربوط به این بنا را به شکل بسیار زیبایی تـهیه کـرد .[۴۸] کـتیبهٔ مربوط به این بنا احتمالا در موزه الحمراء یافت می‌شود، دو چشمه بسیار دیدنی که آب آن به استخر بیمارستان می‌ریخت اکنون به استخر پارتال می ریزد[۴۹]. این چشمه ها وباغ احتمالا همچون بیمارستان ادرنه‌بخشی از اهداف درمانی به حساب می آمدند.

هم قصبهٔ قدیمی و هم البـیازین گـورستانهایی در داخـل مـحدوده داشـتند وگـورستان بیگانگان (مقبرهٔ الغرباء) وگورستان زنبور داران (مقابر العَسّال) که در بیرون از محدوده قرار داشتند هنگام ضمیمه شدن ربض الفخارین به نظام دفـاعی شـهر در درون مـحدوده جـای

گرفتند ،اما در همین زمان یکی از گورستانها بگونه ای بود که هم در خارج وهم در داخل محدوده قرار می گرفت . این گورستان ،از آن فقیه سعد بن ملک بود که به سده هفتم / سیزدهم برمی گردد. بعدها اطراف مقبره آن شاعر وفقیه فرهیخته که در سال ۵۵۸ / ۱۱۶۳ زاده شده بود ،توسعه یافت . این گورستان از دروازه البیره تا بیمارستان سلطنتی وایستگاه جدید راه آهن گسترش یافت . هنگامی که میدان قدیمی گاوبازی ساخته می شد ،نزدیک نقطه ای که امروزه بنای یاد بود مریم عذرا قرار دارد اجساد بیشماری از مسلمانان را از خاک در آوردند. مونزر که در ۱۴۹۴ آن را دیده بود می گوید بزرگی این گورستان دو برابر گورستان نورنبرگ ،محل زندگی وی بود[۵۰]. این گورستان همچنین برحسب نام دروازه‌ای که در بیرون از آن قرار داشت به جیّانات باب البیره شهرت یافت .هرکس این دروازه بسیار عظیم را برای نخستین بار می بیند احساس بسیار عجیبی به او دست می دهد ،این دروازه خود یک معماری سازمندی است که به نظر می رسد بطور طبیعی از دل زمین سر برآورده به این شکل ظاهر شده است.

این گورستان با این که در بیرون از محدوده قرار گرفته، خود در حقیقت یک محلهٔ دیگری بحساب می آید ولی بانام محلهٔ مردگان ،زیرا گورستان یاد شده برای خود دیوارهایی داشت همراه با دروازه‌هایی ونیز برجهای دفاعی که این دروازه ها را تحت پوشش امنیتی خود داشتند. از این دروازه‌ها جاده‌های مختلف به درون شهر راه می‌یافتند ودر گورستان به هم می‌رسیدند. «سکودولوسنا» حدس می‌زند که دیوارهایی کوتاه احتمالا راههای محل دفن مردگان را از هم جدا می‌کرد[۵۱]. مسلمانان اسپانیا در شیوهٔ بخاکسپاری مردگان در بیرون شهر از رومی‌ها پیروی می‌کردند؛ آنها مردگان خود را در کنار شاهراهها به خاک می‌سپردند، تا برای همیشه به عنوان یادبود در خاطره‌ها بمانند ونیز این کار باعث می‌شد تا مردم به یادآورند که آنها بخشی از روند بی‌وقفه تاریخ راتشکیل می‌دهند وگذشته را به حال پیوند می‌زنند . برخی شاید این چنین مکانهایی را برای زاهدان و درویشان بهترین مکان بدانند. در این بخش از شهر برای گوشه نشینی و عزلت مکانهای فراوانی یافت می‌شد. علاوه بر رابطه (عزلتگاه) باب البیره ،سه رابطه دیگر در این گورستان وجود داشت . رابطهٔ القَصّار (معلوم نیست که القصار که بود)، نام با مسمّای رابطهٔ القلقه (نمازخانهٔ همیشه بیدار) و رابطة الحوره (نمازخانه

درخت تبریزی). مونزر وجود ساختمانهای دیگری را نیز تأیید می‌کند. او می گوید که قبر ثروتمندان در محوطة محصوری چون باغ که دیوارهایش از سنگهای گرانقیمت ساخته شده بود قرار داشت[۵۲]. همو اضافه می کند که هر قبری از چهار تکه سنگی کـه روی آن را آجـر پوشانده است تشکیل می شود واتاقکی که جسد در آن جای می گیرد بسیار تنگ وبـاریک است ،وبعداز گذاشتن جسد در درون قبر تا سطح زمین با خاک پر می‌شود[۵۳].گورستان ابن ملک هرچند ظاهرا آرایشی نداشت اما زیبا وخوش منظر بود . در قـدیمی تـرین بـخش آن درختان زیتون کاشته بودند و هر چه به سـمت غـرب پـیش مـی رفت ظـواهـر آن بـتدریج دستخوش تغییراتی می‌شد. علاوه بر درختان زیتون ، درخت «مورْد هـمه جـا حـاضر» نـیز وجـــود داشت. در ایـن نـقطه یـعنی در بـخش جـدیدتر گـورستان بـود کـه مـونزر شـاهد اجرای‌مراسم زیبایی بود که در کتابش شرح می‌دهد: بعد از دفن میت هفت زن سفید پـوش شاخه های درخت مورد برروی قبر پرشده از خاک می‌اندازند و امامی رو به قبله آیات قرآن را زمزمه می کند.[۵۴]

اما دوران انتقامجویی از مسلمانان بزودی فرا رسید. هنوز جوهر پیمان نامه خشک نشده بود که مفاد آن نقض شد . فقط شش سال پیش از دیدار یک مسافر آلمانی تمامی گورستانهای مسلمانان در پادشاهی پیشین به عنوان بخشی از مبارزه برای ریشه کن کردن اسلام تـعطیل شد[۵۵]. گورستان ابن‌ملک به بخشهای ساختمانی متعدد تقسیم شد. دو سـال پس از دسـتور بستن گورستانها،ملکه ایزابـل حـتی قـانونی را عـلیه پـنجره هـای دولایـی تـصویب کـرد. پنجره‌های دولایی که نمودی از معماری نصری بود ممکن است بی‌ضرر به نظر برسد ،هدف از این فرمان تنها هنگامی روشن می‌شود که بدانیم اینگونه پنجره‌ها ساخته وپرداخته مشربیه به منظور حفظ حجاب بود. مساجد را هر زمان که می‌خواستند تبدیل به کلیسا می کردند ،اما گورستانها اینگونه نبود: تا دو قرن بعد بنایی در غرناطه برپا نشد مگرآنکه از سـنگهای ایـن گورستانها عملا در پله‌های خانه‌های شهر استفاده شده باشد. نماهای کلیساهای مـتعددی چون «سان هرونمو،سان کریستوبال وسان دومینگو» بسادگی حاکی از اسـتفاده از ایـنگونه سنگهاست ، هرچند سنگهای این دوران پس از سلطه بر غرناطه نیز در دسترس قرار داشت. بزرگترین تحقیری که تا آن زمان بر الحمرا وارد شد این بـود کـه دیـوارهـایش را بـا سـنگ

قبرهای تاراج شده مسلمانان تعمیر کردند. تا زمان استرداد کنترياس (contreras) حتی قصر قمارش با سنگهای قبر فرش شده بود. تقریبا آنها بطور دائم مـی تـوانسـتند از ایـن سـنگها استفاده کنند. چراکه گورستان ابن ملک که با تمام وسعتی کـه داشت از گـورستان دیگـر در گوشه دیگری از شهر بزرگتر نبود که مونزر آن را شش برابر میدان اصلی نورنبرگ میداند[۵۶]. «سکودولوسنا» بر این اعتقاد بود که گورستان بیگانگان (مقبرة الغربا) بـخشی از گـورستان دروازه کوره پزان (جیّانات باب الفخارین) و گورستان زنبور داران (مقابر العسـال) از نـظر وسعت به اندازهٔ دروازهٔ کوره پزان بوده است. به این ترتیب همه این سه گورستان روی هم از نظر وسعت باید با گورستان ابن ملک مقایسه شوند[۵۷]. اما ابن خطیب می گوید که گورستان زنبور داران بخشی از گورستان ابن ملک را تشکیل میداده است[۵۸].

و به این ترتیب سرزمینی مملّو از زیبایی ها ونعمتهای خدادادی به تاریخ پیوست. «کُنده» با اشاره به حکومت یوسف اول بخوبی شرح می دهد که چگونه سلطان مشتاق انجام کارهای عام المنفعه بود وسلاطینی چون او چه تاثیری بر دیگر بخشهای جامعه داشتند.[۵۹]

۴ـ بافت روستا

آنچه را یوسف اول آغاز کرده بود، مـحمدپنجم بـه انـجام رسـاند. وی از پـدرش نـظام اقتصادی موفقی را به ارث برده و در طول حکومتش غرناطه از رفاه وسعادت بی نظیری بر خوردار بود. «هورتادو دو مندوزا» گزارش می دهد که در زمان یوسف غرناطه رقمی حدود ۷۰۰۰۰ خانه مسکونی داشت[۶۰]. اما نباید فراموش کرد که غرناطه شهری بود کـه بـراسـاس موازین ورسوم اسلامی شکل گرفته بود، یعنی بسیار بزرگتر از آنچه به نظر می رسد. این شهر که متشکّل از یک بخش مرکزی و حومه آن بود، خود یک شهر مرکزی به حساب مـی‌آمد. ناواجیرو می گوید:

> در کوهها ودشتها خـانه هـای کـوچک بسـیار دیـده مـی‌شود کـه در هـر نـقطه‌ای پراکنده‌اند، هر چند به دلیل وجود انبوه درختان بسادگی قابل رؤیت نیستند ،اگـر ایـن خانه های پراکنده یکجا جمع شوند ، تشکیل شهری می دهند که از نـظر مسـاحت بـا غرناطه برابری می کند. با وجود اینکه بیشتر ایـن خـانه‌ها بسـیار کـوچکند ،امـا هـمه آنهادارای آب وآراسته به گل سرخ ،گل مشکیجه و مورْد می‌باشند واین آراستگی کامل ،

خود دالّ براین است که وقتی مغربیها در رأس حکومت قرار داشتند این سرزمین بسیار زیباتر از سرزمین امروزی بود. در حال حاضر ، این خانه‌ها در حال ویران شدن هستند وباغها خراب می شوند،زیرا تعداد عربهای مسیحی بجای افزایش ، پیوسته کاهش می یابد وهمینها هستند که این زمین‌ها را آباد کردند واین همه درختانی که در اینجا دیده می شود حاصل کار آنها است ،زیرا اسپانیایی ها نه تنها در غرناطه که در بقیه اسپانیا نیز مخالف باکار و تلاشند آنها نه درختی می کارند ونه به زراعت زمین می‌پردازند، آنـها برای کسب معیشت بجای تن دادن به کار وکوشش در کشور خود ترجیح می دهند که وقتشان را صرف کارهای دیگری کنند، مثل جنگاوری یا روی آوردن به سرزمین های هند شرقی هلند (اندونزی فعلی)[۶۱].

ناواجیرو ظاهرا با طبیعت گسترده ووسیع شهرهای اسلامی وبا شهرکهای متعدد وابسته به آنها آشنایی نداشت. اگر وی شرح «کلاویخو» از شهر سمرقند در ۱۴۰۴ را مطالعه می کرد (البته تا ۱۵۸۲ این شرح انتشار نیافته بود) درک بهتری از شهرهای اسلامی داشت. کلاویخو می‌گوید، «سمرقند همچون اشبیله دارای حصار است اما خیلی بزرگتر از آن نیست، امـا در بیرون شهر تعداد بیشماری خانه وجود دارد که در بسیاری از نقاط به هم نزدیک هستند به گونه ای که تشکیل محلاتی را می دهند . شهر کاملا در حصار باغها وتاکستانهایی قرار دارد که در بیشتر نقاط طول آن به یک فرسنگ و نیم و در برخی دیگر تا دو فرسنگ می رسد که البته در میان آن باغها وتاکستانها ،خیابانها ومیادین پرجمعیت دیده می شود در آنجا مردمی بسیار زندگی می‌کنند وبه فروش نان وشراب وگوشت در کنار دیگر کالاها مشغولند، به این ترتیب منطقه پرجمعیت بیرون از دیوارها از منطقه پرجمعیت این سوی دیوارهـا وسـیعتر است، و در این باغها که در بیرون از محدوده شهر قرار دارد وسیعترین و مجلل‌ترین خانه‌ها دیده می‌شود. وامیر تیمور گورگانی صاحب قصرها وزیباترین خانه‌ها در ایـن بـاغهاست، همان گونه که اشراف شهر برای خود املاک وخانه‌هایی دارند. باغها وتاکسـتانهای اطـراف شهر بقدری انبوه و متنوعند که هر کس به شهر نـزدیک مـی شـود، کـوهی از درخـتان قـد برافراشته می بیند که شهر را در میان گرفته اند»[۶۲].

این می تواند شرحی بر غرناطه باشد یا در حقیقت هر شهر اسپانیایی مسلمان نشین .[۶۳] دقیقا به همین نکته مونزر نیز اشاره کرده بود: «در دامنهٔ کوهها، در دشـتی هـموار، غـرناطه تقریبا تا فاصله یک میل دارای باغهای فراوان وبخشهای پر درخـتی است کـه از جـویبارها

آبیاری می‌شوند ،تکرار می کنم که باغهای پر از خانه وبرج اند که در طول تابستان مملّو از جمعیت است. این خانه ها که هم با فاصله و هم بی‌فاصله از یکدیگر در باغ یافت می‌شود، بگونه‌ای به ذهن هر انسان بیننده می‌آید که گویی شهری خیالی وپرجمعیت را در پیش رو دارد، بویژه در بخش شمال شرقی به مسافت یک فرسنگ یا بیشتر این باغها را دیدیم و منظره‌ای به این زیبایی تا کنون به چشم ما نیامد. اعراب به باغ وباغداری بسیار علاقه‌مندند ،ودر درختکاری وآبیاری تخصص خاصی دارند، تا حدی‌که کسی برآنهاپیشی نگرفته است»[۶۴]. غرناطه پیش از سقوط به مثابه بهشت بود اگر مسافر فرضی که از آغاز با او بودیم در ۱۴۹۱ به این منطقه می‌رفت پا به سرزمین خالی از درختی که امروزه به چشم هر مسافری می‌آید نمی‌گذاشت، یعنی نتیجه پنج قرن فرسایش خاک با همکاری زمین داران بزرگ ،بلکه پا به سرزمینی می‌گذاشت که ناواجیرو به وصف آن پرداخته است.

> تمامی سرازیری واقع در آن بخش از غرناطه (به سمت قرطایه) وسرزمین مقابل آن، از زیبایی شگفت انگیزی برخوردار وپراز خانه ها وباغهای فراوانی است همراه با چشمه‌ها، موردها و درختان زیبایی که در بعضی‌نقاط چشمه های بزرگ وبسیار زیبا نیز به چشم می‌خورد. هر چند این بخش از غرناطه از نظر زیبایی بر دیگر مناطق برتری دارد امادیگر بخشهای غرناطه، همه به همین گونه‌اند ،تپه‌ها نیز همچون دشتهاست که vega (جلگه حاصلخیز) نام دارند. همه این سرزمین ها دوست داشتنی ودیدن آن بی نهایت فرح‌انگیز است. همه اینها نقاطی هستند پرآب ،آبی که بندرت در هر جایی یافت می شود، وهمه جا پر از درختان میوه است چون درخت آلو از هر نوع ، درخت هلو ،درخت به،درخت هلوی خراسانی ،زردآلو ،گیلاس ترش و بسیاری میوه‌های دیگر که آدمی به دلیل تراکم درختان، تنها آسمان را به شکل لکه‌هایی پراکنده می بیند ،همه این میوه‌ها از انواع بسیار عالی است ،اما بهترین آنها میوه‌هایی است کـه آن را گـونه ای از گیلاس بزرگ می نامند ودر تمامی دنیا بی‌نظیر است. همچنین در این منطقه درختانی چون درخت انار بقدری زیبا ومطبوع است که در دیگر نقاط چندان یافت نمی شود وانگورهای بی نظیر از انواع مختلف وانگورهای بی دانه برای کشمش، درختان زیتون نیز از انبوهی به جنگل بلوط شبیه اند.[۶۵]

از میان همه این میوه هایی که ذکر شد وبی شباهت به سیاهه‌ای نبود کـه در دست بـذر فروشی یافت می‌شود ،هم اکنون در عمل این خاک فرسوده وسست تنها می تواند درخت زیتون را در خود پرورش دهد وبقول مونزر همین خاک زمانی بقدری غنی بود که در طول

یک سال دوبار محصول می داد.[۶۶] آنها که در غرناطه آن زمان می زیستند گویی در بهشت گام برمی‌داشتند. گزارش مارمول نیز بیان دیگری از گزارش ناواجیرو است:

> در خـارج شـهر ،دروگـا،بـاغها ودرختستانهای وسـیعی وجـود دارد کـه بـا آب جویبارهای منشعب از دو رودخانه حدّره وشنیل آبیاری می شوند. این کانالها بسیاری از آسیابهای آرد را به راه می‌اندازند ،به گونه ای که در هر نقطه ای از غرناطه آبهایی که از رودخانه ها یا از چشمه ها گرفته می‌شود فراوان است. در تمام فصول سال منظره ای که از خانه ها واز باغهای اطراف به چشم می‌آید،منظره ای شاد ولذت بخش است .اگر به «وگا» نگاهی افکنده شود بقدری باغ ونقاط خنک و روح نو از و در میان آنها بـقدری خانه‌های مسکونی دیده می‌شود که انسان براستی احساس شعف وشادابی می‌کند، اگر به تپه‌ها و ارتفاعات نیز نگاهی انداخته شود، به هـمین شکـل...[۶۷] ایـن نـقل و قـولها پرسشی را برمی انگیزد که هیچ سفسطه ای قادر نیست به آن پاسخ دهد. «لین پول» کل مطلب را در جمله‌ای خلاصه کرده است ، «زمانی اسپانیای مسـیحی هـمانند مـاه مـی درخشید که نورش را از منبع نورانی دیگری به امانت گرفته بـود،آنگـاه مـاه گـرفتگی پدیدار شد و در آن تاریکی از همان زمان اسپانیا سیر قهقرایی را آغاز کرد»[۶۸].

آنچه بیش از همه جالب توجه است آن است که شیوه های اداری عربی در اسپانیای فعلی محفوظ مانده است . قیصریه ،بعد از سقوط ،دقیقا به همان شکل پیش از سقوط اداره می‌شد. الحمراء همان الکالده Alcalde (قاضی ،شهردار) ودر نتیجه وضعیت جداگانه شهری خود را حتی تا اواخر سال ۱۷۱۷ حفظ کرد. این موضوع علاوه بر اینکه نسبت به کارایی سیستم عربی ستایشی به حساب می‌آمد، نشان می‌دهد که اسپانیایی ها از دست زدن به ساختار اقـتصادی سلطان نشین مغلوب هراس داشتند. اما آنها تاجایی که ممکن بـود تـلاش کـردند، بـی‌آنکه بتوانند این ساختار اقتصادی را پویا کنند . املاک و دارایی‌هایی که به پادشاهی اسپانیا تسلیم شد، حتی تا یک قرن دوام نیاورد. باردیگر به نقل از لین پول :«...در سال ۱۵۹۱ زمـین هـای سلطنتی به فروش رفت ،زیرا هزینه نگه داری آنها پیش از درآمد حاصل از آن بود. در زمان اعراب اسپانیا همین زمینها باغهایی بودند که محصولات نسبتا فراوان گرمسیری را به دست می‌دادند[۶۹].

از لحاظ سیاسی غرناطه موجودیت خود را از دست داد؛ این شهر بسادگی به پـادشاهی قشتاله و همهٔ زمینهایی که اختصاص (مستخلص) به پادشاهی داشت ملحق شد وطبیعتا بر

وسعت سرزمین‌های ایزابل افزوده شد، املاک و زمینهای موروثی غیرحاصلخیز تشخیص داده شـد وآن را محل سکونت اشراف ونجبای مسیحی قرار دادند. نیاز به تصرف سرزمینهایی برای کسب حمایت مادی ومعنوی عامل عمده تحریک فردینانداو ایزابل برای آغاز جنگ بود تا به گسترش مرزهای قشتاله پرداخته واز این طریق به اسکان طبقه لجوج اشراف در این منطقه اقدام کنند. از سدهٔ شانزدهم به این طرف فشار برزمینهای عربی همچنان روبه افزایش بود. بسیاری از مستخلصات در سده پانزدهم واگذار شد . از سال ۱۵۵۹ به بعد عاملان حکومتی به اطراف می رفتند وسند مالکیت زمین ها را به نفع پادشاه ضبط می کردند. زمینها پس از مصادره به عنوان منبع تامین درآمد مجدداً به فروش می رفت. اگرچه این اقدام سود موقتی به همراه داشت اما خسارت دراز مدت وارده براقتصاد ملی غیر قابل محاسبه بود وکشاورزی بتدریج از هم پاشیده شد. محصولات تجاری چون ابریشم گرفتار همان فشاری بود که مواد غذایی چون گندم وسرانجام ،اسپانیا با دست خود اقتصاد خود را به نابودی کشاند.

یادداشتها

۱ـ تنها اهل ذمه در غرناطه یهودیان بودند، زیرا در این زمان مسیحیانی که در درون مرزهای حکـومتی زندگی می‌کردند، برده به حساب می‌آمدند. هیرونیموس مونزر در اثرش به نام ***سفرنامه اسپانیا و پرتقال*** (Hieronymus Munzer, Viaje Por Espanay Portugal, Granada, 1987, 38-39) تعداد بردگان مسیحی را در این شهر (در سده پانزدهم) ۷۰۰۰ نفر ذکر می‌کند. ایـن کـتاب چـاپ مـجدد مـادرید در ۱۹۵۱ می‌باشد که بر آن پیشگفتاری نیز افزوده شده است. منابعی در چاپ دوم این کتاب وجود دارد که از سوی انتشارات TAT در همان سال به عنوان چاپ اول منتشر شده که البته از نـظر صـفحه‌بندی مـتفاوت است.

۲ـ به نقل از فرانسیسکو سیمونت، ***شرح شورش و تعقیب و آزار اعراب اسپانیایی.***

Francisco Simonet, Historia de la rebelion y Castigo de los moriscos.

Descripcion del reino de Granada Sacada de los autores arabigos, Madrid 1872,p.253.

«سنته» از واژه عربی سند (به معنی دامنه وسربالایی کوه) گرفته شد. این نخستین بخش از غرناطه بود که ساکنان آن بار دوم اسلام آورده بودند، بویژه خیابانی به نام «کالدریا نوئوا» در آن قرار داشت که غالبا مـحل اقامت بومیان تازه مسلمان بود.

۳ـ از آنجاکه استفاده از کاشی لعابدار دربام از سوی عربها در اسپانیا مورد بحث قرار گرفته

Manuel Gomez - Moreno, Guio de Granada , Granada, 1982, 178.

واز آنجایی که در حفاریهای جنّت العرض ،گومز مورنو هیچ مدرکی از وجود این کاشی هـا بـه دست نیاورد با حفاری این محل تنها کاشی‌هایی که درون آن سفید شده بود ویک کاشی کوچک که با گـل اخـری تزیین شده بود به دست می‌آمد، هـمین مسأله مـا را واداشت کـه از آرشـیوهای الحـمرا (A.A.leg.I.47-6) مدرکی بیاوریم . «فرمانی» برای مرمت وبازسازی پس از انـفجار بـاروت در ۱۵۹۰ در دست است کـه مـی گوید: «بامهای کاخهای سلطنتی بویژه قصر شیران باید تغییر کند ،زیرا در آن بـامها سـوراخـهای مـتعددی وجود دارد و باید کاشی هایی راکه رنگ خودشان را بتدریج از دست داده اند با کاشی هایی که رنگ سـفید وسبز دارند عوض شوند، ن.گ :

Cristina Vines Millet,La Alhambra de Granada : tres siglos de historia. Cordoba, 1982,P.212.

نسخه ذکر شده از کتاب راهنمای مشهور گومز مورنو نقل شده است که از چاپ نخست برداشت شده

وبه مناسبت صدمین سال پیدایش اصل آن منتشر شد.

۴ـ *اللمحة البدریه فی الدولة النصریه*، قاهره ،۱۹۷۲/۱۳۴۷،ص ۱۵ .

۵ـ *مونزر، سفرنامه* ،ص ۳۷.

۶ـ نقشه ، مقطع و نماء در لئوپولدو تارس بولبا،«رابطه‌های مسلمانان اسپانیا» ، الاندلس ۱۳، ۱۹۴۸،ص ۴۷۵ـ ۴۹۱.

نیز: ر.ک:

Villanueca Rico, Maria del Carmen, ″Rabitas granadinas″, Miscelanea de Estudios Arabes y Hebraicos, 3, 1954,pp. 79-86 .

۷ـ *سفرنامه* .

۸ـ سیمونت ، همان ،ص ۲۵۱ .

۹ـ سفرنامه ، ص ۴۸.

۱۰ـ همان ، ص ۴۷ .

۱۱ـ سیمونت ، همان ، ۲۴۳ .

۱۲ـ به نقل از Luis Seco de Lucena Paredes, La Granada nazarf del Siglo XV, Granada, 1975,p,69 .

نویسنده بر خود لازم می‌داند از استاد متوفای خود برای دستیابی به این کتاب قدردانی کند که بی‌کمک او حتی این تحلیل مختصر ممکن نمی‌شد . کتاب پروفسور سکو جای کتاب پیشین پدرش با عنوان plxnode Gnxnada xrxbe , Gnxnada , 1910 را می‌گیرد که هنوز همچنان مورد استفاده است در حقیقت پروفسور سکو زمانی که کتاب خود را می‌نوشت به نویسنده اظهار داشته بود که: «تنها در حال حاضر است که متوجه شده‌ام چه کار کامل و دقیقی است». پروفسور سکو با ذکر کتاب سال ۱۵۹۵ ، از منبع پیش از آن در سال ۱۵۰۰ غفلت می‌کند . طی فرمانی که از سوی فردیناند وایزابل که در ۲۰ سپتامبر همان سال صادر شد ، مدرسه پیشین به منظور استفاده آن برای شورای شهر cabildo به مردم غرناطه واگذار شد تا اینکه به عنوان یکی از نقاط مسکونی میدان باب الرمله از آن استفاده شد. ر.ک: نسخه چاپ افست لویس تصحیح مورنوگارزن چاپ Ayuntamiento de Granada , granada, 1984 درباره شهرنشینی عربی،اسپانیایی ر.ک.

L. Torros Balbás, "La. Vreolina , Los arrabales y Los barrios",*Al-Andalus*,78, 1953, pp. 109-77;

ونیز از همین نویسنده :

Ciudades his Panouasulmanas" , *Al-Andalus*, 12, 1947, pp. 437-76.

13. ***Sketches in spain***, lon, 1837. pl.Rafael Contreras *(Estudio de scriptivo de los*

mounmentos a'rabes de Granada, Sevilla y Cordo ba osea les Alhambna, el Alcázar y La Gran Mezquita de oecidente, Madrid, 7878, p. 336).

این اثر بیان می دارد که به دلیل منافع شخصی بخشی از دروازه در ۱۸۷۳ از ویرانی در امان ماند اما یازده سال بعد کاملا از بین رفت.

14. L.Torres Balbás. "La Puerta de Bibarrambla de Granade", *Al Andalus*, 4,1931, pp. 195 - 98.

۱۵ـ طاقها هم اکنون در موزه ملی هنری اسپانیای مسلمان در محوطه جنت العریف قرار گرفته ولی هنوز برای بازدید عموم افتتاح نشده است.

16. Jesús Bermúdez Parejaó 'los restos de la casa árbe de la placeta de villamena en Grana da", *AL-Andalus* , 12,1947, pp. 161-64.

۱۷ـ سفرنامه ،ص ۶۰ـ۶۱.

۱۸ـ ابن فضل الله العمری، *مسالک الابصار فی ممالک الامصار*، ترجمه موریس گودفروا ـ دمومبین، پاریس ،۱۹۲۷،ص ۲۳۳.

گودفروا با ترجمه عطارون به عطرفروشان براین اعتقاد است که آنها کنار مسجد به فروش عطر می‌پرداختند ،زیرا این نقطه نزدیک مکانی بود که نماز میت برگزار می‌شد وبدینطریق فضا معطّر می‌شد. این موضوع صحیح است که در اسلام تجارتها برمبنای سلسله مراتب خاصی است.تجارتهایی که بیشترین ارتباط را با مذهب دارند چون کتابفروشی یا فروش نوشت‌افزار که بیش از همه به مسجد نزدیکترند ،اما در دو مساله موضوع روشن به نظر نمی‌رسد :اول اینکه بیشتر جنازه‌ها را در مسجد محلی که متوفی در آن زندگی می کرد جای می دهند؛ و دوم اینکه عطار معمولا به تجارت ادویه می‌پردازد . هر چند این موضوع باید یاد آوری شود که فروش ادویه با فروش عطر منافاتی ندارد،فروش موادّ معطّری چون گلاب (که در غسل مورد استفاده است)وکندر (برای بخور دادن لحد پیش از دفن میت) ،که هر دوی آن، علاوه بر بکارگیری شان در مراسم کفن ودفن استفاده های خانگی دیگری نیز دارند.

۱۹ـ سیمونت همان. ص ۲۴۳،نامه های ناواجیرو که در زمان سفارتش در دربار شارل پنجم نگاشته شد یکی از بهترین منابع ماست تا دریابیم که غرناطه زمان عرب چگونه بوده است .

۲۰ـ در متن firgo است. sirgo یک واژه قدیمی کاستیلی است به معنای ابریشم .

۲۱ـ گزارش Lucio Marineo siculo از قیصریه در اثرش به نام Libro de las Cosas memorobles de Espaná (به نقل سیمونت ،همان ،ص ۲۳۳ ـ ۲۳۶ .با گزارش برموذز شباهت دارد به نظر می رسد که برموذز این بخش را از وی نقل ومشاهدات خود را ضمیمه آن کرده است .

۲۲ـ سیمونت، همان ص ۲۷۱. تاریخ غرناطه برموذز یکی دیگر از منابع پرارزش ودست اول است. به اثر او با عنوان (Antiguedades yexcelencias de Granad(madrid,1608 مطالبی افزوده شده وتحت عنوان ذیل منتشر شد:

Historia elestiásticx, Principios y prgresos de la ciudad y neligiónCatólica de Granada, Madrid, 163-8.

23. "Voyage de Philippe le Beau en Enpagne, en 1501", in *Colleetion des Voyages des Soverains des Pays-Bas,* d. M. Gaehared, Brussels, 18,78,p. 205.

۲۴ـ کنتر یاس همان، ص ۴۱ـ۴۲.

۲۵ـ سیمونت، همان، ص ۲۳۵.

۲۶ـ بازگو شده در سکو، همان، مقابل ص ۶۴.

27. Henríquez, de Jorquera, *Anales de Granada,* Granada, 1934, pp. 82-83.

۲۸ـ همان، ص ۸۲

۲۹ـ لازم است در اینجا به نامه مزورانه فردیناند وایزابل خطاب به پاپ که حاوی انگیزه های والای آنها برای آغاز جنگ علیه غرناطه است اشاره شود: مانه اکنون ونه پیش از این، این جنگ را از روی تمایل به اخذ اجاره بیشتر یا اشتیاق به اندوختن گنجینه به راه نینداخته ایم زیرا اگر ما می خواستیم حاکمیت خود را گسترش دهیم وبی هیچ خطر، زحمت و هزینه ای بردرآمدهایمان بیفزاییم بی تردید براین کار قادر بودیم اما همه آروزی ما خدمت به خداست واشتیاق شدید به عقاید مقدس کاتولیکی مارا واداشته است که از منافع شخصی خود صرف نظر کنیم وسختیها وخطرات پیاپی راکه این انگیزه وخواسته مقدس متوجه ما می کند به فراموشی سپاریم ،بنابراین آیا ما می توانیم امیدوار باشیم که ایمان مقدس کاتولیکی گسترش یابد وسرزمین مسیحی از تهدید دائمی چون تهدیدی که ،اینجا، سرزمین ما را فراگرفته رها شود، درصورتی که این کافرانِ پادشاهی غرناطه ریشه کن نشوند واز اسپانیا طرد نشوند (به نقل از

Jose Qoni Gaztambide, "La Santa Sede y Lx reconquista de Granada", ***Hispania Sacra,*** IV,1957, pp. 28-34).

این نامه از این نظر که نشان می دهد ،فردیناند وایزابل هیچگونه قصد رعایت شرایط صلح را نداشتند ،برغم هرگونه قراردادی که آنها احتمالا با اهالی غرناطه منعقد می کردند حائز اهمیت است؛ اما منافع اصلی آن نامه در انگیزه های پستی قرار داشت که نویسندگان آن در مخفی کردن آن چنین به زحمت افتاده بودند ،غرناطه در این هنگام به دلیل اشتهای روز افزون اروپا به ابریشم وسکه در معرض یک رقابت اقتصادی بود نصری‌ها علاوه بر ابریشم ،بخشی از مبادله طلای صحرا در مغرب را زیر نظر خود داشتند.

۳۰ـ این گزارش مختصر از قیصریه غرناطه حاصل سه منبع ذیل است:

L.Torres Balbas," Alcaicerias", *Al-Andalus*,14,1989.pp. 437-55; Manuel Garzón Pareja, "Unadependencia de la Alhambra: La Alcaieeria", ***Cuedernos de Los Alhambra***, 8,1972, pp. 65-76; and Seco, ***of Cit***., pp. 70-76.

این تحقیقات از مقاله ساباتل با عنوان «دوران سعادت اندلس» Indalecio ventura ونقشه مربوطه که درست پیش از آتش سوزی عظیم ۱۸۴۳ تهیه شده بود بهره برده است ،عنوان مقاله از این قرار است:

"La Alcaiceria", ***Boletin der Centro Artistico de Grana da,*** S,1890, pp. 131-52.

پدر ساباتل (sabatel) پیش از آتش سوزی در قیصریه مغازه دار بود.

31. L. Torres Balbás, "Las alhón digas yel Corraldel Carbón", *Al-Andalus,*, 11,1946, pp.447-80.

۳۲ـ باتوجه به جهت غیر عادی که جسد در آن راستا قرار می گیرد یعنی پاها بجای شرق بطرف غـرب واقع می شود به نظر می رسد که درِ مسجد به همان سمت قرار داشته است .ترجمه کتیبه ای که ظاهرا درهمان زمان نوشته شده بدینقرار است :این نقطه محل دفن سلحشوری بزرگ به نام فرناندودو پولگار امیر سـلار است که این کلیسای مقدس راکه شهر آن زمانی سرزمین مغربیها بوده است به تسخیر خود درآورد وملکه فرمان داد تا وی در همین محل به خاک سپرده شود او در یازدهم اوت سال ۱۵۳۱ میلادی درگذشت. «تخته سنگ روی قبر بر خلاف معمول باریک بود و تاحدی به قبور مسلمانان شباهت داشت .

۳۳ـ سفرنامه ،ص ۴۵.

۳۴ـ مَلَحه از واژه عربی ملح (نمک) جایی است که معادن نمک در آن بوده است .

۳۵ـ بعید است که این بادنما تنها بادنمایی از این دست در غرناطه باشد. به غـیر از نـمونه‌های مشـهور «چشمه شیران» ودو شیر که که پیشتر در بیمارستان وجود داشت بادنمای دیگری بود که بـالای بـرجـی در قصر حبوس در قصبه قدیمی قرار داشت. این بادنماکه از برنز ساخته شده بود مجسمه شـوالیـه ای سـوار براسب بوده که نیزه ای بریک دست وسپری بردست دیگر که روی آن کتیبه ای بود. «بادنما» درعربی دیک الریح گفته می شود وآن اسم قصری بود به نام case del callo یا دارالدیک، این پیکره نیز طـلسمی بـوده است که اشاره به روزگار حکومت بادیس بن حبوس وتاسیس این شهردار، ر.ک:

مارمول به نقل از سیمونت ،همان، ص ۲۵۱ ـ ۲۵۲ ؛الغمری، ص ۲۲۹.

۳۶ـ این گزارش از مسجد تنها خلاصه ای از بررسی جالبی است از :

Torres Balbás, "LA mezquita mayor de Graneda", *Al-Andalus*, 10,1945, pp.409-32.

۳۷ـ سفرنامه، ص ۴۲.

۳۸ـ «مدرسه» یکی از معدود موضوعات کتابشناختی است که از سوی torres Balbas به رشته تحریر در آمـد، اما یـک کتابشناسی جامع در این موضوع به قلم podre dario cabanelas در دست است . نگـاه کنید از همین نویسنده به :

"Inscrifción Poética de La antigua madraza granadina", ***Miscelánez de Estudios Arabes y Hebraicos***, 2612, 1977, pp. 8-26; "La madroza árabe de Granada y su Suerte en época Cristiana", ***Cuadernos de la Alhombra,*** 24,1988, pp. 29-24; and "La antiyua madnaza gnonadina y su ulterior destino en época cristiana", ***Boletín de le Real Academia de Bellas Artes de Granada,*** I, 1990, pp. 27-49.

این آثار بعد از اثر ذیل منتشر شده است :

A.Almagro Cárdenas, "El mihrábde la almednaza gnanodina recientemente de scubieto", ***Boletin de la Real Academia de la Historia,*** 27, 1895, pp.490-98.

۳۹ـاین متن در

E. Lévi-Provengal, Inscription s ara bas d'Espagne" Leden - Paris, 1937, p. 159.

آمده است.

d'Espagne, Leiden-Paris, 1937,p.159.

40. Julián Ribera y Tarragó, "Bibliófilos y Bibliotecas en La España Musulmana", in *Disertacionesy opúe culos,* Madrid, 1928,1, 181-228.

رک.

p. 227: "La Condueta del ilustne Cardinal Ciseros y de nuestros inqui sidores no merece por mi parte ningún reproche, ni tiene ningún motivo para mi indiganaeión".

سیصد جلد در پزشکی به القلعه ارسال شد تاکتابخانه خیمنس آنجا رونق یابد.

۴۱ـ ربض الفخارین؛ ربض الغرجی؛ ربض التوابین ،ربض البیازین ،ربض اخشـریش (اِتُـنْجر، ارّحـن وکریو (ترجمه کاستیلی از ریشه عربی ناشناخته) را به عنوان بخشهایی از اخشیریش وقوریه ـ ادامه قـصبه قدیمی ـ وبنابراین بخشی از قصبه ونه به عنوان یک بخش کاملا مستقل به حساب می آوریم).

۴۲ـ روضة الفقیه سعدبن ملک ،مقبره الغربا،مقابرالعسّال ،جبانات باب الفخارین ،روضه نمیل ، القـبرة من القصبة القدیمه ،قبرة الروضه من البیازین.

43. L. Torres Balbás, "'Musallás y 'Šariá' en las ciudades his panomuslmanas", *AL-Andalus,* 13,1948, pp. 167-80.

۴۴ـ سفرنامه، ص ۴۲ـ۴۵.

45. "El Alminar de La iglesia de San José", *Al Andalus*,6, 1941, pp. 435-38.

۴۶ـ سفرنامه، ص ۴۲.

۴۷ـ سیمونت،همان ص ۲۷.

۴۸ـ بازگوشده در

Torres Balbás, "El Máristán de Granada", *Al-Andalus*,9,1944, pp. 481-98.

۴۹ـ متن در لوی پرونسال، همان، ص ۱۷۶ـ۱۷۷.

۵۰ـ سفرنامه، ص ۳۸ـ۴۲. در این جا اختلافی به چشم می خورد. در صفحه ۳۸ مـونزر مـی گـوید کـه گورستان از نظر مساحت دو برابر همه نورنبرگ است اما در صفحه ۴۲ مـی گـوید کـه «ایـن» گـورستان دو برابرگورستان نورنبرگ است. ما به دومین نظر استناد کرده‌ایم زیراگورستان نورنبرگ که دورر در آن مدفون است بسیار وسیع است بگونه ای که در شأن واعتیار شهر نورنبرگ امروزی می باشد.

۵۱ـ همان، ص ۵۱.

۵۲ـ سفرنامه، ص ۴۲.

۵۳ـ همان، ص ۳۸.

۵۴ـ همان، ص ۴۲، درباره گورستانها ر.ک:

Cartos Vílchez Vílchez" *Cementerios hispanomu-Sutmanes granadinos,* Granade, 1986.

۵۵ـ سال ۱۴۹۹ نقطه عطفی بود در سرنوشت عربهای اسپانیایی چراکه با ورود کشیش خاص ملکه، کاردینال همانات دو سیسنروس ،مسلمانان با ملاطفت مورد تفتیش عقاید قرار گرفتند! در ۱۲ فوریه ۱۵۰۱ برمبنای حکم منتشره ،همه کسانی که از پذیرش مسیحیت امتناع ورزیدند از قلمرو پیشین سلطان نشین که در تمام قرن یازدهم حکومتشان ادامه یافت اخراج شدند. به دنبال اهانتهای زبانی به مذهبشان نیز اهانت می شد . در ۱۵۲۵ شارل پنجم استفاده از اسامی عربی وحتی مصرف جواهرآلاتی راکه خط عربی روی آن نوشته شده بود (به منظور ممانعت از پوشش مصاحیف) ممنوع کرد. سال بعد ،دولت کلیه حمامها را بست. از ۱۵۶۷ تکلم ونوشتن زبان عربی تنبیه وجریمه به همراه داشت. به عربها سه سال مهلت داده شد تا زبان اسپانیایی را فراگیرند اما در ۱۵۶۹ پیش از اتمام سه سال مهلت امریه‌ای به تصویب رسید که براساس آن عربها از پادشاهی سابق غرناطه تبعید و اخراج می شدند . تا ۱۵۷۱ اخراج آنان همچنان ادامه یافت ،اما در کل این اقدام موثر واقع نشد ، حتی بعد از اخراج بیشتر آنان در ۱۵۸۷، تقریبا ۱۰۰۰۰ عرب بازهم در غرناطه زندگی می کردند.

۵۶ـ سفرنامه، ص ۳۸.

۵۷ـ همان، ص ۱۵۸.

۵۸ـ الاحاطه به اهتمام عبدالله عنان، قاهره، ۱۹۷۵/۱۳۹۵، ج ۳ ص ۴۶۴.

59. *Historia de la dominecion de los árabes en España,* Madrid, 1820-21, Part 4,ch.22.

60. *Guerra de Granada*, ed. Bernardo Blanco-Gon Zález, Madrid, 1979,p. 99.

رقم تقریبی مندوزا پایه ای برای تخمین جمعیت غرناطه محسوب می‌شود. تخمین محطاطانهٔ ده نفر در یک خانه در مجموع یک جمعیت ۷۰۰۰۰۰ نفری حاصل می شود که براساس اظهارات ناواجیرو می بایست این رقم در مناطق برون شهری که از نظر مساحت برابر با منطقه درون شهری است به دو برابر برسد. نمی دانیم که آیا مندوزا در تخمین خود الحمراء را مد نظر داشت یا خیر.اگر وی الحمراء را در نظر نگرفته پس برای ۴۰۰۰۰ نفردیگر می‌بایست محل زندگی در نظر گرفته می شد،رقمی که مارینئو سکلو با در نظر گرفتن جمعیت الحمراء ارائه کرده بود . مونزر (سفرنامه ۴۶) می گوید که احتمالا غرناطه بزرگترین شهر اروپا یا افریقا بوده است . برای تامین نیازهای این جمعیت عظیم ،زمینهای بیابانی ودور افتاده هم باید از وسعت زیادی برخوردار باشد وهم از حاصلخیزی بسیار؛ از آن زمان بود که مد نظر قرار دادن بافت روستایی در اقتصاد شهری از اهمیت خاصی برخوردار شد، چراکه اقتصاد شهری به لحاظ غذایی وابسته به زمین های بیابانی بود. با چنین جمعیتی در چنین وسعت ،میزان مبادله کالا می بایست بسیار گسترده باشد.

۶۱ـ سیمونت، همان ص ۲۴۵ـ۲۴۶.

62. Ruíz Gonza'le Z Clavijo, *Embajada a Tamorlán,* ed, Francisco Lo'pez Estrada, Madrid, 1943, p.206.

63. Cf. L.Torres Balbás, "Los Contorn 65 de Las Ciudades hispanomuslmanas", *Al-Andalus,* 15,1930, pp. 437-86.

۶۴ـ سفرنامه، ص ۴۶.

۶۵ـ سیمونت، همان، ص ۲۵۴.

۶۶ـ سفرنامه، ص ۴۵.

۶۷ـ سیمونت، همان، ص ۲۶.

68. ***The Moors in Spain***, London, 1898, p. 280.

۶۹ ـ همان، ص ۲۷۵.

کتابشناسی

ابن خطیب، ***الاحاطه*** ،به اهتمام عبدالله عنان، قاهره ،۱۳۹۵ / ۱۹۷۵، ج ۳.

ـ ،*اللّمحة البدریه فی الدولة النصریه* ،قاهره، ۱۹۷۲/۱۳۴۷.

العُمَری ،ابن فضل الله ،***مسالک الابصار فی ممالک الامصار***، ترجمه موریس گودفروا ـ دومبین پاریس ۱۹۲۷.

بازگشت به فهرست

« زیور جهان»: قرطبهٔ سده‌های میانه، پایگاه فرهنگی

رابرت هیلن برائد

ترجمهٔ عبدالله عظیمایی

«قرطبه، پایتختی که از زمان فتح جزیرهٔ اندلس ،رفیعترین قله‌ها دور ترین دوردستها، سرزمین معیارها، مادر شهرها ،منزلگاه پاکان وپارسایان ،جایگاه عقل وخرد، از آغاز تا پایان، قلب کشور، سرچشمه علم ،مهد اسلام ،مسند امام، موطن نیک اندیشی، بوستان میوه های معنوی وزمینی وپرچمدار دوران وشهسواران نثر ونظم بوده است . در این شهر بود که تصنیفهای نفیس و تألیفهای بی بدیل به وجود آمد، ودلیل ما براین امرو برتمایز وبرتری مردم این شهر در مقایسه با مردم دیگر نقاط این است که این زمان و این حوزه فرهنگی را جز عناصری از پژوهشگران ومحققانی نساخته است که خود را وقف انواع دانشها وتهذیبها کرده‌اند. بیشتر ساکنان این کشور را بزرگانی از عربهای شرق که این سرزمین را فتح نمودند، فرماندهان لشکرهای شامی وعراقی که در این کشور سکنی گزیدند تشکیل می‌دهند. به طوری که فرزندان ونسلهای آنان به عنوان نجیب زادگانی از نژاد اصیل در هر نقطه‌ای از این سرزمین زندگی می‌کنند. کمتر شهری یافت می‌شود که برخوردار از نویسنده‌ای چیره دست یا شاعری برجسته نباشد که اگر زبان به ستایش کمترین چیز می گشود، به والاترین تبدیل می‌شد».

این نوشته نقلی از نویسنده ناشناختهٔ «الذخیرة السنیه» است که در نیمه دوم سده های

میانه می زیست ونگاهی این چنین خوشبینانه از افریقای شمالی براندلس انداخته بود. هدف این فصل از کتاب ردیابی این امر است که چگونه چنین نگاه ستایشگرانه ای به قلم در آمده است ودریافت این نکته که در نگاه امروزین این قضاوت تا چه حد توجیه پذیر است. البته، این مسأله به سالها پیش از حاکمیت اسلام برمی گردد که تا مدّتها بعد از آن هـمچنان ادامـه می‌یابد، اما در حقیقت همه این دوره‌ها چیزی جز پیش در آمد وپس در آمد عصر شکوفایی قرطبه در زمان حکومت بنی امیه نبوده است.

این شهر که ریشه ایبری آن در لاتین کوردوبا است (کورذبه ویزیگوت و قرطبه عربی) به دست فینیقی‌ها ساخته شد؛ آنگاه بیتس (baetis) کارتاژی شد که برخی آن را همان «ترشیش» کتاب مقدس می دانند. این شهر که در اسپانیای جنوبی (اندلسیا، در عربی الاندلس) در ساحل شمالی وادی الکبیر (رودخانه بزرگ) قرار دارد تا به امروز مرکز ایالت قرطبه است. در سال ۱۵۲ پیش از میلاد سردار رومی، مارسلوس، این شهر را تصرف کرد وبلافاصله رومیان در آن سکنا گزیدند. این شهر برای سکونت نجیب زادگان رومی تبدیل بـه پـایتخت ایـالتی در آنسوی اسپانیا شد. در زمان اگوستوس که قرطبه یکی از چند مرکز قضایی ایالت بایتیکا (باطقه) بود وخیابان آگوستا (via Augusta) که محور شمال ـ جنوب مـیدان «مـدینه» را مشـخص می‌کرد و پل بزرگ ۱۶ طاقه که دهانهٔ ۲۲۳ متری آن هنوز پابرجاست، ساخته شد. هـر چـند مغربیها در این بناها تغییراتی دادند بویژه تغییراتی که حاکم اموی شـهر «السـمح» در سـال ۷۲۱/۱۰۲ ایجاد کرد. دوتن از سنکاها، آدریان وتراژان، همچنین اسقف هـوژیوس (حـدود ۲۵۵ـ۳۸۵) از رهبران مخالف با بدعت آریان ورئیس نخستین شورای نـیقبه هـمه از اهـالی قرطبه بودند. از این رو در عصر امپراتوری، قرطبه از مراکز نسبتا مهم تجاری وفرهنگی به شمار می‌رفت. در سدهٔ بعد این شهر پایگاه قیام علیه آجیلا حاکم گوتی بود که از ۵۴۹ تا ۵۵۴ حکومت می‌کرد که سرآغازی بود بردوران کوتاه سلطه رومیها وجنگهای مذهبی بین آریانها وکاتولیکها در حـدود ۵۷۰. از آن پس در سـال ۵۷۱، قـرطبه بـه دست لئـوویگیلد پـادشاه ویزیگوتها افتاد در همین حکومت بود که شهر به یک مرکز مهم اداری وحکومتی تبدیل شد.

تاریخ پیش از حاکمیت اسلام در این شهر تنها به ما می گوید که قرطبه اهمیت سیاسی خود را مرهون موقعیت سوق الجیشی وبا اهمیت خود بود وتاریخ این شهر نیز گواه بر این

مطلب است. دشت وسیع وپهناور آن در طرف شمال وجنوب به وسیله سلسله کوههایی، به ترتیب جبل الشارات (sierra morena) و جبل الثلج (sierra nevada)احاطه شده است؛ شکل مارپیچی رود وادی الکبیر که در عهد باستان تا خود شهر قابل کشتیرانی بود راههای منتهی به قرطبه را بیش از پیش قابل دفاع کرده است. از سرزمین حاصلخیز پشت ساحلی آن محصولات فراوانی چون گندم، زیتون و شراب به دست می‌آید که در مجاورت آن سرب ودیگر مواد معدنی نیز یافت می شود.

تصرف شهر در ۷۱۱/۹۲ به دست مغیث رومی، بردهٔ آزاد شده، در رأس سپاه مسلمانان متشکل از عربها وبربرها برگ تازه‌ای از تاریخ این شهر را گشود. رفتار مسالمت آمیز با مسیحیان در موقعیت جدید خبر از وضعیت خوب آینده داشت. این آینده هنگامی تضمین شد که در خلال سالهای ۷۱۷/۹۸ و ۷۱۹/۱۰۱ حرّبن عبدالرحمان ثقفی، پنجمین حاکم اموی اندلس از مجموع بیست وسه تن (میانگین حکومت هر یک از این حاکمان کمتر از دوسال بوده است) مرکز حکومت را از اشبیلیه به قرطبه انتقال داد، شهری که یکی از چهار مرکز عمده عربهای نخستین بود که به شبه جزیره ایبری مهاجرت کرده بودند. اندلس، دست کم تا سده چهارم/دهم صحنه رقابت بین اعراب قبایل حجاز وشام بود واین اختلافات خیلی زود اثرات شوم خود را نشان داد. قتل عام گسترده وهمه جانبه امویان شامی به دست عباسیان بغداد نتوانست موجب اضمحلال کامل این خاندان شود وتنها امیر باقی مانده از امویان، عبدالرحمان بن معاویه، توانست پس از پشت سرگذاردن ماجراها وحوادث فراوان سرانجام به اندلس وارد شود. این مدت پنج سال به درازا کشید وی در اظهاری قاطعانه نسبت به وضعیت وسرنوشت خود،این چنین گفته است که: «من خود را سرگرم چیزهایی مثل اینکه آیا این مربوط به فهم است یا احساس، نمی کنم تا آن زمان که اندلس را به تصرف خود در آورم». وی با بهره گیری از کشمکشهای پایان ناپذیر قبیله‌ای که پیش‌تر ذکر آن رفت، یوسف فهری آخرین حاکم اندلس را با طولانی ترین حکومت در ۷۵۶/۱۳۸ سرنگون کرد، وقرطبه را که «ناف اندلس» شهرت داشت، به پایتختی حکومت نوپای خود برگزید.

وی برخرابه های قصر ویزیگوتها القصر را بنا کرد، شاید به این امید که از این طریق ادامه حکومت غیر مذهبی را ضمانت بخشد. مهمتر اینکه وی در یک اقدام قاطعانه که تعمدا

تقلیدی بود از اقدامات اجداد اموی‌اش در شام ، نیمی از کلیسای سن ونسان راتبدیل به مسجد کرد ونیمی دیگر را برای استفاده مسیحیان باقی گذاشت ، نشانه‌ای تردید ناپذیر از تساهل مذهبی. و همانند بنای مسجد اعظم دمشق، مسلمانان سرانجام کلیسا را از مسیحیان خریداری (در ۷۸۴/۱۶۸) وکاملا ویران کردند (۷۸۵/۱۶۹) وبه جای آن مسجد اعظم خود را ساختند (۷۸۶/۱۷۰) ، اما خوب است گفته شود که صحّت این گزارش نسبت به تاریخ نخست مسجد دمشق تا حدودی مبتنی بر مدرکی نامطمئن است (ترجمه تحریف شده‌ای در سده ۱۳/۷ از متنی منسوب به رازی در سده ۹/۳). اما دلیلی بر تردید این مساله وجود ندارد که این مسجد در حقیقت در جای کلیسایی ساخته شده است . عبدالرحمان در سال ۷۸۶/۱۷۰ همان استحکامات دفاعی متعلق به رومی ها را توسعه داد که سرانجام ۱۳۲ برج و ۱۳ دروازه را شامل می‌شد. پل رومی را وسعت داد، قنات شهر را به شکل پیشرفته‌ای در آورده، آن را تقویت کرد وبالاخره دارالاماره خود را در همان بناهای اداری و حکومتی ویزیگوتها برپاساخت . به این ترتیب سنت ایجاد ساختمانهای بنیادی که از آن پس معمول شد در تمام طول حکومت پابرجا باقی ماند وقابل ذکر اینکه قرطبه به شکلی کاملا نامتناسب از این توجه ملوکانه بهره مند می شد : باغها ، پلها ، حمامها،چشمه های آب ،قصرها و مساجد در سالهای پس از آن به گونه ای چشمگیر رو به فزونی نهاد. اودردومیلی بیرون شهر قصری ییلاقی برای خود ساخت وآن را «منیةالرصافه» نامید تایادآور رصافه شهر دوست داشتنی نیایش در شام باشد.باغهای رصافه پر از درختان بیگانه ای چون هلو وانار و (به نقل از افسانه ها) نخستین درخت نخلی شد که بذر و نهال آنها را از شام و افریقیه آورده بودند.

وی قصیده‌ای راکه از دلتنگی او برای وطنش حکایت می کرد در وصف این باغ سرود :

> در میانهٔ رصافه در سرزمین غرب درخت نخلی به چشم می آید که بسیار دور از سرزمین نخلستانهاست . بدین سان باخود گفتم که این درخت سرنوشت مرادارد ، چراکه من نیز در سرزمینی دوردست ودر تبعیدزندگی را سر می کنم و فرسنگها بین من وفرزندان و خانواده‌ام جدایی افکنده است. تو در سرزمینی بیگانه رشد ونموکردی وهردومان در تبعید وبسیار دور از وطنمان بسر می‌بریم *.

* تبدت لنا وسط الرصافه نخله تناءت بارض الغرب عن بلدالنخل فقلت شبیهی فی التغرب و النوی و طول التنائی عن بنینی و عن اهلی نشات بارض انت فیها غریبة فمثلک فی‌الاقصاء و المنتأی مثلی سقتک غوادی المزن من صوبها

در همان حال که عبدالرحمان برنامه ویزیگوتهارا مبنی بر تقسیم اندلس به ایالتهای مختلف دنبال می کرد قرطبه را پایتخت اداری، سیاسی، نظامی، مذهبی وفرهنگی کرده بود. کرسی قاضی القضات مسلمانان اسپانیا نیز در همین شهر واقع بود. قضات قرطبه چون ابن بشیر بحق از شهرت خاصی برخوردار بودند که البته به دلیل ذکاوت وروح انسانی آنها بود ونه آنچنانکه کتاب «تاریخ قضات قرطبه» متعلق به سده چهارم / دهم از خُشَنی نقل کرده است فقط به دلیل پاکدامنی وتقوای آنها. نیز در همان زمان درآنجا نوعی قاضی مخصوصی وجود داشت (صاحب المظالم) که به شکایات علیه ادارات دولتی رسیدگی می کرد.به این ترتیب در مدت ۲۳ سال حکومت، عبدالرحمان اول برتری و اهمیت قرطبه را در اندلس تحکیم بخشید. اماطولی نکشید که اختلافات داخلی در حکومت مسلمانان به شکل حادی درآمد، حومه جنوبی ربض، شهر شقنده (secunda) باستان از قبل محل اسکان مسیحیانی بود که به دین اسلام درآمده بودند، وبه اصطلاح مولدان نامیده می شدند. از نظر اجتماعی واقتصادی با آنان چون زیردستان رفتار می‌شد، براساس این پندار که آیا اجداد آنها با اراده خویش به دین اسلام گرویدند ویا بازور و اجبار. مردی خوشگذران چون حَکَم اول (۱۸۰ـ۷۹۶/۲۰۶ـ۸۲۲) وغلامان خاصه وی ـ که حتی با زبان عربی بیگانه بودند ـ هدف اصلی چندین قیام خشونت بار در سالهای بین ۱۸۹ـ۸۰۵/۱۹۸ـ۸۱۴ قرار گرفتند. رهبری این قیامها را فقهای بربری برعهده داشتند، هرچند مالیاتهای کمرشکنی که از طرف حاکم توسط ربیع قومس (comes) مسیحی، سردار منفور غلامان خاصه وضع شده بود،نخستین شعله شورش بزرگ ربض رابرافروخت. در نتیجه این قیام تمامی ربض در ۸۱۸/۲۰۲ ویران شد ـ پس از آن این ویرانه ها تبدیل به گورستان شد ـ وساکنان آن به مراکش ،مصرو سرانجام به اقریطش (کرت crete) مهاجرت کردند و تقریبا یک قرن ونیم کنترل این سرزمین را در تصرف خود داشتند .قوانین و مقررات فراوانی به نظام حکومتی افزوده شد که انجام آن به حَکَم اول نسبت داده می‌شود که خود می‌تواند روشنگر علت برخی از دشمنی‌های مردمی علیه او باشد. همانگونه که المقری می‌نویسد:

او نخستین پادشاه از این خاندان بود که تاج و تختش را عظمت و شکوه خاصی در

الذی یسح و یستمری السمالکین بالویل. تاریخ دولت اسلامی ج. ۱، ص ۲۱۸.

برگرفته بود. او بر تعداد مملوکها افزود بگونه‌ای که ۵۰۰۰۰ سواره‌نظام و ۱۰۰۰ تن پیاده نظام داشت ... وی بر تعداد بردگان، خواجگان حرمسرا و خادمان نیز افزود؛ غلامان خاصه‌ای داشت که دائماً در مدخل قصر او مستقر بودند و شخص وی را نگهبانانی از مملوکها حفاظت می‌کردند ... این مملوکها به این دلیل که همه آنها مسیحی یا اجنبی بودند الخُرْس نامیده می‌شدند. آنان را در دو پادگان بزرگ جای داده بود همراه با دو اصطبل برای اسبهایشان.

ارتباط با مسیحیان نیز گاه به سردی می‌گرایید. آن گونه که آلوارو، کشیش قرطبی تقریباً در سال ۸۵۰/۲۳۵ یادآوری کرده، هم کیشان وی نوشته‌های اسلامی را بر نوشته‌های مسیحی ترجیح می‌دادند؛ «کتابخانه‌های بزرگ مملو از کتابهای اسلامی ساخته‌اند با هزینه‌های بسیار عظیم ... یک نفر بسختی قادر است یک نامهٔ مورد قبول به زبان لاتین به دوستی بنویسد و اما هستند بسیار کسانی که به زبان عربی سخن می‌گویند و می‌نویسند و شعر می‌سرایند بگونه‌ای که حتی از نظر هنری پرارج‌تر از آثار عربهاست»؛ واکنش در مقابل آن نیز امری اجتناب ناپذیر بود، هر چند شکل آن قابل پیش‌بینی نبود، مسیحیان بخوبی از محدودیتهای سختی که برای جلوگیری از هرگونه تعرض احتمالی از سوی آنها علیه اسلام اعمال می‌شد آگاهی داشتند، و همین موضوع فی نفسه برایشان نومید کننده بود. تضادهای روانی و اجتماعی موقعیت بسیار ناپایداری را به وجود آورده بود. گروه کوچکی از مسیحیان ـ اعم از روحانیان یا اعضای غیر روحانی کلیسا، مرد یا زن ـ به تحریک یک کشیش تارک دنیا به نام اولوخیو محکومیت مرگ را به جان خریده، در ملأعام علیه‌اسلام زبان به انتقاد صریح و تند می‌گشودند. هرچند مقامات حکومت اسلامی ظاهرا" نمی‌خواستند که دست به اقدامات خشونت باری زنند، و آنها را به مصالحه منطقی فرا می‌خواندند، اما این خواستاران مرگ راه انتخابی برای آنها باقی نگذاشته ،بلکه می‌خواستند که قانون موجود مسیرش را طی کند. عبدالرحمان دوم پس از چندی کشیشان اسپانیایی را که ناخواسته تن به این کار داده بودند به تشکیل شورایی تشویق واین شورا در ۸۵۲/۲۳۷ اینگونه اقدامات ارتجاعی رامحکوم کرد وآنها را از ادعایشان مبنی برانجام معجزه ویا اینکه واقعا بخواهند شهید شوند بازداشت. چرا که مرگ آنها مرگی خود خواسته است واجساد آنها به شکل طبیعی بتدریج رو به زوال وفساد خواهد گذاشت. این جنبش با اعدام اولوخیو در ۸۵۹/۲۴۵ به پایان رسید که نام او همراه با

تقریباً پنجاه شهید!! دیگر ثبت شده است.

این حس تنفر شدید مذهبی بروز یک سلسله نارضایتی‌های دیگر مربوط به نحوه دریافت مالیاتهای تبعیض‌آمیز، از دست دادن امتیازات مذهبی، به مسخره گرفتن روحانیت مسیحی، نوعی از احساسی که معمولا در هر اقلیت مذهبی که تحت حاکمیت مذهبی دیگر زندگی می کند وترس از دست دادن فرهنگ وزبان (نه تنها زبان محلی لاتین که زبان و ادبیات روم نیز) در کنار مذهب را تسریع کرد. با وجود این، نفوذ این مستعربها رو به رشد گذاشت. بسیاری از آنان براساس منافع شخصی به فرهنگ جدید روی آوردند چرا که آگاهی از دانش عربی فرصتهایی برایشان فراهم می کرد که دستیابی به آن برای کسانی که تنها زبان لاتین را می دانستند ممکن نبود. با این حال تکلم به لهجه اسپانیایی زبان لاتین از نسلی به نسل دیگر ـ معمولا از طرف مادر منتقل می شد ـ زیرا ازدواج مردان مسلمان با زنان مسیحی امری رایج بود. به این ترتیب دوزبانگی مسأله‌ای رایج شد به دنبال این مرحله خونین ودشوار بسیاری از راهیان، قرطبه ومناطق اطراف را ترک گفته، در جستجوی پناهگاهی در شمال بخش مسیحی‌نشین برآمدند. بعضی از آنها آثاری از نفوذ معماری و خطاطی اسلامی را باخود انتقال دادند که در کلیساهای شمال ودر دستنوشته های قدیمی متبرک (Beatus Codices) دیده می شود. تلاش برای ساخت کلیسایی که بجای همزیستی مسالمت‌آمیز، کاملا رودرروی حکومت اسلامی قرار گیرد به نتیجه ای نرسید.

سده سوم /نهم کلاً شاهد افول تدریجی قدرت امویان بود و بیشتر بخشهایی که عبدالرحمان اول فتح کرده بود از دست رفت. مولدان، مستعربان وبربرها عامل عمده شورشهایی بودند که در سال ۹۱۲/۳۰۰، شعاع حکومتی بنی امیه را تنها به مناطق حومه قرطبه محدود کرد با این حال سده سوم/نهم عصر طلایی قرطبه را نیز پی ریزی کرد. در همین عصر بود که یک ضرابخانه ویک کارخانه پارچه بافی برای ساخت پارچه های ظریف به وجود آمد، القصر بازسازی شد ودر آمدهای دولتی تقریبا تا یک میلیون دینار افزایش یافت. سفرایی نیز با قسطنطنیه ردّ وبدل شدند که خود نشان مطمئنی از رشد واعتبار دولت داشت. تحولات سیاسی نیز در حال وقوع بود. چنان که شخصیت ابوالفتح نصر رئیس خواجگان شاهدی براین مدعاست. اولوخیو اینگونه از او یاد می کند: "فرمانروای حرمسرا، فردی که

در این زمان همه اسپانیا را در کنترل خود داشت". این خود نشان روشنی بود بود براین که نظام حرمسرایی شرق جهان اسلام بطور کامل در اوایل سده سوم /نهم در این کشور شکل گرفته بود. قدرت خواجه سرایان در سده چهارم هجری قمری نیز همچنان بشدت رو به فزونی داشت. الطاف بی حد و حصر ملوکانه شامل حال هنرمندان ،فیلسوفان ودانشمندان نیز می‌شد. یکی از این افراد عباس بن فرناس بود که مترونوم میزانه شماری اختراع و ساخت شیشه (بلور) راکشف کرد، ونیز کره فلکی ساخت که هر زمان می خواست می‌توانست آن را ابری یا صاف کند . وی همچنین با پرهایی که به چهارچوبهای سبکی بسته بود ماشین پرنده‌ای ساخت ،هرچند زمانی که از آن استفاده کرد به هنگام فرود به شکل دردناکی سقوط کرد.

در زمینه های مذهبی و اجتماعی نیز ثبات خاصی بوجود آمد. یکی از شاگردان مالک بن‌انس به نام یحیی بن یحیی فقه مالکی را در این منطقه رایج ساخت که از آن پس همه اندلس را فراگرفت؛ وی نفوذ زیادی بر عبدالرحمان دوم داشت که این خود می‌تواند توجیهی باشد بر اشعار هجویه ای که البکری شاعر و سیاستمدار او درباره او سرود:

چرااینگونه است که فقط فقهای ثروتمند را می بینم ؟
دوست دارم بدانم که ثروتهایشان از کجا می آید.

دیگر شخصیت مهم و مورد توجه دربار حکومتی ، ولی در شرایطی پایین تر از یحیی‌بن‌یحیی، شاعر و سراینده مشهور بغدادی به نام زریاب بود.او در شیوه لباس پوشیدن وآرایش داور مردم قرطبه بود. او می‌بایست مشخّص می‌کرد که مردم چه و چگونه بپوشند، بخورندوبگویند.مثلاً وی آداب لباس پوشیدن در فصول مختلف سال را به مردم معرفی می‌کرد وبرای لباسهای رنگ روشن رسم خاصی را متداول کرد. وی به چهار سیم عود که در همه جا رایج بود وهر یک از آن چهارتا به مقتضای طبایع چهارگانه ارسطویی رنگهای مختلفی داشت ، سیم پنجمی افزود که حکایت از روح داشت. مجموعه آوازهای وی به بیش از ۱۰۰۰۰ نغمه مختلف بالغ می شد که بی تردید همهٔ این سروده‌ها در شرقی شدن موسیقی اندلسی نه تنها در زمان خود او که پس از او نیز نقش عمده‌ای داشت . وی خمیردندان ، دفع بوی زیر بغل و آرایش موی سر را به شکلی که گردن ،گوشها و ابروها بیرون از موها قرار گیرد

در جامعه متداول کرد. وی در سبک آشپزی محلی انقلابی پدید آورد، نه اینکه تنها به معرفی میوه‌ها و سبزیجات ناشناخته‌ای چون مارچوبه مبادرت کرده باشد بلکه بیشتر تاکید داشت که هر وعده غذا باید در چند بخش جداگانه صرف شود، از جمله سوپ و دسر واینکه ظروف بلورین برای نوشیدنیهای مختلف بمراتب متناسب‌تراز ظروف سنگین زرین وسیمین است. اما مهمتر از همه این نوآوریها، مفاهیم آنها بود. قرطبه در دورترین نقطه جهان اسلام قرار داشت ودست کم برخی از ساکنان آن بخوبی از خطر بالقوه ناشی از برکناربودن از مراکز علمی و فرهنگی آگاهی داشتند. تنها در حوزه‌های فرهنگی بود که امکان مباحثات علمی باعلمای حکومت عباسیان در شرق وجود داشت. به همین دلیل مسافرت انبوه مسلمانان اسپانیایی برای کسب دانش بیشتر به عربستان، شام وعراق همچنان ادامه داشت. نیز به همین علت بود که منتقدان شرق جهان اسلام، شاعران اندلس چون ابن هانی واین زیدون را بحتری ها ومتنّبی های غرب می خواندند.

حکومت طولانی (۳۰۰ـ ۹۱۲/۳۵۰ـ۹۶۱) عبدالرحمان سوم شاهد اوج ترقی و شکوفایی قرطبه بود. در زمان این پادشاه فعّال و بسیار موفق که در ۹۲۹/۳۱۶ به شکل نمادین عنوان خلیفه به خود داد، گسترش ارضی ودستاوردهای فرهنگی اسلام در اسپانیا به بالاترین حد خود رسید، سرزمین هایی راکه نیای همنام او فتح کرده بود او تقریبا تمامی آنها را دوباره بازپس گرفت. شاید بتوان گفت که ناوگان جنگی او بزرگترین ناوگان زمان خود بود. در اواخر بهار هر سال، همراه با رژهٔ باشکوه نظامی، لشکریانی از شهر به سمت شمال رهسپار می‌شدند که ظاهرا تحت عنوان جهاد وحفظ امنیت مرزهابود اما در ضمن به جمع‌آوری غنائم می‌پرداختند ودر مناطق آشوب خیز شمال قدرت نمایی می‌کردند. با این حال، ناگزیر باید اعتراف کرد که حتی در زمان عبدالرحمان سوم مسلمانان زمام امور تمامی شبه جزیره ایبری را بدست نگرفتند ـ حقیقتی که شاید (بعلت اولویت دادن به مرزهای جنوب کوههای پیرنه ویا توجه به شمال افریقا وجهان مدیترانه ای) قابل توجیه باشد، اما ادعاهای گاه افراطی ساخته وپرداخته قدرت سیاسی خلافت قرطبه باید مورد بررسی قرار گیرد.

برعکس این نکته حائز اهمیت است که نقل شده خلیفه در سال ۹۵۱/۳۴۰ مالک بیست میلیون سکه طلا بود، که اورا (در کنار نصرالدوله حمدانی در عراق و شام) تبدیل به

ثروتمندترین پادشاه مسلمان عصر خویش ساخته بود.او بنابر عادت خود که یک سوم از درآمدهای سالانه حکومتی را برای خود بر می‌داشت (که بـه تـنهایی ۶۲۵۰۰۰۰ سکـه طـلا می‌شد) توانست این ثروت عظیم را برای خود فراهم کند، یک سوم دیگر از این درآمدها را برای هزینه های عمومی در نظر گرفته بود ویک سوم بـاقیمانده بـه طـرحـهای سـاختمانی اختصاص داشت . این توضیحات به روشن شدن این حقیقت کمک می کند که چرا از نظر مورخان عرب قرطبه «عروس اندلس » به شمار می‌رفت وچرا روزویتا (Hroswitha)، راهبه ساکسونی همصر خلیفه آن را «زینت جهان » خواند. هفت قرن بعد المقری، مورّخ مـغربی درباره این دوره نوشت :«...در چهار چیز قرطبه بر دیگـر پـایتختهای دنـیا بـرتری دارد،کـه مسجد وپل دوتای نخست آن است، سومین آن مدینه الزهرا است ،اما برتر از همه دانش است واین چهارمین می‌باشد.» با این حال معمار همه این دستاوردها یعنی عبدالرحمان سوم در اواخر حیات خویش اظهار داشت که تنها چهارده روز از عمر خود را فـارغ از غـم وانـدوه گذرانده است .

شهر براساس معیارهای سده‌های میانه بسیار تمیز بود.ابن سعید، مورّخ سده ۱۳/۷ کـه قرطبه را بسیار خوب می‌شناخت ،می نویسد:«مسلمانان اسپانیا از نظر پاکیزگی تن و جـامه ورختخواب ونیز اندرون خانه‌هایشان از تمیزترین مردم روی زمین هستند .خیابانها بخوبی سنگفرش وکاملا روشن بودند . چراغها به در وزوایای منازل نصب شده بودند. همانگونه که "مقدّسی" نوشته است بام خانه ها کاشی فرش بود .آب جاری در قرطبه فراوان بود و بـرای تأمین آن عبدالرحمان اول قناتی ساخته بود.قرطبه شهری بسیار وسیع بود که نکته‌ای قـابل توجه است، چرا که پیش از فتح مسلمانان شهر اصلی شبه جزیره ایبری طلیطله بود. بـنا بـه نوشته البکری والحمیری، کلان شهر قرطبه :

> از پنج شهر مجاورهم تشکیل شده است وهر یک از این شـهرها دارای بـاروهایی است که آنها را از شهرهای مجاور جدا می کند. هر یک از این شهرها بطور جداگـانه، دارای چندین بازار، انبار،مسافرخانه ،حمامهای عمومی وهمه نوع کارگاههای صنعتی است . طول شهر از غرب به شرق سه فرسنگ وپهنای آن ...یک فرسنگ است .

اما بنا به نوشتهٔ ابن سعید ۲۱ ربض نامحصور در بیرون این شهر مـحصور قـرار داشت. فقدان اطلاعات دقیق تاریخی در بعضی از این موارد ممکن است مغایرت آنها را بایکدیگر

بخوبی آشکار نکند. سه بخش قرطبه در آغـاز بـازسازی شـامل مـنطقه‌ای بـود در جـنوب رودخانه وبخشهای بالای شهر و پایین شهر (اجارقیه) برکرانه رود که دیواری از عهد رومیان این دو بخش را در بر می‌گرفت در عین حال دیواری دیگر آن دو را از هم جدامی‌کرد. اما سدهٔ چهارم/دهم، بویژه زمان حکومت حَکَم دوم و هشام دوم شاهد رشد چشمگیر قرطبه بود.در آن زمان شهر دارای هفت دروازه بود،در آن سوی دروازه‌ها ۲۱ محله که ابن سعید بـه آنـها اشاره می‌کند گسترده بودند .این ناحیه‌برون شهری در کل مشهور به "حومه" (ربض) بوده که به نُه محله در غرب، هفت محله در شرق، سه محله در شمال و دو محله در آن سوی رودخانه در جنوب تقسیم می‌شد بخش جنوب غربی شهر را باغهای قصر در برمی گرفت که مستقیماً به دروازه‌ای در دیوار شهر از سمت محله‌های سلطنتی راه داشت. در منتهی‌الیه جنوبی باغها، بندر ساحلی قرارداشت ، بخش شـمالی اطـراف مـحلهٔ کـاخ‌نشینان را مـحله یـهودی‌نشین تشکیل می‌داد . درست در بخش شرقی قصر، مسجد جامع و (به نقل از ابن حوقل) زنـدان قرار داشت که بزرگراه اصلی آن را از این بخش جدا می‌کرد.نزدیکی قصر سلطنتی به مسجد جامع براساس موازین اسلامی صورت گرفته بود.درست در شرق مسجد ، سوقها و قیصریه یا تیمچه قرار داشت . گورستانها تا دورترین نقطه در شمال غربی و جنوب شرقی که بترتیب مدینةالزهراء ومدینةالزاهره در آن قرار داشت امتداد می‌یافت ، خود این شهرهای اشـرافـی کانون فعالیتهای شهری بود،به همان شکلی که پیش‌تر در قیروان رخ داده بود. در حقیقت ، همان گونه که ابن خلدون نگاشته است ، قرطبه نه از یک که از چندین شهر تشکیل شده بود . باشکوه‌ترین خانه هادر حاشیه جاده‌ای ساخته می‌شد که به مـدینةالزهـرا خـتم مـی‌گردید. داستانی به نقل از ابن حزم حکایت از آن دارد که در منازل برخی از اشراف گنبدهایی دیده می شد که در ساختن آنها چشم اندازهای وسیع قرطبه دقـیقاً مـحاسبه شـده بـود. ایـن مـنازل مجموعه ای از برکه‌هایی درخود جای داده بود که دارای دهانه‌های مشبکی بودند و هر یک از آنها به گونه‌ای تعبیه شده بودند که با یکدیگر متفاوت به نظر می‌رسیدند. کـوشک داراکسا درالحمراء تقلیدی بود از این گونه تزئینات که بعدها ساخته شد. اعداد و ارقـام مـربوط بـه ساختمانهای قرطبه در این دوره که مقرّی کراراً آن را نقل کرده است بـاآنچه امـروزه دقـیقاً بررسی شده تفاوت دارد؛ بویژه آنکه برخی از مطالعات جمعیت شناسی جدید نظر می دهد

(هرچند شاید با وسواس بسیار زیاد و غیرضرورر نقل شـده بـاشد) کـه ایـن اعـداد و ارقـام می‌تواند حتی تا دو برابر مبالغه‌آمیز باشد ،با این حال این اعداد وارقام بوضوح تصویری از قرطبه‌ای راارائه می دهند که در جهان اسلام از آن یاد می‌شود ، ۱۶۰۰ مسجد (یا بنا به تفسیری دیگر ۴۱۷) ۹۰۰ حمام ،۲۱۳۰۷۷ منزل مسکونی برای مردم عادی ، ۶۰۳۰۰ خانه مجلل برای رجال مملکتی اعم از افسران وفرماندهان نظامی و۸۰۴۵۵ مغازه .این بناها،بافرض صحّت آن در تمامی این شهر بزرگ با مساحت ۲۴ در ۶ میل پراکنده بودند که تعداد جمعیت آن را یک میلیون نفر برآورد کرده اند . دست کم می توان از توسعه مکرر مسجد جامع به ایـن نـتیجه رسید که جمعیت شهر در تمامی سده سوم /نهم وچهارم/دهم با سرعت فزاینده‌ای افزایش می‌یافت. تا به امروز در کل دنیای اسلام تنها دو مسجد باقی مانده که بزرگتر از مسجد قرطبه است (مساجد سامره و رباط). هر دو مسجد بگونه ای ساخته شده بودند که (همچون مسجد قرطبه) تنها جوابگوی فشار جمعیتی در همان زمان نباشد ،بلکه ظرفیت جمعیت در مسجد در سالهای آینده را نیز مد نظر داشتند . بنابراین ، حدس لومبارد که این امر برجمعیتی حدود ۳۰۰۰۰۰ اشاره دارد نمی توانـد مـطلبی بـه دور از حـقیقت بـاشد. بـه ایـن تـرتیب قـرطبه می‌توانست بسیار بزرگتر از پاریس بوده باشد؛که در آن زمان در اروپای لاتین بزرگترین شهر محسوب می‌شد. سرزمین‌های وسیع و حاصلخیزی که از روشهای پیشرفته آبیاری ـ آسیاب آبی و دولاب (ناعوره)، صنعتی برگرفته شده از شام ـ بهره می‌برد، تغذیه این جمعیت عظیم را تأمین می‌کرد. گاهشمار مشهور ربیع بن زید سیاستمدار که در ۹۶۱/۳۵۰ نوشته شده ،بطور دقیق و مشروح ، رشد محصولات متنوع و پرورش دامهای اهلی را ماه به ماه ترسیم و ارائه می‌کند و چشم‌اندازی بسیار گرانبها از دستاوردهای عظیم اندلس در این زمینه را در دسترس همگان قرار می‌دهد.

مقایسه بین حال و گذشته در سـده ۱۱/۵ الهـام‌بخش تـفکرات بسـیار غـم‌انگـیز بـرای شعرمرثیه‌ای بود ، چنان که در مرثیه ابن‌حزم شاهد آنیم‌ادریسی نیز قرطبه را زیباترین گوهر اندلس می خواند، پیش از آنکه با تاسف و اندوه از سقوط غـمبار آن یـادی کـند. رگـه‌های تندخودنکوهی راکه همه این مصائب‌رادر خود می‌دیدمی‌توان‌در چنین اندیشه‌هایی بخوبی یافت. تنها هنگامی مسلمانان از فرقه‌گرایی بی‌محابا و آشفتگی‌های ویرانگـر خـود آگـاهی

کامل یافتند که خیلی دیر شده بود.به این ترتیب آنها می‌خواستند روزهای اوج شکوفایی شهر را به عنوان سمبلی از بهشت از دست رفته قلمداد کنند و به همین دلیل در بیان عظمت و شکوه آن راه غلو پیمودند. اما حتی هنگامی که از قدر و منزلت قرطبه کاسته شد ،با این حال بر همگان روشن بود که قرطبه در جهان اسلام میان کشورهای غرب مصر هنوز شهری بی همتا بود.

مهمتر از همه آن که قرطبه به عنوان پایتخت خلافت ،پایگاه فکری وفرهنگی اندلس محسوب می‌شد. به طوری که هفتاد کتابخانه آن زبانزد همگان بود. آموزش بر هر چیزی مقدم بود . حَکَم دوم که خود مورخی سرشناس بود اساتید مختلفی را از شرق جهان اسلام دعوت کرد تا در مسجد جامع به کار تعلیم بپردازند، و برای حقوق آنها موقوفاتی در نظر گرفت .وی همچنین بیست وهفت مدرسه رایگان بنا کرد و درالقصر کتابخانه‌ای با ۴۰۰۰۰۰ جلد کتاب داشت که تنها فهرست این کتابها به ۴۴ دفتر ۵۰ (در برخی گزارشها ۲۰) برگی می‌رسید .این آمار و ارقام توسط بکیه* خصی که در آن زمان مسئولیت اداره این کتابخانه را بر عهده داشت به ابن‌حزم گزارش شده بود. پژوهش های اخیر عبدالرحمان اِکِرش اطلاعات بیشتری را به دست می‌دهد که به تایید و اثبات این ارقام کمک می کند؛ مثلا اینکه کتابخانه (چیزی همچون مسجد جامع) دائما توسعه می یافت ،بگونه‌ای که محتویات آن بناچار بیش از پنج بار جابه جا شد؛ در یکی از این جابجائیها تنها انتقال دیوانهای شعر پنج روز به درازا کشید؛ به غیر از مجموعه کتابهای جمع‌آوری شده شخص حَکَم. در حقیقت این کتابخانه مجموعه‌ای از کتابخانه های شخصی بستگان درجه اول حکم ـ پدر،برادر وپسران ـ بود وبنابراین به مفهومی کاملتر یک کتابخانه سلطنتی محسوب می‌شد. در واقع برخی از کتابهای این کتابخانه مدتهای مدیدی در اختیار خاندان سلطنتی قرار داشت. هرچند در این کتابخانه به روی مردم گشوده نبود در عین حال شهرتی فراگیر یافته بود ،قرنها بعد قلقشندی این کتابخانه راهمپایهٔ کتابخانه عباسیان در بغداد و کتابخانه فاطمیون در قاهره قرار داد و آن را یکی از سه کتابخانه بزرگ جهان اسلام قلمداد کرد. بر برخی از این کتابها حَکَم ،با دست خود

* در تاریخ ابن‌خلدون (ترجمه فارسی از عبدالمحمد آیتی ج ۳ .ص ۲۱)تلید الفتی ودر حاشیه، یکیه الخصی آمده است.م.

حاشیه زد که نسلها بعد مورد استفاده قرارگرفت .حکم در عشق افراطی خود به جمع‌آوری کتاب تنها نبود بلکه در کل جهان اسلام (در بـغداد ، افسـانه هـای حـیرت‌انگـیزی در ایـن خصوص بر سر زبانها بود وعزیز خلیفه فاطمی معاصر حکـم ـ بـنا بـه نـقل از المـقریزی ـ کتابخانه‌ای داشت که مجلدات آن به یک میلیون بالغ می شد) یادر خود قرطبه ایـن عـلاقه وجود داشت. ابن سعید می‌گوید:

در قرطبه بیش از هر شهر دیگر اندلس کتاب وجود داشت و ساکنان آن بـیشترین اشتیاق را در نگهداری از کتابخانه‌ها از خود نشان می‌دادند؛ مجموعه های کتاب خود مبیّن وضعیت ورهبری اجتماعی آن دوره بودند . کسانی که هیچگونه سوادی نداشتند، داشتن کتابخانه در خانه‌هایشان رانوعی سرگرمی برای خود می‌دانسـتند؛ آنـها در کـار گردآوری کتاب دست به انتخاب می‌زدند، بگونه‌ای که با داشتن نسخه‌ای کـمیاب یـا نسخه‌هایی از دست نوشته یک خوش‌نویس مشهور، به خود می‌بالیدند.

ابن فُطَیْس ، وزیر وقاضی حکم دوم، کتابخانه‌اش را کاملا با رنگ سبز تزیین کرده وشش کاتب تمام وقت در آن کار می‌کردند، وی قوانین سختی وضع کرده بود تا کتابهایش به امانت داده نشود اما گاه نسخه هایی که به دست کاتبان تهیه می شد به علاقه مندان اهـدا مـی کـرد. سرانجام نوه او این کتابخانه را در برابر ۴۰۰۰۰ دینار واگذار کرد.بدون شک همه کسانی که در این عصر کتاب می خریدند محقق جدی و واقعی نبودند . ابن سعید داستان غم انگیز عالمی تنگدست را نقل می کند که پس از سالها جستجو سرانجام نشانی از کتاب مورد نیازش را به دست آورد ولی با مردی روبرو شد که ظاهری آراسته داشت و قیمت بالاتری بـرای کـتاب پیشنهاد می‌کرد. عالم، شاید به امید آنکه رقیب او دست از ایـن کـتاب بـردارد، او را حکـیم خطاب کرد. بـا کمال تعجب پاسخ شنید که «...من حکیم نیستم ...اما آداب و رسـوم اقـتضا می‌کند که من کتابخانه‌ای داشته باشم و جای این کتاب خوش جلد وخوش خط ونگـار در کتابخانه من خالی است.» عالم سرخورده بانفرت پاسخ داد «مردانی چون تو خداوندگار مالند ودرست گفته‌اند که پسته نصیب کسی می شود که بی دندان است .من محتاج به محتوای کتابم ولی توان تهیه آن را ندارم .»

در ادامه بحث کتابخانه خوب است که بدانیم در همان زمان صومعهٔ سنت گال در سویس، یکی از کتابخانه های مهم اروپای شمالی را دارا بود که فقط ۶۰۰ جلد کتاب داشت.استفاده از

کاغذ (آنهم از نوع ارزان آن در آن زمان) در اندلس بجای نوشتن بر روی پوست حیوانات علت این تفاوت حیرت‌انگیز بود، هرچند در حقیقت‌نوشتن بر روی پوست در این کشور نسبت به هر نقطه‌ای در مراکز عمده فرهنگی مسلمانان بیشتر ادامه یافت با مطالعه قطعه‌ای از کتاب "عقدالفرید" ابن عبدربّه قرطبی می توان به این نتیجه رسید که هنر کتابت به شاخه های فرعی شگفت‌انگیزی گسترش یافته بود:

> و اما درباره پنهان نگاه داشتن اسرار در نامه به گونه‌ای که کسی قادر به خواندن آن نباشد مگر مخاطبان آن، روشهای مختلفی وجود دارد که فهم آن برای همگان لازم است ....بهترین آنها این است که با شیر تازه برروی پاپیروس بنویسیم ومخاطب نامه با پاشاندن خاکستر گرم پاپیروس برآن بعد از مدتی به خواست خدا آنچه راکه بر آن نوشته شده می تواند بخواند ونیز می توان از مایع زاج سفید استفاده کرد و مخاطب پس از دریافت نامه می تواند گرد زاج سفید برآن بپاشد.اگر خواستید که نوشته شما در روز خوانده نشود، بلکه تنها در شب خوانده شود نوشته‌تان را با زهره سنگ‌پشت دریایی بنویسید.

دست کم یکی از عواملی که در گسترش سواد و دانش اهمیتی همسان داشت مدارس اسلامی بودند که دهها تن از نسّاخان زن را بکارگمارده بودند ،این مدارس در آن دوران به منزله بنگاههای انتشاراتی سده‌های میانه عمل می‌کردند، این امر چندان غیر معمول نبود. ابن حزم شاعر می‌نویسد: زنان به من قرآن می‌آموختند، شعر بسیار برای من می‌خواندند و خوش‌نویسی را آنها به من تعلیم دادند". به غیر از زنانی که برای امرار معاش در بازار کتاب قرطبه به کار نسّاخی مشغول بودند (با توجه به این گزارش که در زمانی واحد هفتاد نسخه‌نویس بر سر کار بودند، که غالبا در نوشتن قرآن تخصّص داشتند ، می توان اندازه این بازار را حدس زد) زنان دیگری نیز بودند که تحصیلاتی بالاتر داشتند و به کار منشی‌گری مشغول بودند (مثلاً لبّانه نامی، هم برای خودِ حاکم کار می‌کرد وهم برای طالب که زمانی کتابدار سلطنتی بود) یا معلم و کتابدار بودند (مثلا بانویی به نام فاطمه ویا همکار او لیلا که مسؤولیت تهیه و خرید کتاب در کتابخانه سلطنتی را برعهده داشتند ودر این مقام بسیار به سفر رفته بودند). علاوه براین زنان دیگری نیز وجود داشتند که طبیب یا فقیه بودند عده ای چون شاهزاده ولّاده بنت المستکفی وعایشه به دلیل اشعارشان شهرت داشتند . در حقیقت صفحاتی از کتاب ابن حزم به نام طوق الحمامه که حول دو محور هنر دوست داشتن و آداب و

رسوم اجتماعی دور می‌زند بارها بیان می‌کند که به زنان قرطبه در مقایسه با عرف اسلامی در دیگر نقاط جهان اسلام آزادی بیشتری داده می‌شد.دلیل مستقل دیگر بر این امر را می‌توان در رمان عاشقانه‌ای از سده ۱۳/۷ به نام بیاض و ریاض یافت که در آن تصویر جوانی دیده می‌شود که در میان جمعی از زیبارویان بی نقاب به نواختن عود مشغول است .با این حال به رغم همه این آزادی‌های ظاهری بسیاری از زنان وضعیت رضایتبخشی نداشتند . ابن رشد، فیلسوف سده ۱۲/۶ قرطبه ،این مشکل را همراه با واقعیتهای ملموسی تحلیل می کند:

> جامعه ما برای بروز استعدادهای زنان هیچ امکانی فراهم نمی کند. آنها ظاهرا تنها محکوم به بچه‌دار شدن و مراقبت از بچه هستند،واین وضعیت تحقیرآمیز، استعدادشان را در انجام کارهای بزرگتر سرکوب کرده است .بنابراین به همین دلیل است که ما هیچ زنی را نمی‌بینیم که به تقوای اخلاقی آراسته باشد ،آنها همچون علف زندگی می کنند. زندگیشان را وقف شوهرانشان می‌کنند از همین جاست که مصیبت همه شهرهایمان را فرا می‌گیرد ، چراکه میزان زنان نسبت به مردان به دو برابر می رسد وزنان نمی توانند حتی باکار کردن خود به آنچه در زندگی به آن نیاز دارند دست یابند.

در آن زمان قرطبه با بغداد به سر رهبری فکری جهان‌اسلام رقابت می‌کرد .مسجد قرطبه به عنوان پایگاه آموزش عالی همطراز با قاهره و بغداد شهرت داشت و نخستین دانشگاه سده‌های میانه اروپا به شمار می رفت. در این مکان هزاران طلبه نه تنها مبانی علوم‌اسلامی چون تفسیر ،فقه و حدیث بلکه به قول مورّخ آن زمان ابن حزم ضرب المثل های عربی واشعار روان جاهلیت را نیز می‌آموختند . محققّان قرطبی کار بیت‌الحکمه ، مؤسسه ترجمه عباسیان را در اینجا انجام می دادند و بدین طریق (اغلب در چندین مرحله) تعالیم یونانی و شرقی را در دسترس مردم غرب قرار می‌دادند، اقدامی که در زمان حکومت مسیحیان در طلیطله ، در مؤسسه‌ای مشابه این نیز ادامه یافت.در این تلاش علمی ، فرهنگی بیشتر به رشته‌هایی چون موسیقی ، صرف ونحو، جغرافیا، تاریخ (که بویژه "تاریخی" ،نویسنده کتاب اوصاف قرطبه (که این کتاب مفقود است) و ابن‌عبدربّه ،دو تن از برجستگان این رشته بودند)، کیمیا، شیمی ، پزشکی (جرّاح بزرگ این عصر که در اروپای آن زمان شهرت داشت فردی به نام ابوالقاسم زهراوی قرطبی بود)، نجوم (نخستین رصدخانه باقی مانده از آن زمان در دنیای اسلام در قرطبه ساخته شد)، فلسفه ،گیاه‌شناسی و ریاضیات توجه می شد.با این

حال دولت شدیداً متعصب مذهبی از اندیشه‌ها و تفکرات آزادی چون (اعتزال و تصوّف جلوگیری می‌کرد، و هر از چند گاهی کتابهای مربوط به منطق ،نجوم و علوم دیگری را که خاستگاههای یونانی داشت به آتش می‌کشید و کسانی را که در این زمینه‌ها کار می‌کردند تبعید می‌کرد. بخصوص در اواخر سده چهارم / دهم ، نایب‌السلطنه منصور که از روی ریا تظاهر به تقوا می‌کرد تشکیلاتی راه انداخت که رسماً به تصفیه و پاکسازی کتاب می‌پرداخت. مشهور بود که وی با دست خود قرآن را استنساخ کرده و در عملیات نظامی آنرا همیشه همراه خود داشت . او در مبارزه‌اش علیه این‌گونه آثار غیرمذهبی در کتابخانه سلطنتی از سوی علمای محلی مورد حمایت قرار می‌گرفت؛ انگیزه وی، بنابه نقل قول از ابن‌سعید این بود که «توجه مردم اندلس را به خود جلب کندو اعتبار قوانین و اصولی را که حَکَم از آن پیروی می‌کرد از چشم مردم بیندازد.» در این محیط از تعصبات تنگ‌نظرانه جای تعجب نیست که ابن‌سعید می‌نویسد چگونه اکثریت آنها که پس از آن به مطالعه فلسفه روی آورده بودند اعتبار خود را از دست می‌دادند و چگونه آنچه از این علوم می‌دانستند مخفی نگه می‌داشتند. تخصّص محققان قرطبه در تفسیر و فقه شهرت زیادی داشت. چرا که قرطبه نسبت به مسائل علمی حتی نسبت به خوشنویسی سخت کهنه‌گرا بود و مسجد جامع آن چهار برگ از قرآن عثمان را در خود داشت که آغشته به خون او بود. اهمیت فوق‌العاده این مسجد نزد مسلمانان می‌تواند از این حقیقت ارزیابی شود که تقریباً سه چهارم گزارش الحمیری از این شهر، به همین بنا اختصاص یافته است . ظاهراً این بنا در میان دیگر بناها نقشی نمادین داشت . براساس یک منبع اسلامی بعضی از چراغهای آن به شکل ناقوسهایی بود که به عنوان غنیمت از کلیسای بزرگ زیارتی سنت‌جیمز در کامپوستلا (compostela) در شمال اسپانیا آورده بودند و درهای این کلیسا نیز در این مسجد مورد استفاده مجدّد قرار گرفت. مع‌ذلک گزارش دیگر حاکی است که ناقوسها بعد از سقوط قرطبه توسط زندانیان مغربی به سانتیاگو برگردانده شد .نمادهای سلطه از این دست فراوان دیده می‌شدند ، با چنین روحیه‌ای بود که آلفونسوی ششم پادشاه قشتاله هنگام به حضور پذیرفتن سفیری از سوی مغربیهای سرقسطه ، تخت خود را بر قبر المنصور قرار داد.

هنر و صنایع دستی در این شهر خیلی سریع رشد کرد . شهر از داشتن ۱۳۰۰۰ بافنده به

خود می‌بالید و پشم ابریشم و زربافته‌های آن از شهرت خاصی برخودار بود. همچنین هنر ساختن تیماج‌های پرنقش و نگار آن مشهور بود، که واژه‌های انگلیسی کوردوبایی و «Cordwainer» یادآور آن است .تولید آهن و سرب و ملیله دوزی طلا و نقره که اغلب به سبک دمشق مرصع‌کاری شده بود مورد توجه ویژه قرار داشت ، در حقیقت ،طلا ونقرهٔ قرطبه پول رایج پذیرفته شده در شمال اروپا بود.تا به امروز اسامی برخی از خیابانهای خاص در قرطبه خاطره تجارتها و صنایع دستی دوران اسلامی را برای همیشه در اذهان زنده نگه می دارد. اسامی خیابانها براساس نام فروشندگان کتاب و کفش ، بافندگان وقصابان آمده است . جواهرات وعاج خاتم‌کاری شده در سطح وسیعی صادر می‌شد و در همین شهر بود که شیوه تولید بلور کشف شد.اما استیلای دوباره مسیحیان بر قرطبه باعث رکود این صنایع شد.

نقش غیر مسلمانان در این شکوفایی فرهنگی بسیار ارزنده بود، بویژه آن که عربها،مسیحیان و یهودیان با دو زبان عربی و زبان محلی اسپانیایی ـ لاتین تکلم می کردند. شاعران قرطبی چون ابن حزم قالبهای شعری را که نزد مسلمانان شرق ناشناخته بود گسترش دادند که به نظر برخی از محققان «بر ترو بادورها» [شاعران بزمی سده های ۱۱ تا ۱۳ فرانسه] مخصوصاً بر تاکید آنها بر عشقهای افسانه ای بسیار موثر بود. احساس شعف وشادمانی برخاسته از زیبایی‌های طبیعت نیز از مشخصه‌های بارز این مکتب شعری به حساب می‌آید. مسیحیان دیگری نیز بودند که دارای مقامات اجرایی (گاه مناصب بسیار عالی) ، تخصص های اقتصادی و مالی، طبابت ، هنر و صنایع دستی در حد بالایی داشتند . نخست به مسیحیان اجازه داده شد که کلیساهایشان را باز پس گیرند ،به تکمیل مجسمه‌های قدیسین بپردازند و روحانیان مجاز شدند که در ملأعام لباس رسمی کشیش بر تن کنند، بخور دهند و در تشییع جنازه‌ها مرثیه بخوانند . شهر، کلیساهای متعدد وسه صومعه داشت . درست است که هر از گاهی مسیحیان از نواختن ناقوس منع می‌شدند و مقامات حکومت‌اسلامی آنها را در تنگنا قرار داده به خود حق می‌دادند که انتصاب مقامات کلیسایی با نظارت آنها باشد ،اما در سده‌های نخست حکومت اسلامی میزان تساهل مذهبی شدیداً افزایش یافته بود . مسیحیان برای خود مدارس و کتابخانه‌های مستقل داشتند اما فشار روز افزون بازستانی ، ظرفیت تحمّل‌پذیری مسلمانان را از بین برد، بگونه‌ای که در اواخر حکومت امویﻫﺎ زبان لاتین

ممنوع شد وکودکان مسیحی می‌بایست در مدارس عربی شرکت می‌کردند. جامعه مستعربان که همانند همتایان یهودی‌شان در محله خاصی از شهر جداگانه زندگی می‌کردند؛ از مجموعه‌ای از مغازه‌داران، کارمندان دولتی و صاحبان صنایع دستی تشکیل می‌شد. در حومه شهر، مستعربان (چون یهودیان) به صورت کارگر سهم بر کشاورزی یا رعیّت (سرف) کار می‌کردند. این جامعهٔ مسیحی برای خود قاضی مستقلی داشت که احتمالا قوانین ویزیگوتها را اجرا می‌کرد و با نظارت قومس، سخنگو، یا نماینده این جامعه نزد دولت اداره می‌شد. در ۹۷۰/۳۹۵ قومس این جامعه معاویه بن لب نام داشت در حالی که مطران شهر قرطبه عیسی بن منصور بود؛ وبزرگترین مسیحی که عبدالرحمان سوم او را به عنوان سفیر نزد اتوی اول، پادشاه آلمان وبعد به روم وشام فرستاد، تا برای تزیین مدینة الزهرا اشیای هنری و تزیینی فراهم کند فردی بود به نام ربیع بن زید یا "ریشموندوی تعمید داده شده" که بعدها به عنوان پاداش به اسقفی غرناطه منصوب شد. این اسامی نیازی به توضیح ندارند.

و اما قرطبه مرکز یک فرهنگ تابناک یهودیت نیز بود که این فرهنگ در حسدی‌بن‌شپروت، محقق و طبیب دربار عبدالرحمان سوم وحَکَم متجلّی بود. او بسیاری از متفکران، شاعران و فیلسوفان یهودی را به این شهر فراخواند و از جانب خلیفه به سفارت به دربار اردنیوی چهارم حاکم لئون و طوطه (تیودا) ملکه ناوار رفت و سانچو، نوه ملکه راکه به مرض چاقی مبتلا بود معالجه کرد ونامه ای به همکیشان خود، طوایف خزر آسیای میانه نوشت (که هنوز موجود است) وآنان را ازآنچه در اندلس می گذشت آگاه کرد. اوبه کار ترجمه نیز نظارت داشت. وقتی در سال ۹۴۹/۳۳۷ قسطنطین، معروف به ارغوانی، امپراتور بیزانس نسخه ای مجلل و آراسته از کتاب گیاهان دارویی (Demateria medica) دیسقوریدس را که به زبان یونانی بود به خلیفه اهدا کرد، به نظر رسید که کتاب درباره یک فیل سفید است؛ زیرا در واقع در قرطبه کسی نبود که آن مقدار یونانی بداند که بتواند از عهده ترجمه این کتاب برآید. به همین دلیل، دو سال بعد، امپراتور بیزانس ناچار شد راهبی به نام نیکولا (نیقولا) را نزد خلیفه گسیل دارد. آشنایی وی به زبان لاتین، حسدی بن شپروت را مطمئن ساخت که این هدیه شاهانه قابل استفاده است. این رخداد تاریخی بر این ادعای مبالغه آمیز که فرهنگ قرطبه آن زمان فرهنگی بین المللی بود خط بطلان کشید. تحقیقات

تلمودی زیر نظر خاخام موسٰی و پسرش خاخام حنوک نیز نیرویی دوباره گرفت به حدی که از مدارس بین النهرین پیشی گرفت، و در همین حال اشعار عبری از سوی عـالمانی چـون دوناش بن لبرت ومناخیم بن سروق که رقیب یکدیگر بودند سروسامان یافت. یوسف بنِ شتنش شاگرد خاخام موسٰی حتی تلمود را به زبان عربی برای خلیفه تـرجـمه کـرد. خـلیفه حکیمی دیگر به نام ابراهیم بن یعقوب را برای مأموریت سیاسی نزد اتوی اول به اروپا گسیل داشت. بازرگانان یهودی تجارت کالاهای نـفیس و تـجملاتی و تـجارت بـرده را کـاملاً در اختیار خود داشتند که وایکینگها عرضه کننده ایـن کـالاها بـودند. در هـمین زمـان کـنیسهٔ جدیدی نیز در قرطبه بنا شد، هر چند مسیحیان مجاز به ساختن کلیسا نبودند. از سوی دیگر مدارکی دردست است که در دوران حکومت اسلامی این دو اقلیت مذهبی صمیمانه تر باهم می زیستند. مثلا نامه ای از سال ۷۶۴/۱۴۷ در دست است که در آن مسیحیانی که می خواستند یوم کیپور (روز کفاره) همراه با یهودیان روزه بگیرند، مورد سرزنش قرار می گیرند.

اما به رغم کیفیت چند نژادی این شهر، جوهرهٔ این جامعه را هنوز اسلام تشکیل می داد ونهادهای حکومتی آن شکل اسلامی داشت. قدرت برتر در دست خلیفه بود. وی ـ بیشتر به سبک خلفای عباسی ـ تبدیل به شخصیت بسیار دور از دسترسی شده بود که وظایف او بـه امضای مقاوله نامه ها وشرکت در مراسم رسمی خـلاصه مـی شـد. در دوران نـخست ایـن سلسله، شورایی متشکل از چهار وزیر که مسؤولیتهای امورمالی ،نظامی ،قضایی و سیاست خارجه را برعهده داشتند، طرف مشورت خـلیفه بـودند. دبـیرخـانه‌هایی نـیز در مـرتبه‌ای پایین‌تر قرار داشتند و به امور دیوانی و مسایل مربوط به ادیان غیر اسلامی می‌پرداخت. اما در دوره های بعدی حکومت امـویان، تـقسیم قـدرت بـیشتر بـدینگونه بـود: حـاجب کـه وزیراعظم خلیفه به حساب می‌آمد؛ وی از محل استقرار خـود در قـصر قـرطبه دیـوانـهای مختلف از جمله کاخ سلطنتی را تحت نظارت خود داشت وقاضی الجماعه که کار قضاوت، اداره بازارها و پلیس در حوزه اقتدار وی بود. پیش از این در سده سوم /نهم بنا به اظهارات ابن قوطیّه، خاندانهای دیوان سالار به شهرت می‌رسیدند. شاید بـهترین ارزیـابی از فـعالیتهاو اقدامهای سیاسی خلافت بنی امیه در قرطبه به قلم ابن حیان مورخ آمده باشد:

> پر واضح است که قدرت واستحکام امپراتوری امویان بطور کـلی در سـیاستهایی خلاصه می شد که امیران این سلسله در پیش گرفته بودند، مثل عظمت وشکوهی کـه

آنها به دربار بخشیدند، هیبت و احترامی که در دل مردم خود ایجاد کرده بودند، خشونت سرسختانه ای که برای گوشمالی هر تجاوزی که علیه آنها صورت می‌گرفت انجام می‌دادند ،بی‌طرفی در امر قضاوت، حساسیت و دقت در رعایت قوانین مدنی ،توجه و احترام آنها به قشر تحصیل کرده که به نظریات آنها احترام می‌گذاشتند واز آنها استفاده می کردند وآنها را به قصرهایشان دعوت کرده و طرف مشورت قرار می‌گرفتند وویژگی ها و سیاستهای برجسته دیگری که آنها در پیش می‌گرفتند.

جامعه‌ای که خلیفه بر آن حکمرانی می‌کرد بشدت براساس سلسله مراتب نژاد عرب بود : مولدان ، مستعربان مسیحیان ، یهودیان وبربرها و بالاخره بردگانی که همه اقتصاد کشور بردوش آنها سنگینی می‌کرد. تنوع قومی در ساختار اجتماعی در خود طبقه حاکم نیز به چشم می‌خورد و نژاد اصیل شامیها بطور چشمگیری به دلیل ازدواجهای مداوم با نژادهای دیگر ضعیف‌تر شده بود. همانگونه که ابن حزم می گوید:

همه خلفای بنی مروان ...بدون استثنا به‌طور طبیعی به زنان موطلایی تمایل داشتند ... وهمه آنان نیز موطلایی بودند چون شباهت به مادرانشان داشتند واین برای آنها یک خصلت موروثی شده بود ...و همه موبور و چشم آبی بودند.

و اما مولدون ، فرزندان بومیانی بودند که به دین اسلام در آمدند . شاید آنها بودند که آن ویژگی برجسته را به تمدن اندلسی بخشیدند . این واژه در دوره‌های میانه تا حدودی به مفهوم ملیّت درآمد. بخشی از اهمیت آنها را در جامعه مغربی می توان از تکرار فراوان پسوند «ون» دریافت که به مفهوم فرزندان مولّد است وما با نامهایی همانند ابن زیدون ،ابن عبدون، ابن بدرون ،ابن حفصون شورشی و حتی مورخ مغربی در اواخر دوران میانه یعنی ابن خلدون مواجه می‌شویم.

می توان گفت که دوران طلایی قرطبه در "مدینةالزهراء" شهر قصرها در مجاورت قرطبه تجسم یافته بود. این شهر در سال ۹۳۶/۳۲۴ به نام سوگلی محبوب عبدالرحمان سوم ساخته شد. قصرهای وسیع ، ۴۳۱۳ ستون مرمری (برگرفته از بناهای قدیمی در نقاط دوردستی چون قرطاجنه و صفاقس در تونس امروزی)، مجسمه‌های چرخان شیران غرّان، پرندگان در حال آواز و تختهای معلّق در هوا و نظایر آن ،استخرهای جیوه‌ای (جیوه‌های آن احتمالا از معادن جیوه المعدن در شمال قرطبه فراهم می‌شد) ، پنجره‌های رخام ، درهای مرصع ، مجسمهٔ مرمرین ونوس (الههٔ زیبایی) رومی ،باغهای وسیع ومناظر بی نظیر این شهر براستی

حیرت‌انگیز بود. حتی قاضی "البلوطی" ناچار شد که به دلیل پوشش یکی از بامها بـا طـلا و نقره، از خلیفه انتقاد کند، چراکه خلیفه با این کار تسلیم وسوسه‌های شیطان می شد. سفیدی بناهای آن با باغهایی که آنها را احاطه کرده بودند یک شاعر عرب را چنان به وجد آورد که آن را «کنیزی در آغوش سیاهی خصّی» نامید، نقش سیاسی این بناهای بـاشکوه را ابـن عـربی هنگامی که دیدار سفرایی مسیحی را توصیف می کند، بروشنی توضیح می دهد خلیفه

> دستورداده بود از دروازه های قرطبه تا مدخل «مدینة الزهراء» را که سه میل فاصله بود با فرش بپوشانند ودوصف سرباز در طول این مسیر بگمارند.نـوک شـمشیرهای پهن و دراز وبرهنه آنان همچون تیرهای شیبدار شیروانی سقف سر بر هم نهاده بودند. به دستور خلیفه سفرا از بین صفوف سربازان واز زیر این شمشیرهای آخته می‌گذشتند. هیبت ناشی از آن منظره ، غیر قابل وصف بود. وبه ایـن تـرتیب ایـن سـفرا بـه دروازه مدینةالزهراء می رسیدند.از اینجا تا قصر که در آنجا به حضور پذیرفته می شدند بنا به دستور خلیفه زمین از پارچه های زربفت پوشیده شـده بـود .و او بـه فـواصـل مـنظم بزرگانی راکه هیأت پادشاهان‌داشتند جای داده بود که آنها بر تختهای مجلل می‌نشستند و لباسهای زربفت و ابریشم بر تن می‌کردند. هر بار که سفرا به هنگام عبور، یکی از این بزرگان را می دیدند در مقابل او خم می شدند، بااین تصور که وی خلیفه است. بعد به آنهاگفته می‌شد سرهایتان را بالا آورید که ایـن تـنها بـرده‌ای از بـردگان خـلیفه است. وبـالاخره سفرا وارد حیاطی شن فرش می شدند. خلیفه در این حیاط بود. لباسی زبـر وکوتاه داشت که بیش از چهار درهم نمی‌ارزید وروی زمین نشسته بود. سرش پایین بود. در مقابل او قرآن ، شمشیر و آتش قرار داشت به سفرا گفته می شد: «حاکم اینک در مقابل شماست».

شاید بتوان گزارش فوق را با گزارش ابن حیان از مـلاقات خـاشعانه اردونـیوی چـهارم معروف به بدکنش حاکم ناوار با حکم دوم مقایسه کرد. این خلیفه هیچ‌گونه استعدادی از نوع رفتارهای زیرکانه وحساب شده ای که خلیفه پیش از او از خودنشان داد ،نداشت . اردونیو در حالی که در مقابل خلیفه تعظیم وعریضهٔ خود را به او تسلیم می کرد:

> برخاست که برود ،وی رو به خلیفه به سوی در خروجی عقب مـی‌رفت تـا مـبادا چهره‌اش از خلیفه برگردانده شود ... از چهره‌اش ترس و هیبت از خلیفه بخوبی نمایان بود ، بگونه‌ای که تمام وجودش را ترس فراگرفته بود و گیجی و حیرت او از عظمت و شکوه ناشی از قدرت واقتدار خلافت آشکار بـود. ضـمن آنکـه از تـالار مـی‌گذشت

چشمهایش به تخت خالی امیر مؤمنان افتاد؛ وی که در این حال قادر بـه جـلوگیری از احساساتش نبود با گامهای آهسته بطرف آن رفت و در مقابل آن تعظیم کرد ومدتی به حال تعظیم باقی ماند به طوری که گویی خلیفه بر آن جلوس کرده بود.

از نظر یک مسیحی سده‌های میانه تخت خالی سلطنت در وهله اول تخت آماده را تداعی می‌کرد که بنابر کتاب مکاشفات یوحنامهیای پذیرش مسیح مـوعود در روز رسـتاخیز بـود واین، سبب دگرگونی حالت شاه شده بود ـ اماروشن نیست که آیا ابن‌حیان به این مسأله توجه داشت ویا اردونیو در جوّ شدید آن لحظه معنی این عمل ناخودآگاه خود را درک می‌کرد یـا خیر.

با وجود همه این عظمت و شکوه هماهنگی که وصف آن در کتابها آمـده است تـحقیق وتفحص که امروزه صورت گرفته، حاکی است که این منابع در بیان این مطلب که در دربار قرطبه ۲۵۰۰۰ نفر به خدمت مشغول بودند مبالغه کرده‌اند. مـع‌ذالک ایـن حـقیقت کـه یک بازرگان اگر مـی‌خواست در این شهر به کار تجارت بپردازد ناچار به پرداخت ۴۰۰ درهـم مالیات اولیه بود، خود بیانگر وجود یک بخش تجاری مترقی در این شـهر است. در سـال ۹۷۸/۳۶۹ ابن‌ابی عامرالمنصور غاصب شهری مشابه آن بـا نـام المـدینةالزاهـره در جـنوب شرقی قرطبه بنا کرد. این شهر همچون مدینةالزهـراء در زمـان غـارت قـرطبه در شـورش ۱۰۱۳/۴۰۳ بربرها ویران شد. سقوط همزمان ودر عین حال مبهم خاندان عامری وسـلسله اموی اضمحلال این شهرها را تسریع کرد، سربازان مزدور دربار و غالبا مقابله (یا "اسلاوها" که در حقیقت بیشتر ایتالیایی بودند) مردم قرطبه و بربرها، هر کدام ادعای خلافت داشتند و حکومت کوتاه هشام سوم (۴۱۸ـ۱۰۲۷/۴۲۲ـ۱۰۳۱) (که هشت خلیفه واز میان آنها پنج تن خود را اموی می دانستند پیش از او حکومت را دردست داشـتند)، قـادر نـبود کشـور را از تشتّت و پراکندگی نجات دهد. با مرگ وی خلافت اموی منقرض شد وبـتدریج اسـپانیای مسلمان، دست کم به ۲۳ شاهزاده‌نشین مستقل تقسیم شد. خود قرطبه نیز هرگز از زخم عمیق حاصل از این تفرقه و اختلاف التیام نیافت.

همان‌گونه که "ابن عذاری" در اثر خود به نام "البیان المغرب" به مرثیه سرایی پـرداخـته است:

دریغا از عظمت وشکوه قرطبه از مصیبتی که دامنگیر آن شد؛

بخت واقبال بستانکارش کرده و در مقابل، وام خود را طلب می‌کرد؛
او در نهایت زیبایی خود بود؛ حیات چه با شکوه وشیرین می‌نمود؛
تااینکه‌آن همه عظمت از کف رفت وامروز هیچ انسانی در خیابانهای آن شادمان نیست.
پس خداحافظ ای قرطبه، ماکه محکوم جدایی از تو هستیم صلح و آرامش برای تو می‌خواهیم.

قرطبه در این زمان تبدیل به جمهوری شد که سه تن از بنی‌جهور، یکی پس از دیگر بر آن ریاست کردند. اما در ۱۰۷۰/۴۶۲ این شهر به دست خاندان عبّادیه حاکم اشبیلیه افتاد. پس از آن از ۱۰۹۱/۴۸۴ مرابطان برآن حکومت کردند. آنها نیز به نوبه خود قرطبه را در ۱۱۷۲/۵۶۷ به موحدان که حتی از حاکمان پیشین بی رحم‌تر ودر امور دنیا سخت گیرتر بودند واگذار کردند. یکصد وپنجاه سال بی ثباتی وتزلزل،همراه با خشونتهای گروهی و تلاش روز افزون مسیحیان برای بازپس گیری شهر اعتبار واهمیت نظامی وسیاسی قرطبه را از میان برد. با این حال در همین زمان بود که بزرگترین محققان وپژوهشگران را در خود پروراند، دانشمندانی چون فیلسوف و طبیب مشهور، ابن رشد (۵۲۰ـ۵۹۵/۱۱۲۶ـ۱۱۹۸) که به دلیل تفسیرهایش دربارهٔ ارسطو ونیز به دلیل ایجاد موج عقل‌گرایی، شهرتی بین‌المللی یافت. وی دو بار نیز به مقام قاضی شهر زادگاهش منصوب شد. متفکرانی چون او تمایل داشتند که در خدمت دربار باشند و اغلب به مطالعه دو علم از مفیدترین علوم یعنی نجوم وطب روی می‌آوردند. بعداز فراگیری علوم، آنها به جرگه خواص می‌پیوستند که گاه به آنها فرصت می‌داد تا به پستهای عالی دولتی چون وزارت نیز برسند. این مساله در مورد یهودیان بیشتر صادق بود. هر چند موحدان، یهودیان را وادار به قبول اسلام کردند و به این ترتیب برای مدت زمانی کوتاه جامعه یهودیان قرطبه را برچیدند ،اما اندکی پیش از این، جامعه یهودیان بزرگترین یهودی اسپانیا، موسی بن میمون (۱ـ۵۳۰ـ۱۱۳۵/۶۰۱ـ۱۲۰۴) راکه بیدارگر عصرخویش بود در خود پروراند. وی خاخام بزرگ یهودی، فیلسوف وسیاستمداری بود که کار طبابت صلاح الدین را نیز برعهده داشت. پادشاهان مسیحی اسپانیا چون آلفونسوی خردمند و پادشاهان آراگون نیز متفکران یهودی دیگری راکه در زمینه های ستاره شناسی ونقشه کشی تخصّص داشتند، سخاوتمندانه زیر چتر حمایتی خود گرفتند.

هنگامی که آخرین خلیفه موحدان، در سان ۱۲۲۳/۶۲۰ درگذشت، قرطبه باردیگر

قربانی درگیریهای گروهی شد و در نهایت در ۱۲۶۳/۶۳۳ به تصرف فردیناند سوم، پادشاه لئون وقشتاله درآمد. مسلمانان هرگز نتوانستند دوباره حکومت آن را بـه دست گـیرند، در حقیقت اکنون دیگر قرطبه تبدیل به عمده‌ترین پایگاه نظامی در جنگ عـلیه غـرناطه شـد. بسیاری از خانواده‌های اشرافی و نظامی قشتالی در این شهر اقامت گزیدند و پس از آن تبدیل به مقر اسقفی شد. اما وضعیت اقتصادی قرطبه رو به افول نهاد که بخشی از آن به این دلیل بود که صنعت اصلی وعمده قرطبه یعنی صنعت منسوجات از دریافت مواد خام محروم شد، چرا که مزارع پرورش کرم ابریشم در غرناطه قـرار داشت، در سـال ۱۳۲۸ آلفـونسوی یـازدهم پادشاه قشتاله قصر تازه ای بنا کرد وبه دنبال آن کلیساهای متعددی ساخته شد. اما با این حال مسیحیان آثار برجای مانده مسلمانان قرطبه را بلافاصله از بین نبردند وتنها به این رضـایت دادند که مسجد جامع را به کلیسای جامع تبدیل کرده و نمازخانه‌هایی در داخل آن بسازند.

جامعه یهودیان، برخلاف معمول، برای مدتی بهتر از زمانی که تحت حاکمیت مسلمانان بود زندگی می‌کرد. اما در ۱۲۵۰، کنیسهٔ جدید آنها که هزینه گزافی رابه خود اختصاص داده بودمورد انتقاد پاپ قرار گرفت ودر ۱۲۵۴ آلفونسوی دهم محدودیتهای تازه‌ای عـلیه آنـان وضع کرد. کنیسه‌ای که از سده‌های میانه باقی مانده در ۱۳۱۵ توسط اسحاق محب بن افرایم وبه سبک مدجّنان ساخته شد که با دستنوشته هایی از کتاب مزامیر تزیین شده است. یهودیان قرطبه در ساخت وتوزیع منسوجات مهارت یافتند؛ ثروت آنها را از ۳۸۰۰۰ مارویدی* که در ۱۲۹۴ به صورت مالیات سالانه پرداخت می‌کردند، می‌توان حدس زد این مالیات از لحاظ روانی با پرداخت نمادین ۳۰ دیناری که از سوی کلیسا مطالبه می‌شد سـخت‌تر مـی‌گردید. بیشتر یهودیان در شورشهای ۱۳۹۱ قتل عام شدند. همانند بقیه ساکنان شـهر، آنـها نـیز از طاعون این دوره در امان نماندند تقریبا درست تا پایان سده چهاردهم یهودیان قرطبه به زبان عربی سخن می‌گفتند در سده پانزدهم تغییر اجباری دین به شکل قانون در آمد وحتی پس از آن که همه یهودیان در ۱۴۸۳ مجبور به ترک اندلس شدند عده اندکی از این بیچارگان که در قرطبه باقی ماندند تا دوسال بعد به منظور تامین هزینه جنگ علیه غرناطه که از شهر خودشان

---

* Maravedi (مشتق از کلمهٔ مرابط، مرابطان)، سکه طلایی که در زمان مغربیها در اسپانیا رایج بود، سکه کـوچک نقره‌ای که تا سال ۱۸۴۸ در اسپانیا رایج بود. م.

آغاز شده بود مجبور به پرداخت مالیات شدند. بخش اصلی یهودی‌نشین در نزدیکی القصر در جنوب غربی شهر قرار داشت و محله‌ای دیگر ظاهرا" در نزدیکی باب‌الیهود واقع بود که تا ۱۹۰۳ باقی ماند. محله یهودی‌نشین دوران میانه که اکنون نیز وجود دارد شامل تقریبا ۱۰۰ حیاط کوچک معمولی است که در طول خیابانهای فرعی پراکنده‌اند واز سه طرف خانه های دوطبقه ای سفید رنگ بالکن دار با حیاط پر از گل آنها را احاطه کرده‌اند واین بیانی مختصر وکوتاهی بود از شکوه وعظمت قرطبه اسلامی . و ذکر این نکته خالی از لطف نیست که محکم‌ترین پیوند با گذشته این اقلیم را نه در بود باشهای حاکمان این کلان شهر در طی ۱۵۰۰ سال گذشته بلکه در جوامع آن گروه از مردمی باید جستجو کرد که بی‌هیچ امتیازی تحت سیطره آنها قرار داشتند .

ضمیمه :مسجد جامع قرطبه

خوشبختانه شهر قرطبه یکی از آثار گرانبهای باقی مانده از دوران طلایی را هنوز در خود حفظ کرده وآن مسجد جامع قرطبه است که از عظمت بی نظیری برخوردار است : در سده های میانه اعتقاد راسخ بر این بود که این مسجد یکی از عجایب چهارگانه دنیای اسلام به شمار می رود. به جرأت می توان گفت که این مسجد تاریخ وآرمانهای اندلس را در خود جای داده است وبه همین دلیل کاملا بجاست که بگوییم این مسجد تنها اثر اصلی ومهم در معماری غرب دنیای اسلام به شمار می‌آمده است .

تاریخ این مسجد هم در خود بنا وهم در منابع ادبی بخوبی آمده است. خلاصه اینکه این مسجد از مجموعه ای از توسعه یافتگی ها وتغییر وتحولاتی شکل یافته که بیانگر دقیق صعود وسقوط بخت واقبال اسپانیای اسلامی است. به لحاظ سنتی تحقیق و تفحصی که تا کنون صورت گرفته است غالبا" به جزئیات این تغییر و تحولات پیاپی پرداخته است ، اما به آنچه زمینه ساز این تحولات بوده توجهی مبذول نشده است. به همین دلیل این بخش ، بیشتر به عوامل ومفاهیم ضمنی این تغییرات پرداخته تا به خود تحولات انجام یافته در این بنا. در این جا توجه ما در درجه اول به جنبه های سیاسی ونمادین این مسجد معطوف شده است .

یک روایت که در منابع بسیار متاخر تر آمده و بنابراین با تردید باید به آن نگریست ،

حاکی است که نخستین مسجد جامع شهر بر محل کلیسای سن ونسان ساخته شد که خود این کلیسانیز بر یک معبد رومی بنا شده بود. بنابراین گزارش، نخستین حاکم اموی در اسپانیا، عبدالرحمان اول،این کلیسا را به شکل کاملاً قانونی از مسیحیان محلی خریداری وبعد آن را ویران وبجای آن مسجد جامع را برپا کرد. اقدامی مشابه آن که از سندیت محکم تری برخوردار است از سوی جد عبدالرحمان اول ،یعنی ولید اول صورت گرفت که بسیار قابل توجّه است وآن هنگامی بود که وی طرح بنای مسجد جامع دمشق را در سر داشت. این سند ـ در صورت قابل اعتماد بودن ـ می تواند شاهد متقنی باشد براینکه مسلمانان اسپانیا از لحاظ فکری ، قرنهابه شام وابستگی داشتند واز آنجا هدایت فکری می‌شدند و همین مسأله بهر حال باعث شدتا این مسجد از نظر هنری بیش از پیش شکلی باستانی بخود گیرد. در حقیقت حتی اگر گزارش مربوط به کلیسای سن ونسان بی اساس باشد بازهم می توان گفت که به عنوان شاهدی بر وابستگی فکری قرطبه اسلامی ارزش استناد جستن را دارد.

مسأله دیگر درباره این نخستین مسجد یعنی «قرطبه اول» تاریخ بنای آن است که موضوع پوشیده‌ای است. شاید پرسیده شود که چرا عبدالرحمان حدوداً سی سال منتظر ماند تا اینکه برای پایتخت خود مسجدی باب طبع خود بنا کند . پاسخ به این پرسش شاید در بلند پروازیهای بیادماندنی «شاهین قریش» نهفته باشد که اجازه نمی‌داد کوچکترین مسأله‌ای ذهنش را از به دست گرفتن تسلط براندلس منحرف کند. به بیانی دیگر وی منتظر ماند تا موقعیتش کاملا تثبیت شود وبعدها دست به این اقدام بسیار مهم ومردم پسند بزند. آنگاه با این محاسبه ، بنای این مسجد یک ارزش نمادین خاصّی می‌یافت، بیانیّه‌ای رسمی در قالب سنگ ، حاکی از آن که خاندان وی برای اقامت دائم به اسپانیا آمده بود. استفاده از غنیمتهای بازیافته که مفهومی روشن از پیروزی است تفسیر مشابهی را به دست می‌دهد، و البته شهری چون قرطبه که در حاشیه امپراتوری اسلامی واقع بود مسجدی باشکوه وبیادماندنی بیشتر مفهومی نمادین داشت تا صرفا مسجدی در قلب سرزمین اسلامی. احتمالاً پیش از ۷/۱۷۰ـ۸۷۶ نیز نوعی مسجد جامع در قرطبه وجود داشت ، اما با قاطعیت می‌توان گفت که این مسجد از مسجدی که عبدالرحمان اول ساخته بود کوچکتر واز لحاظ معماری در سطح نازلتری بود.

پژوهشهای اخیر نشان می دهد که توسعه مسجد که بعدها صورت گرفت، دقیقا" حساب شده بود تا با ابعاد نخستین «قرطبه اول» که بخش شمالی آن (چنان که با حفاری های دهه آخر ۱۹۳۰ روشن شد) قسمت میانی حیاط حاضر مسجد را فرا گرفته بود، متناسب باشد. به این ترتیب توسعه مکرّر مسجد با نسبت دقیقی با شکل پیشین آن مرتبط بود و باتوجّه به ابعاد مسجد «قرطبه اول» به عنوان معیار سنجش، این توسعه صورت می گرفت. به همین دلیل در دو توسعه‌ای که بعدا" صورت گرفت ـ یکبار از سوی عبدالرحمان دوم در ۸۴۸/۲۳۳ وبار دوم از سوی حَکَم دوم در ۳۵۰ـ۹۶۱/۳۵۵ـ۹۶۶ ظاهرا وسعت آن بـه انـدازه هـمان مـقصوره ۱۲ ستونه قرطبه اول بود (موضوعی که اکنون در دست بررسی است) فقط آخرین بـار کـه بـه دستور منصور (۳۷۷ـ۹۸۷/۳۷۸ـ۹۸۸) مسجد توسعه یافت این الگو درهم ریخت زیرا،رود وادی الکبیر مانع هر گونه پیشروی بیشتر به سمت جنوب می‌شد وبه همین دلیل مسجد به طرف شرق گسترش یافت.

پیشتر اشاره شد که بنای مسجد قرطبه بیشتر تقلیدی بود از مسجد جامع دمشـق. شـاید عجیب به نظر برسد که مهمترین بنای عمومی شهر می‌بایست خاطرات تـبعید را در انسـان زنده می‌کرد، اما این مسجد که در اسلوب ساخت آن آشکارا از سبک واسلوب شامی تقلید شده بود، بخوبی نشان می داد که کانون علایق حاکمان اموی در حکومت چند قبیله‌ای و چند مذهبی شان در کجا قرار داشت. این الگو پذیری‌ها بسیار متنوع و گوناگون بوده‌اند اما مطمئنا" این مسجد درست شبیه و همزاد مسجد اصلی یعنی مسجد جامع دمشق نیست. بهتر است این تقلیدها را بیانگر این بدانیم که چگونه هنر معماری در شام تحت حاکمیت اموی ها به استثنای دوران استیلای بنی عباسی همچنان روبه پیشرفت بود ـ چرا که بندرت اتفاق می افتد اینگونه تقلیدها به مفهوم دقیق نسخه بدل باشد ـ تقلیدهای یادشده عبارت بود از پنجره‌های مشبّک مرمری که شکل هندسی خاصی داشتند پنجره‌های مشبک به سبک سنگ چینی‌های ظریف، استفاده از کاشیکاری دیوارها (که در اندلس سدهٔ ۱۰/۴ بسیار غیر معمولتر از سوریهٔ سده ۸/۲ به نظر می‌رسید وبعلاوه این کاشیها بدست کارگرهای ماهری که از بـیزانس آمـده بودند چیده می‌شد)، سبکی که این کاشیها را به شکل گیاهان یا اشخاص خاصی در می‌آورد، بکار بردن سبک قدیمی خط کوفی، کاربرد روش دو ردیفه برای نگهداری سقف و بالاخره

سبک استفاده از راهرو وسیعتر مرکزی که شاید حتی در نما با یک سنتوری یا دست کم با یک برآمدگی در سطح سقف مشخص می شد که در مجموع شکل T بخود گرفته بود. هر چند مهمتر از همه ، جهت قبله بود که دقیقا به سمت جنوب بود ـ جهتی که در دمشق کاملا دقیق بود اما در قرطبه به جای آنکه به سمت مکه باشد به غنا منتهی می شد . مهمتر اینکه جهتِ این قبلهٔ کاملا″ اشتباه ، بی آنکه تغییر یابد در تمامی این بازسازی‌ها و توسعه‌دهی‌های مسجد حفظ شد، هر چند در تمامی این مراحل فرصت برای درست کردن جهت قبله وجود داشت . به این ترتیب این قبله به عنوان میراثی برگرفته از شام همچنان پابرجا باقی ماند. اما آخرین بار در اواخر سده ۱۰/۴ که مسجد توسعه یافت ، دیگر ابعاد وجهات مختلف مسجد دمشق به عنوان الگو قدیمی شده بود ، و طرح مسجد تغییر یافت .

با وجود این ، از دیگر جهات ، مسجد دمشق فقط نقطه آغازی است برای مسجد قرطبه. مثلا″ عبدالرحمان سوم بر آن شد که مناره باشکوهی به سبک دمشقی در محور قبله بنا کند (وی همزمان صحن مسجد را به طرف شمال گسترش داد) . یا اینکه گذرگاه طاقدار دو دهنهٔ منتهی به مسجد تا حد زیادی به سبک دمشقی در قرطبه ساخته شد . در دمشق این بازسازی فقط وسیله‌ای است برای افزایش گنجایش نمازخانه حال آنکه در قرطبه ابزاری است انتخابی برای تغییر شکل کامل بخش بالایی محراب که جذبه وپیچیدگی غیر منتظره وخاصی به آن می‌بخشید .این اشتباه است اگر معماران قرطبه را کاملا شیفته دمشق و وابسته به آن بدانیم . اساس و چارچوب ساختمان‌سازی اندلس ارتباط تنگاتنگی با مسجد الاقصای اورشلیم دارد،بویژه در انواع را هروهای چندگانه‌ای که به دیوار قبله ختم می‌شود ، و قرار گرفتن جناح عبادتگاه در جلو قبله ونوع‌گل و بتّه‌های کاشیها به کاشیکاریهای قبّه الصخره شبیه تر است تا به مسجد دمشق .

مسجد قرطبه متناسب با شأن ومقامش که از شاهکارهای برجسته معماری است از جنبه های مختلف صوری ،سیاسی ومذهبی اهمیتی ویژه دارد.شکل کلی مباحث این فصل به ما اجازه نمی دهد که بُعد صوری وساختاری این مسجد را به تفصیل مورد بحث قرار دهیم . در این بعد اگر بخواهیم نگاهی گذرا داشته باشیم ، تنها کافی است توجه خود را به استفاده بسیار متنوع از فضای مسجد معطوف داریم که مستقیما با وسعت زیاد آن در ارتباط است

وبخصوص مناظر و چشم اندازهای به ظاهر بی‌پایان درون آن که در حقیقت در فضای مبهمی (تصویر گویایی از ابدیت) ناپدید می‌شوند. بررسی دقیقتری نشان می دهد که صرف نظر از وسعت مسجد، پیچیدگی عمدی در ساخت این بنا، هر ناظری را بشدت تحت تاثیرقرار می‌دهد، چرا که فضا یا دیوارهای این ساختمان که گاه در هم فرو رفته و گاه از هم جدا می‌شوند در مجموع به گونه‌ای است که تمیز آنها را از همدیگر دشوار می کند، تنظیم ونصب ماهرانه چراغ ها شگفت انگیز است، فضاهای بازوبسته آن که در تضادند، مناظر به هم پیوسته که در حول محوری به طور متقارن در مجموعهٔ بنا تکرار شده وبالاخره حتی نوع و تقسیم آذین بندی مسجد بسیار دیدنی است. با این حال عامل اندازه ووسعت مسجد ناخودآگاه زمینه‌ای را فراهم می‌سازد که در آن، دیگر ظرافتهای یاد شده می تواند خود نمایی کند. با توسعه مسجد می‌توان گفت بر نما وجلای آن نیز افزوده شد. علاوه بر این توسعه مسجد تا حد زیادی به شبستانهای آن محدود می‌شد به طوری که هیچ‌یک از مساجد قرون نخست اسلام تا این اندازه از نقش صحن مساجد نکاسته و آن را در درجه دوم اهمیت قرار نداده بود. توسعه و تکمیل مکرر مسجد می‌تواند به عنوان نمادی از قدرت امویان به حساب آید که به امپراتوری‌های رقیب خود در شرق ـ نخست امپراتوری بنی‌عباس و سپس امپراتوری فاطمی ها ـ چشم دوخته بودند، سرانجام نتیجه آن شد که مسجد قرطبه بزرگترین مساحت سرپوشیده را در میان کل مساجد آن دوران داشته باشد. انگار عمدی در کار بود که نمازگزاران بردباری وتحمل خود را در این فضای بسته وغار مانند ازدست بدهند. از تمهیدات محوری بکار رفته در این شرایط به تنهایی کاری ساخته نبود.

یکی از ویژگی‌های توسعهٔ ساختاری مسجد قرطبه که بیش از همه به چشم می آید ترتیب ونظم بی‌نظیر گنبدها وزنجیره طاقهای آن است. این گنبدها وطاقها از نوع نمونه‌های هنر اسلامی در سده‌های نخستین است که هنوز در شکل اصلی واولیه خود باقی است. وجود انبوهی از همین طاقها، باعث می‌شود که قبّه‌هایی که در حقیقت بسیار کوچکند برای همیشه ماندگار باقی بمانند. اما مسأله مهمتر اینکه این طاقها مفاهیم خاصی را در خود دارند مثلا سه قبه بزرگ مقصوره که در محل اتصال، شکل ستاره به خود گرفته‌اند ـ همراه با ستاره‌هایی با اندازه‌های مختلف که هر کدام در نقطه‌ای از گنبد قرار دارند ـ نه تنها انسان را به یاد شباهت

آشنای قبه با آسمان می اندازد بلکه ،با قرار گرفتن بعضی از این قبّه‌ها بر روی محراب ، انسان سورهٔ «نور» (که در بسیاری از محرابها نوشته شده است) وسوره «والنـجم» در قـرآن را بـه خاطر می‌آورد. در همین حال و در این مفهوم بلند مذهبی تریزه‌های این طاقهای قوسی، به مثابه شعاعهای ستاره است . البته اهمیت معماری وفنی این تـریزه‌ها را نـمی تـوان نـادیده گرفت ، و نیز می‌توان این قبه‌ها را خیمه‌های مجللی به حساب آورد که شاید بـتوان گـفت تقریبا تقلیدی است از خیمه وقبه‌ای که در عربستان دوران جاهلیت بربالای شیء مقدسی که تحت حمایت رهبری سیاسی بود قرار می گرفت .

بازتاب سیاسی این مسجد از دور دست احساس می‌شود. ساختمان مسـجد در حـصار دیوارهای بلند کنگره‌داری قرار دارد که به فواصل معین پشت بند دارند ، به گونه‌ای که بیشتر شبیه یک قلعه است تا یک مسجد ، و یادآور مناسبی از جنگهای متوالی علیه کافران مسیحی است . در مجموع استحکاماتی تا این حد برای یک مسجد غیر معمول است واحتمالا اینگونه استحکامات اشاره خوبی به بُعد نظامی اسلام دارد ، همان قدرت نظامی که پایه‌های حاکمیت امویان را محکم کرده بود. چندین دروازه که همانند طاق نصرتهای مـفخم بـا نـماهای سـه بخشی در حصار حفاظتی مسجد ایجاد شده‌اند، گذرگاههای کوچک طاقدار کـه اشـاره بـه اقتدار سلطنت دارند وکتیبه های طولانی زیبایی آن را به حد کمال می رسانند: خلاصه کلام بکارگیری نوعی معماری که مدتها پیش از آن مردم آن را می شناختند.

عوامل سیاسی در ارتباط مداوم بین مسجد ومسیحیت نیز خود را نشان می داد. شیوه‌های معماری غالبا نمادهایی از حاکمیت بود. بالاتر اینکه، از بـنای اولیـه ایـن مسـجد در مـحل کلیسای مسیحی تا نخستین بنای عبادتگاه گوتی در سده پانزدهم در همان مکان و سپس یک قرن پس از آن در بخش دیگری از عبادتگاه، یک کلیسای کامل برای کشیشهای مجری قوانین کلیسایی، چرخ یک دور کامل چرخـید . بـه ایـن تـرتیب ایـجاد بـناهای مسـیحی در درون مسجد،از این طریق که جایگزین بنای دیگری شده ، خود یادآور اقدام مشابه مسلمانان است. شاید اصلا از روی تصادف نبود که از بین این دو نوع بنا ، ساختمانهای مسیحی بـودند کـه ساخته شدند تا اهمیت وجایگاه عبادتگاه بزرگ را از بین ببرند . شاید حتی بتوان گـفت کـه دومین توسعه عمده مسجد در ۸۴۸/۲۳۳ باعث شعله‌ور شدن شورش مسیحیان در سال بعد

شد.

اما بدون شک در محیط اطراف محراب است که اهمیت سیاسی مسجد شکل می‌گیرد. عبادتگاه ویلاویسیوزا ،که محدوده مقصوره بسیار وسیع شدهٔ حَکَم را مشخص می کند (در حقیقت گستره کامل آن خود یک مقصوره وسیع بود) از یک حصار که تلألو ودرخشندگی خاصّی دارد کمتر نیست اما با این حال بروشنی این پیام را با خود دارد که حکم کاملاً″ جدای از مردم زندگی می‌کرد. آذین بندی با شکوه این عبادتگاه بیان از ثروت ومکنت دارد . به سبب گویی که در مقابل گنبد متشعشع واجسام ستاره ای شکل جای گرفته ، مجموعه آنها رنگهای آسمانی طلایی وآبی را به نمایش می گذارد وبه همین دلیل گویی برای خلیفهٔ اموی موقعیتی جهانی پدید آورده بود .این مقصورهٔ عظیم (که در زمان خود بسیار حیرت آور بود) شکست ناپذیری حاکم رابافریادی بلندبه گوش همگان می‌رساند، و این بهترین شکل برای اعلام این اقتدار بود. نظم وآرایش پیچیده ومبتنی برسلسله مراتب این فضا شامل انواع برگزیده سرستونها وطاقها ،با پایه هایی پر از تزئینات اعجاب‌انگیز ، شبستان مرکزی را به یک سلسله صحنه‌های مجزا تقسیم می‌کنند. به طور کلی معماری بگونه ای است که نقش خلیفه را در پرداختن به مراسم نماز در مسجد جلوه‌ای خاص می‌بخشد. این مسأله در معماری بسیار عالی مقصوره بیشتر به چشم می‌خورد. در این معماری ، طاقهای مختلف متقاطع در ارتفاع بسیار بلند و حیرت‌آور با جلوه هنری و معنوی فوق‌العاده آن بسی چشم نوازند. باید یادآور شد، که مسجد و قصر خلیفه که به آن متصل بود از نظر ظاهری وفیزیکی به هم راه داشتند وگذرگاه پل مانند سرپوشیده یعنی ساباط که توسط عبداللّه ساخته شد واز سوی حکم دوم بازسازی گردید، خط اتّصالی بود بین نظامیان غیر مذهبی وگروههای مذهبی حکومت .

وسعت بسیار زیاد مسجد جامع نیز رنگ سیاسی دارد،بویژه به این دلیل که این مسأله (همانگونه که پیش تر ذکر شد) تا حد بسیار زیادی حاصل افزایش شبستانهای مسجد است ونه صحن آن. نکته قابل ذکر اینکه بزرگترین توسعهٔ مسجد که در زمان منصور در ۳۷۷ـ۹۸۷/۳۷۸ـ۹۸۸ رخ داد کاریک وزیر بود ونه عضوی از خاندان اموی. شاید وی دریافته بود که مقصورهٔ حَکَم به گونه‌ای است که نمی‌توان برآن برتری یافت ، و بنابراین برآن شد که از راه دیگری بر وزرای پیش از خود سبقت گیرد. یعنی منحصراً″ از لحاظ حجم کار بر

دیگران پیشی گرفت. شاید این اقدام نیز یک اقدام سیاسی بود واو گویی مهر ونشانه خاص خودش را براین بنای جاودانه‌ای که مدام سیر پیشرفت وتوسعه را طی می‌کرد می زد، بنایی که برای اندلس بیش از همه آثار جنبه نمادین داشت ـ و باید گفت با این اقدام ،محراب حکم دوم ،در درجه دوم اهمیت قرار گرفت . این توسعه دهی‌های پیاپی مسجد در محلی هر چند بسیار نامناسب به جای ساخت مساجد جامع دیگر (همانگونه که مثلا در بغداد چنین می‌کردند) مبارزه جویی بی‌پرده‌ای بود در مقابل مساجد عظیم عباسیان در آن سوی دنیای عرب. نباید فراموش کرد که دراین شهر اقلیتهای بزرگ مسیحی ویهودی نیز زندگی می‌کردند، به همین دلیل این مسجد بسیار بزرگ ضمن ایجاد وحدت در میان مسلمانان ،حاکمیت بی چون وچرا و بلامنازع مسلمانان را نیز اعلام می‌داشت .

در حالی‌که بُعد سیاسی این مسجد تقریبا بسادگی قابل درک است ، اما بیان پیامهای غیر محسوس تر آن دشوارتر است . با این حال به نظر می‌رسد که دو موضوع به شکلهای گوناگون خود را نشان داده‌اند ـ «بهشت» و «نور» ـ که بررسی دقیق‌تر درباره آن می تواند ارزشمند باشد . اماماهیت نظری اینگونه کاوشها از همان آغاز باید مورد تاکید قرار گیرد.بیشتر تزئینات اصلی مسجد و مشخّصا″ تزیینات سردر صحن وزیر سقف عبادتگاه از میان رفته است ،بنابراین اظهار نظر درباره مفهوم آذین باقی مانده در این بنا ضرورتا″ می‌بایست مبتنی بر مدارک ناقص باشد. با این حال مضمون نهفته در درختان در داخل و خارج از مسجد کاملا آشکار است. قرآن (عبس/۲۵ـ۳۱) می گوید: «ماآب را به صورت بارشی فروریختیم آنگاه زمین را با شکافتنی لازم، شکافتیم پس درآن دانه رویاندیم، و انگور و سبزی ،و زیتون و درخت خرما،وباغهای انبوه ومیوه وچراگاه ...»

و باز جای دیگر (مرسلات/۴۱) :«اهل تقوا در زیر سایه‌ها وبرکنار چشمه سارانند.» درصحن مسجد قرطبه درخت کاشته بودند وحتی شاید ـ مثل مسجد جامع اشبیلیه ـ جویهای آب در آن جاری بود . شاید اینجا پیش درآمدی است بر بهشت . در این مسجد طاقهای رانشی به گونه ای طراحی شده‌اند که در بالا چون برگ نخل به نظر می‌رسند. گونهٔ طاق ، اعتقادی است برگرفته از خاستگاه خانه رسول خدا در مدینه که تبیین آن در معماری اسلامی در سنگ تجلّی یافته است . حجّاری سنگ تنها می تواند اینگونه پیوندها را استحکام

بخشد ودر همین حال طاقهای چند ترکی همراه با تزیینات خاص آن شکل شکوفه های گل را به خاطر می‌آورد. به این ترتیب مجموعه درختان حقیقی در داخل حیاط وصـور خـیالی برگ گیاه در عبادتگاه که به شکل سنگ در آمده ، کل مسجد را به یک پدیده آسمانی ومقدس وبه یک باغ بهشتی بدل کرده است . تزیینات گیاهی در هیچ کجا پرمایه تر وزیباتر از تزیینات گیاهی عبادتگاه ویلاویسیوز وازاره پاستونی نیست ،به شکلی که این مقصوره نوعی بهشت زمینی را مجسّم می‌کند. جذّابترین مکان محراب است که بارهابه عنوان دروازه حضور الهی تفسیر شده است، در این نقطه دری قرار دارد که به یک اتاق کوچک باز می‌شود .حتی مناره نیز در اینجا از چنین مفاهیمی برخوردار است، چرا که بنا به نقل المقّری ، این مناره سـیبها، گلهای سوسن وانارهای سیمین وزرّینی داشت که از میوه بهشت است .

موضوع نورنیز از مسائلی است که در کل مسجد مـطرح است ،قـرآن (حـدید /۱۹) بـه مؤمنان وعده می‌دهد «وایشان راست اجرو نورشان» . کاملا روشن است که نور در مقصوره متمرکز شده است ،جایی که سیستم های نوری به شکل طبیعی یا مـصنوعی بـه هـم درمـی آمیزند .این بخش روحانی ترین وعالی‌ترین بخش مسجد است ،که تنها باکاشی آذین شده ،به شکلی که بیش از هر چیز دیگر نور را جذب ومنعکس می کند. قطاعهای درخشان محراب بگونه ای در کاشیها نصب شده‌اند که وقتی امام جماعت در طاق محراب می‌ایستد چنان به نظر می رسد که شعاعهای نور از ناحیه سر او ساطع می‌شود. به عبارت دیگر نور نمادین با نور واقعی که از طریق روزنه های مختلف هر یک از گنبدها به این ناحیه می‌تابد در هم می آمیزد . پنجره های مشبک مسجد به نوری که از آنها می‌گذرد شکل خاصی می‌دهد وبا شیشه های رنگین خود آن را رنگ آمیزی می کنند.

اتاق پشت محراب که در پوشه قاشقی تزیین شده به لحاظ نور به شکل دیگری در می‌آید. در این جا طلا و رنگ سفید یعنی بهترین انعکاس دهنده نور ،بکرّات در کتیبه هایی که کلام خدا درآن نوشته شده است بکار می‌رود و قـداست آن را بـه عـالی‌ترین مـرتبه مـی‌رساند . نورهای آسمانی در گنبد بالای محراب منعکس شده وبه نوبه خود با چراغهایی که به گـنبد آویزان است درهم می‌آمیزد و تغییرات تدریجی نور تـمایزات مـعماری را بـخوبی نـمایان می‌کند وسعت زیاد نمازخانه وسقف کوتاه (به رغم شـیوه دو دهـنه پـایه آن)نـور ضـعیف

اسرارآمیزی در آن ایجاد می‌کند که بی‌آنکه فضای دقیقا روشنی داشته باشد موجب می شود تا این محوطه از آنچه هست بازهم وسیعتر بنماید. فضاهای منفرد و جدا از هم بـا تـقریبا" هزاران چراغ روغنی که در مسجد آویزان است ،با شدت و ضـعف‌های مـتفاوت بـه چشـم می‌آید . اما شاید مشخصّه اصلی و یکدست‌کننده در این بافت ، طاق نعل اسبی است کـه در همه‌جا دیده می‌شود. با قطاعهای دوتُنی که دارای تشعشات نوری است و انعکاسات پیاپی نور آن تمامی مسجد را تبدیل به شبکه‌ای از خطوط نورانی وتاانـدازه‌ای تـصویری از نـور یکجا کرده است. پس چـندان عـجیب نـیست کـه امـپراتـور چـارلز پـنجم (کـه مـطمئنا بـا تاریخنگاری هنر اسلامی هیچ آشنایی نداشته است) پس از دیداری از کـلیسای مسـیحیان کائُن که در وسط مسجد مثله شده، ساخته شده بود بگوید :«اگر می‌دانستم چـه کـاری مـی خواهید انجام دهید ،اجازه انجام دادن آن را نمی دادم زیرا آنچه مشغول انجام آن هستید در هر نقطه دیگری یافت می شود اما آنچه قبلا داشتید اکنون در هیچ نقطه دیگری از دنیا وجود ندارد.»

کتابشناسی

ابن عذاری، *البیان المُغرِب*، ترجمه ای. فانیان، الجزیره، ۱۹۰۱، ۱۹۰۴.

بازگشت به فهرست

اشبیلیه اسلامی وتاریخ سیاسی ،اجتماعی وفرهنگی آن

رافائل والنسیا
ترجمهٔ عبدالله عظیمایی

مقدمه

دوران اسلامی اشبیلیه شاید مهمترین سالهای تـاریخ کـهن ایـن شـهر بـه حسـاب آیـد ،تاریخی که تقریبا از زمان شهر افسانه ای ترشیش (Tartesus)* آغاز می شد. با این حال ، دوره بیش از پانصد سال (۹۲ـ۷۱۲/۷۱۲ـ۱۲۴۸) را که این شهر ومناطق اطراف آن مسـتقیما تحت تاثیر فرهنگ اسلامی ـعربی قرار داشت باید فقط یک مرحله از مراحلی دانست که طی آن اشبیلیه امروزی یا اشبیلیه در دوره‌هایی بعد از دوره ای که مورد نظر ماست شکل گرفته است. اشبیلیه اواخر سده‌های میانه مظهر کاملی از سویل امروزی یا هسپالیس دوران رومیها یا مادر شهری بود که از سال ۱۴۹۲ به بعد دروازه ارتباط با دنیای جدید شد.

در حقیقت اشبیلیه اسلامی محصول مشترک یک هسته کامل شهری ومـیراث فـرهنگی مشخصی بود . این شهر که در دشتهای حاصلخیز کرانه رود وادی اکبر قرار داشت ـآن جا که کشتیرانی دیگر امکان پذیر نیست ـاز دوران باستان توجه انسانها را برای سکونت به خـود

* شهری کهن که در حدود سال ۱۲۰۰ ق.م. در دهانهٔ وادی الکبیر در اسپانیا بنا شد و در سال ۴۸۰ ق.م. کارتاژیها آن را ویران کردند. م.

جلب کرده بود. مؤلّفه‌های متنوع این میراث بزرگ (ما قبل رومی ،بیزانسی ،یا شرقی ،رومی و ویزیگوتیک)، حتی در نخستین مرحله چنان زمینه وسیعی فراهم کرد که توانست تمدنهای جدید را براحتی جذب کند . بعلاوه اشبیلیه شهری بود که اسلام در سده دوم /هشتم سخت آن را تحت تاثیر قرار داد و تا زمانی که مسیحیان در سده سیزدهم به این منطقه آمدند بشدت آن را متحول ساخته بود و مسیحیان نیز به نوبه خود آثار خود را براین نقطه برجای گذاشتند.

پویایی سکنهٔ این شهر در زمان استیلای اعراب بروشنی تداوم این تاثیر را نشان می‌دهد. پیروزی بر اشبیلیه همانند بیشتر نقاط در دنیای عرب قرون میانه با قدرت شمشیر به دست نیامد بلکه با عقد قرارداد حاصل شد وهمین مساله امکان ایجاد ارتباطات بسیار نزدیک بین اقلیت فاتح عرب و حاکمان ویزیگوت هیسپالیسی را فراهم کرد. در حقیقت در تمامی تاریخ اشبیلیه بیشتر رهبران سیاسی ،اقتصادی واجتماعی فرزندانی از پیوند مشترک سارگوتی از نوادگان ویتزا،پادشاه گوتها و خویشاوندان آخرین اسقف شهر در قبل از سال ۷۱۱ وعمیر بن سعیدلخمی [1] یکی از فاتحان عرب اشبیلیه بودند . ساختار اجتماعی واقتصادی اشبیلیه اسلامی ـ همانند کل اندلس ودیگر نقاط جهان اسلام در آن زمان ـ بر قبایل عربی استوار وقدرت سیاسی با همه ظواهر آن در دست اقلیت اشرافی عرب بود . با این حال باید گفت که بیشتر جمعیت سده های سوم /نهم وچهارم/دهم تحت حاکمیت اموی ها را مولدان اندلسی یا همان کسانی که به اسلام گرویدند و از آن پس جذب نظام قبیله‌ای عرب شدند تشکیل می‌دادند.

این شهر نخستین پایتخت اندلس در آن بخش از شبه جزیره ایبری بود که در دست مسلمانان قرار داشت. اما تقریبا" بلافاصله پایتخت به قرطبه انتقال داده شد که در مجموع برای حکومت این شبه جزیره شرایط بهتری فراهم می‌آورد .پس ازآن در سده ۱۲/۶ در زمان حکومت مرابطان و موحدان بار دیگر اشبیلیه موقعیت مادر شهری خود را بازیافت و تا این زمان در اثر هجوم مسیحیان مرز با پادشاهی قشتاله به طرف جنوب تغییر کرده بود، و این دوره‌ای بود که آنها با افریقای شمالی نزدیکترین ارتباطات را داشتند و بندر اشبیلیه باعث تحرک بیشتر مردم وتجارت بین شبه جزیره ومغرب گردید و در همین حال از امتیاز مجاورت با تنگه جبل الطارق نیز بهره‌مند می شد.

۱ـ اشبیلیه در زمان امویان

اکثریت اجتماعی ساکن در اشبیلیه، حاصل عوامل بسیار ویژه‌ای بود که تازه مسلمانان منطقه از طریق پیوندهایی که با اعراب مسلمان داشتند با آن عوامل در ارتباط نزدیک بودند ـ عواملی که عمدتا از فرهنگ عربی نشأت می‌گرفت، زیرا از بود باشهای مهم متعلق به بربرها در منطقه اشبیلیه هیچ اطلاعی در دست نیست. فاتحانی که در ۷۱۲/۹۴ وارد منطقه شدند در ۷۴۰/۱۲۲ گروههایی از نیروهای شامی تحت رهبری بلج بن بشر به آنها پیوستند. بلج برای مقابله با شورشیان بربر در سراسر ناحیه اندلس وارد منطقه شده بود،[۲] وگروههای خاصی که در خود اشبیلیه استقرار داشتند از شهر حمص بودند. همچون دیگر مهاجران بعدی عرب، حاکمان اموی این مهاجرت را تشویق می‌کردند. این نیروها غالبا از قبایل یمنی بودند به عبارت دیگر، آنها اصالتا" از بخش جنوبی شبه جزیره عربستان آمدند. در حقیقت یمنی‌ها بزرگترین وقدرتمندترین گروه قبیله‌ای در منطقه اشبیلیه و در تمامی بخش غربی کشور، تا آنجا که تحت نفوذ آنها قرار داشت، به شمار می رفتند ـ حقیقتی که در بدست گیری قدرت توسط نخستین امیراموی، عبدالرحمان داخل ودر شورشهای گسترده در زمان حکومت امیرعبدالله بخوبی نمایان بود.

این دوره یعنی سده سوم /نهم یکی از دوره‌های بسیار جالب در تاریخ اشبیلیه اسلامی ودر حقیقت در کل اندلس به شمار می‌رود.[۳] بحران ناشی از جذب عناصر اسپانیایی در جامعه اسلامی در اصل با بحران موجود در شرق کاملا تفاوت داشت. در شرق قیام گروه دیگری از مسلمانان علیه قدرت سیاسی که تا آن زمان کلا" در قبضه اعراب بود، در ۷۵۰/۱۳۳ به انتقال حکومت از امویان به عباسیان منجر شد، اما در حقیقت بحران اندلس که یک قرن بعد بوقوع پیوست از نظامهای اجتماعی انعطاف پذیرتر وپیچیده تری سربرآورده بود. بدین لحاظ، خاندان اموی در اندلس به دنبال مشکلات حاد سالهای بین ۸۶۵/۲۵۱ و ۹۱۲/۳۰۰ توانست حاکمیت کامل خود را بر جامعه اسلامی اندلس حفظ کند جامعه ای که معجونی بود از عناصر اسپانیایی وعربی که قبلا به آن اشاره کردیم.

اما اینگونه نبود که همه مردم اشبیلیه اسلامی دین اسلام را پذیرفته باشند. در درون چارچوب مشترک فرهنگ عربی ـ اندلسی، اقلیتهای مسیحی ویهودی مدتها وشاید در

تمامی دوران حاکمیت اسلامی به حیات خویش ادامه دادند. مردم، گروه گروه به دین اسلام در می‌آمدند واکثریت قدرتمندی راکه پیش تر توضیح داده شد بوجود آوردند واین خود نشان از روحیه تساهل مذهبی داشت که از ویژگی‌های تاریخ اندلس به شمار می‌رود. ما منابع چندانی که به اقلیت یهودی در اشبیلیه اشاره داشته باشد در دست نداریم. اما مسأله مستعربان کاملا متفاوت است، آنها از مسیحیان ویزیگوت ـ اسپانیایی بودند که در دینشان باقی ماندند (در ۷۱۲/۹۴ این گروه از مسیحیان اکثریت را تشکیل می‌دادند اما بسیاری از آنها پس از آن تاریخ بتدریج به دین اسلام درآمدند). این شهر مقر اسقف اعظم مادرشهری اندلس بود. فهرستی از اسقفهای اعظم تا سال ۱۱۴۷/۵۴۲ که موحدان وارد شبه جزیره شدند در دست است، هر چند پس از آن تاریخ گروههایی از مستعربان هنوز در اشبیلیه زندگی می کردند. جامعه مسیحی برای خود مراسم مستقلی داشت، مثل مراسمی که در روز چهارم آوریل برای سراسقف مشهور اشبیلیه سان ایزیدور برگزار می‌شد.[۴] یکی از جانشینان وی در مدت حاکمیت اعراب، سراسقف رکافرد، در ۸۵۲/۲۳۷ ریاست شورای قرطبه را در دست داشت، این شورا، قیام مستعربان را در پایتخت خلافت اموی سرکوب کرد.[۵] همچنین به نقل از آلفونسوی دهم،[۶] اسقف دیگری به نام دون ژوان بود که کتاب مقدس را به عربی ترجمه کرد. دو سراسقف مهم دیگر اشبیلیه عبارت بودند از عباس بن منذر که از سوی خلیفه اموی عبدالرحمان سوم «ناصر» به عنوان سفیر به دربار رامیروی دوم پادشاه آراگون[۷] فرستاده شد، و دیگری به نام عبیدالله بن قاسم که معاصر با خلیفه حکم دوم بود.[۸] این دو تن در دوره‌ای می‌زیستند که جامعه مستعربان تا حد بسیار زیادی در درون فرهنگ مشترک اندلسی، زبان و فرهنگ عربی را پذیرفته بودند و خلیفه قرطبه در حقیقت امیرالمؤمنین خطاب می‌شد.

در قرن چهارم /دهم، در زمان خلافت اموی، اشبیلیه آغاز دوران شکوه وعظمت خود را می‌گذراند، که خود مبیّن خوش بختی تمام کشور در زمانی بود که اندلس قدرت بلامنازع در مدیترانهٔ غربی بود ودربخش مسیحی نشین اروپا ومغرب نفوذ فراوانی داشت. یکی از شخصیتهای مهم اشبیلیه در این زمان ابو محمد زبیدی (۳۱۴ـ۳۷۹/۹۲۶ـ۹۸۹)، قاضی مشهور، لغوی ومعلم خصوصی خلیفه هشام دوم بود که علاوه براینکه صاحب آثار لغت

شناسی و تاریخی بود (از میان آن‌ها اثری است به زبان عربی عامیانه که در اندلس تکلم می شد)[۹]، سراینده اشعاری بود که با روح قدیمی اندلسی سروده شده بود. اشعار زیر نمونه مختصری از آن است :

فقر میهنمان را به سرزمینی بیگانه بدل می کند
وثروت تبعیدگاهمان را به خانه مان ،
چراکه همه دنیا با همه تنوع آن، یکی بیش نیست
وهمه ساکنان آن برادران وهمسایگان مایند[۱۰].

قاضی دیگر اشبیلیه که بازبیدی معاصر بود وبعدها در اندلس نقش برجسته ای ایفا کرد محمد بن عبداللّه‌بن‌ابی عامر بود که بعدها به منصور شهرت یافت ،وی در طول حکومت هشام دوم ، حاکمیت واقعی کشور را در دست داشت . منصور به رغم در دست داشتن بسیاری از مناصب در دربار خلیفه در قرطبه ،موقعیت خود را به عنوان قاضی شهر اشبیلیه نیز تقریبا تاآخر عمر حفظ کرد و به دلیل اهمیت بسیار بالای اقتصادی این مقام ، وی اداره اوقاف را نیز در اختیار داشت. دست کم در ناحیه اشبیلیه دلایلی وجود دارد که احتمال دهیم قانون ارث که جزء قوانین اسلامی است با حیله وفریب وبا بکارگیری قانون وقف دستخوش تحریف شد ونتیجه این شد که دارایی یک خانواده می توانست تنها در دست یک نفر باقی بماند. با این قانون روشن می شود که چگونه زمین های بسیار وسیع از عصر ویزیگوتها تا زمان‌مسیحیان‌که حاکمیت‌اندلس رابار‌دیگر‌در دست‌گرفتند‌همچنان‌دست‌نخورده‌باقی ماند.

۲ـ سده پنجم /یازدهم

باتوجه به آنچه قبلا گفته شد عجیب نیست که با سقوط خلافت اموی در قرطبه ،قاضی محمد بن عباد زمام امور اشبیلیه وغرب اندلس را در دست گیرد . همزمان با ظهور اودر ۱۰۲۳/۴۱۴ ،فصل نوینی در تاریخ اندلس آغاز شد : تاریخ طوایف یا ملوک الطوایفی ، که در این شکل حکومتی تمامیت اقتصادی وفرهنگی اندلس ، کاملا" به بخشهای کوچک تقسیم شد. شاید سدهٔ پنجم/یازدهم یکی از جالبترین دوران اسپانیای قرون میانه باشد : اسپانیای رودریگو دیاز دوبیواریا «السید» . دولتهای مختلف اسلامی ومسیحی که مجموعا" ساختار سیاسی شبه جزیره ایبری را تشکیل می‌دادند. شبکهٔ کاملا" پیچیده‌ای از ارتباطات بین خود

بوجود آوردند . با اینکه دولتهای اندلسی شاهد شکوفایی فرهنگی بودند ،اما در کنار آن در مقایسه با حکومتهای مسیحی دچار ضعف سیاسی و نظامی بودند که سـرانـجام ضـرورت آمدن مرابطان به اندلس را پدید آورد. اشبیلیه بتدریج بـخشهای هـمسایه (قـرمونه ،قـرطبه ،استجه، مورون، جزیرهٔ خضراء، لبله وغیره) را به خاک خود ملحق کرد و در نتیجه آن، ناحیهٔ جغرافیایی که پیشتر در درون حوزه اجتماعی واقتصادی شهر جای می‌گرفت، تا حد بسیار زیادی وسعت یافت . از این جهت است که ما امروز تبدیل شدن اشبیلیه را به مرکز تحقیقاتی وادبی درک می‌کنیم واینکه چگونه منجمان ،شعرا وفیلسوفان از تمامی نقاط اندلس به ایـن شهر آمدند تا تحت حمایت سلاطینی چون معتضد و معتمد دردربار عبادی سکنی گزینند [۱۱]. در تمام طول تاریخ اشبیلیه تنها در همین دوره است که افکار بلافاصله متوجه شعرا می‌شود. در همین دوره مثل اواخر حکومت موحدان این شهر محققان مختلفی را نیز به خود جلب کرده بود. با این حال گاه به نظر می رسد که گویا فقط آثار ابن عمّار شلبی یا ابن زیدون یا ابن حزم ویا حتی اشعار خود معتمد بوده که به نسلهای بعدی منتقل شده است :

آه ای زمانه ، آیا می شود شبی دیگر را
در آن باغها،در کنار آن استخر،
درمیان باغهای زیتون ،میراث عظمت وجلال آن روزگار
بابغبغوی کبوتران وچهچهه پرندگان سرکنم ؛
در قصر «زاهره» ، در زیر باران بهاری
با نگاه حسرت بار به گنبد زُرّیه ،چشمک زنم !
آنگاه که «قعله زاهی» با «سود السعود» آن
با نگاه عاشقی منتظر به ما می نگرد .
آه آیا می شود خدا اینگونه بخواهد که در اشبیلیه بمیرم
وبه هنگام رستاخیز،از این نقطه برخیزم [۱۲]!

۳ـ سده ششم /دوازدهم

المعتمد در ۱۰۹۵/۴۸۸ در اغمات (نزدیک فاس در مراکش امروزی) درگذشت . چهار

سال پیش از آن ، مرابطان به دنبال فتوحاتشان در افریقای شمالی بنا به درخواست امرای ملوک الطوائف وارد اندلس شده بودند (زیرا فقط آنهاقادر بودند که در مقابل پیشروی مسیحیان ایستادگی کنند) و با حضور خود در این شبه جزیره همانند موحدان ـ بربرهای مصموده که در ۱۱۴۷/۵۴۲ بخش اسلامی شبه جزیره را به تصرف خود درآوردند ـ باعث حضور تمدن افریقای شمالی در اندلس شدند. اما شاید دقیقتر باشد اگر بگوییم مجموعه ای از میراث فرهنگی اندلس آمیختگی و هضم فرهنگ مرابطان و موحدان را ممکن ساخت، چرا که در هر دو صورت خلفا که اشبیلیه را به عنوان پایتخت اندلس برگزیدند، سرانجام جنبه‌های فرهنگی اندلس را همگون ساختند. به رغم تمام مخالفتهای نخستین علمای مرابط، اشعار سده پنجم /یازدهم از بین نرفت و همین علما وفقها که موسیقی اشبیلیه را به عنوان هنر ضد اسلامی محکوم کرده بودند در سده ششم /دوازدهم شاهد رشد و شکوفایی موسیقی در قالبی خاص بودند که از طریق غرناطه نصری به افریقای شمالی راه یافت وامروزه به عنوان «موسیقی اندلسی» در این منطقه شهرت دارد[۱۳]. به این ترتیب قبایل افریقای شمالی سرانجام جذب تمدن اسلامی ـ عربی اندلس در قرون میانه شدند. در حقیقت از سده دوم /هشتم اندلس ومغرب بخشی از حوزه فرهنگی واحدی را تشکیل داده بودند. هرچند اصطکاک شدیدی بین این دومنطقه وجود داشت ،اما درطول این دوره ارتباطات بین دو ناحیه مذکور بیش از پیش گسترش یافت : در غرناطه همچون فاس ،محقّقان تمام همّشان را وقف مطالعه می کردند ،ودر رباط نیز چون قرطبه اینگونه بود. یک خلیفه چه از مراکش ویا از اشبیلیه بر کل امپراتوری حکومت می‌کرد ویک تاجر می توانست در دوسوی تنگه جبل الطارق به تجارت بپردازد.

عصر مرابطان ـ موحدان چهره نهایی شهر اشبیلیه را در دوره حکومت اعراب به نمایش می گذارد،در حقیقت ،مرزهای اطراف شهر که از سده ششم /دوازدهم مشخص شده بود تا عصر جدید چندان گسترشی نداشت . ابویعقوب یوسف شاهد وابویوسف یعقوب منصور دوتن از خلفا خطوط اصلی اشبیلیه را با توجه به رشد شهری آن ومهمترین بناهای شهر مشخص کردند واین شهر موطن ابن رشد ،از خاندان ابومروان وصوفیان منطقه جَرَف شد ، کسانی که زندگی وتجاربشان در زمره سرمایه های عظیم معنوی مسلمانان به شمار می رود.

بنای دیوارهای شهر به ابوبکر محمدبن عربی (۴۶۷ـ۱۰۷۵/۵۴۳ـ۱۱۴۸)[۱۴] واگذار شد که ابن خلدون اورا یکی از شخصیتهای کلیدی و مهم در تاریخ تعلیم و تربیت اسلامی مـی‌شمارد. شیوهٔ تعلیم‌وتربیت او بوضوح شایسته ترین شیوه‌ای بود که تمدن اندلس به آن دست یافته بود:

حقیقتاً برایم مایهٔ خوشبختی است که خدا از همان زمان کودکی، نوجوانی و جوانی اینگونه خواسته است که پدرم برای من معلمانی فراهم آورد که به مـن قـرآن را تـعلیم دهند، بگونه‌ای که در ۹ سالگی قرآن کاملا آموخته بودم. پس از آن پدرم سه معلم دیگر برایم برگزید: یکی از آنها برای تکمیل علوم قرآنی ودیگری برای تعلیم زبـان عـربی و سومی برای آموزش ریاضیات. به این ترتیب بود که وقتی به شانزده سالگی رسیدم باده روایت قرائت قرآن آشنایی یافتم، از همه جنبه‌ها: ادغـام، تـرتیل، اخـفا، اظـهار، وقـف، ترقیق، اشباع، اماله و غُنّه. همچنین من وجوه گوناگون زبان را فراگرفتم و آثار شـعر عربی را اعم از شعر قدما یا شاعران امروزی خواندم ودر جلسات درس ارث وحدیث شرکت جستم. علاوه بر کتاب اقلیدس ودیگر کتابهای هندسی، جبر را نیز آمـوختم. زیجهای سه گانه وطرز استفاده از اسطرلاب را فراگرفتم. معلمان خصوصی مـن ایـن اجازه را به من می‌دادند که از ساعات اولیه بعد ازظهر تاروز بعد به استراحت بپردازم، با این حال به خودم اجازه استراحت نمی دادم ودائما مشغول مطالعه ویادداشت برداری بودم. همه این مسایل در اوان جوانی به وقوع پیوست.[۱۵]

۴ـ معماری

یکی از برجسته ترین آثار اشبیلیه عربی در سویل امروزی بی تردید مـعماری بـرجـای مانده از اواخر قرون میانه است. مسجد، مرکز شهر اسلامی بود جایی که نـمازجـمعه درآن اقامه می‌شد. نخستین مسجد جامع در نقطه‌ای بود که امروزه کلیسای ال سالوادور واقع است، محدوده‌ای از شهر قدیمی که هنوز همانند دوران حکومت اعراب به عنوان محدوده تجاری باقی مانده است. تاریخ آغاز بنای اصلی این مسجد به ۸۲۹/۲۱۴، زمان حکومت عبدالرحمان دوم برمی‌گردد. این بنا دارای یازده شبستان بود که عمود بر دیوار قبله ساخته شده و مـانند همه مساجد اندلس جهت آن روبه جنوب بود. این بناکه شکل مستطیلی داشت، بنا به شرح و توصیف نویسندگان معاصر، دارای ستونهای مرمری بود که طاقهای آجری بر آنها اسـتوار

بود . منارهٔ آن که امروزه دربرج کلیسا حفظ شده است ، طرح چهارضلعی داشت که هر ضلع آن تقریبا" به شش متر می رسید.[۱۶] در ساختمان اصلی این مسجد ، چنان که در اشبیلیه بسیار رایج بود ، سنگ بناهای بزرگی بکار رفته بود که تاریخ آن به عهد باستان بـرمی‌گشت ، و در داخل آن پلکان مارپیچی ، که ظاهرا" تا سده پنجم/یازدهم در شرق دیده نشده بود ، دور یک ستون استوانه‌ای محکمی کشیده شده بود . درهر گوشه‌ای از مناره، بنا به شـرح و تـوصیف عذْری ، سه ستون مرمری مستحکم وجود داشت که سقف بـر روی آنـها قـرار مـی‌گرفت . احتمالاً تاریخ بنای این ستونها به بعد از زلزله ۱۰۷۹/۴۷۲ برمی‌گردد که معتمد به بازسازی مناره پرداخته بود . (برگرفته از اثری حک شده در سنگ یاد بودی که هنوز در همین مکـان وجود دارد.[۱۷]) امروزه همچنین صحن این مسجد اولیه را می توانیم مشاهده کنیم که ظاهراً می‌بایست در سطحی بسیار پایین تر از حیاط فعلی کلیسا بوده باشد : به طاقهای آجری این بنا که در سده سوم/نهم ساخته شده بود ، ضمن بازسازی این بنای تاریخی در زمان موحدان و در سده هجدهم ، بخشهایی دیگر نیز افزوده شد.

از آنجا که مسجد جامع ابن عدابَّس (نامی که آن زمان بر آن نهاده بودند)برای خطبه‌های نماز جمعه برای جمعیت عظیم اشبیلیه بسیار کوچک بود ، خلیفه ابویعقوب یوسف مسجد جدید و بزرگتری در محل صومعه فعلی بنا کرد . چارچوب این بنا و ابعاد وسیع آن به تبعیت از مساجد دوران مرابطان ساخته شـد: سـتونها ی آجـری ، طـاقهای نـعل اسـبی نـوک دار و شبستانهایی که عمود بر دیوار قبله در نظر گرفته شده بود . بقایایی از این مسجد و تزئینات گرانبهای آن امروزه در صحن نارنج (Patio de Los Naranges) و مناره بادنمای (Giralda) آن ، تنها بخش کاملا" باقیمانده از مسجد موحدان هنوز برجاست . شبستان آن در ۱۱۷۶/۷۵۱ تکمیل شده و صحن بعدها توسعه یافت.و اما در مورد مناره (بادنما) که همان خلیفه موحدی در ۱۳ صفر ۵۸۰ / ۲۶ مه ۱۱۸۴ فرمان داد تا آن را در ضلع شرقی ، محل تلاقی حیاط مسجد و شبستان بنا کنند . در شالوده ساختمان سنگهای تراشیده رومی به کار رفته بود ، هر چـند در سطوح بالاتر از آجرهای تراشیده همراه با سنگ استفاده کـردند . روی یک بـنای مـنشوری هفت پهلوی مرکزی ، بنای منشوری دیگری با ابعادی بزرگتر ساخته شده ، همراه با پاگردی طاقدارکه از میان آنها می‌گذرد . بخش خارجی مناره با رگـه‌هایی از آجـرهای تـزیین شـده

نماکاری شده بود، و روزنه‌ای در دیوارها داشت که نور درون پاگردها را تأمین می‌کرد. مناره (بادنما) در شکل نخستین خود، پیش از آنکه هرنان رویز در سده شانزدهم توصیف کامل آن را بیان کند، جاموری روی آن نصب شده بود با چهارگوی طلایی که در یک ردیف عمودی با اندازه‌های کوچک و کوچکتر روی میله آهنین قرار گرفته بود. ابو مروان بن صاحب الصلاح (متوفی به سال ۱۱۹۸/۵۹۴)، مورخ عهد موحدان برجی را که مشهورترین پیکره شهر در تمام دنیاست اینگونه شرح می‌دهد: «این مناره از تمام مناره‌های اندلس بزرگتر است، و از نظر ارتفاع و هنر فوق‌العاده‌ای که در ساخت آن بکار رفته بی نظیر است. از فاصله‌ای دور انگار تمامی ستاره‌های منطقةالبروج در قلب شهر اشبیلیه متوقف شده‌اند».[۱۸]

اشبیلیه اسلامی از داشتن بسیاری نقاط دیگر که برای نماز مهیا شده بود به خود می‌بالید. برخی از این نقاط فضاهای باز بود و برای برگزاری مراسم مهم از آن‌ها استفاده می‌شد. مصلا[۱۹] یکی از همین محلها بود که در بخش جنوبی القصر و در سمت دیگر باب النخیل (Puerta de Las Palmeras) قرار داشت.[۲۰] اکنون ساختمان اصلی دانشگاه در همین نقطه واقع است؛ مساجد بسیاری نیز در اطراف شهر اشبیلیه وجود داشت. فهرست طویلی از اسامی این مساجد در متون عربی و نیز در متون اولیه مسیحی آمده بود که برخی از این مساجد بعد از ۱۲۴۸/۶۴۶ تبدیل به کلیسا شد. تبدیل پرستشگاهها به یکدیگر در این شهر پدیده رایجی است و کلیسای ال سالوادور نمونه‌ای از آن بود که پیشتر از آن گفته بودیم؛ ابتدا این بنا به عنوان قصر سلطنتی رومی‌ها برای انجام امور شهری از آن استفاده می‌شد، سپس در عصر ویزیگوتها تبدیل به کلیسا شد؛ پس از آن تبدیل به مسجد جامع و بالاخره به دنبال استیلای مسیحیان بر این نقطه بار دیگر به عنوان کلیسا از آن استفاده شد. متون تاریخی حکایت از این دارند که شهر اشبیلیه به محله‌های جداگانه‌ای تقسیم می‌شد که هر یک نام خود را از مسجد اصلی آن محله اقتباس کرده بود، بیشتر به همان شکل که در سالهای بلافاصله بعد از ۱۲۴۸/۶۴۶ مرسوم بود، و در کنار بسیاری از این مساجد بنایی وجود داشت که به عنوان حمامهای عمومی از آن استفاده می‌شد. مجاورت این دو نوع ساختمان معمولاً در شهرهای اسلامی امری رایج است، برخی از این حمامها هنوز تا به امروزه باقی مانده‌اند که برای اهداف دیگری به غیر از اهداف اولیه از آن استفاده می‌شود.

انواع دیگری نیز از بناهایی مانند قصرهای مختلف وجود داشت که غالباً در زمان حکومت بنی عباد و در دوره حاکمیت موحدان ساخته شد. برخی از آنها هنوز باقی است، هرچند تا حد زیادی دستکاری شده‌اند. قصرهای مبارک و مکرّم[۲۱] از آن جمله‌اند که محل برگزاری مجالس بزمی درباریان سده پنجم/یازدهم بود که شامل موسیقی دانان و شعرا می‌شد. قصر مبارک در حاشیه جنوبی حصار شهر واقع بود، و در آن سوی قصر مکرّم بناهای قدیمی‌تر مثل دارالاماره عبدالرحمان سوم ساخته شده بود.[۲۲] در کل، در تمام دوران حکومت اسلامی، این بخش از شهر، غالباً به آثار و بناهای دولتی اختصاص یافته بود، و از همین نقطه بود که سرنوشت کل اشبیلیه و مناطق وابسته به آن رقم خورد. قصر مبارک با افزوده شدن به ستونها و دیگر مصالح ساختمانی که به دستور معتمد از مدینة الزهراء آوردند، تکمیل شده و زیبایی خاصی یافت، و در سده ششم/دوازدهم دو قلعه از موحدان به آن افزوده شد. بعد از استیلای مسیحیان بر پایتخت پادشاهان قشتاله بخصوص پدروی اول، ظواهر این قصرها را تغییر دادند که تا امروز به همان شکل باقی است. آنها شکل اسلامی بناهای تاریخی را نیز با آوردن افزارمندانی از طلیطله و یا پادشاهی نصری در غرناطه، حفظ کردند، و در جوّ فرهنگی عربی شده، آلفونسوی دهم (معروف به خردمند) و پدروی اول از همین نقطه بر مناطق تحت زعامت خود حکومت می‌کردند. آنچه شایان توجه است مجتمعهایی است که از ساختمانهای بحیره یا باغ شاه Huerta de Rey تشکیل شده بود. در مجموعه بناهای سده‌های پنجم/یازدهم و ششم/دوازدهم (کاخها، استخرهای بزرگ و دیگر بناها) همراه با کشتزار متصل به آن، بخش‌هایی از باغهای بنی‌عباد قرار داشت. بعد از ده قرن که این بناها و باغها بخوبی حفظ و نگهداری شده بود، اخیراً در جریان آماده سازی منطقه برای برپایی جشنهایی به مناسبت پانصدمین سالگرد گرامیداشت کشف آمریکا از بین رفت.

همه این بناها با دیوارهای مختلف این شهر اسلامی محصور شده بود، نخستین دیوار مورد اشاره‌را می‌توان دیوار باقی مانده‌ای از دوران امپراتوری روم دانست. بنا به نوشته نویسندگان آن زمان، این دیوار رومی تا قرن چهارم/دهم هنوز دیده می‌شد. مرز اشبیلیه شامل منطقه‌ای بود که امروزه بخش جنوب‌شرقی مرکز شهر قدیمی است؛ و آثار برخی از

دروازه‌هاچون باب قرمونه و باب کارنه در اطراف شهر باقی است ، وحال آنکه دروازه‌های دیگر چون باب عطرفروشان (Puerta de Las Perfumistras) در ناحیه‌های مسکونی مستحیل شده‌اند . در سدهٔ باشکوه پنجم / یازدهم هیچ دیوار جدیدی برای شهر ساخته نشد . هر چند خانه‌ها و قصرهای مذکور در خارج از محدوده شهر قدیمی گسترده بودند. این ، مرابطان بودند که به دستور قاضی ابوبکر بن‌عربی ، دومین دیوار را بناکردند ، این دیوار تا آغاز قرن حاضر مرکز شهر قدیمی را در حصار خود داشت تا اینکه تحت عنوان به اصطلاح توسعه شهری آن را خراب کردند ، هرچند آثاری از آن را هنوز می‌توان درناحیه مارکارنه (Marcarena) ، باغ دره (Jardin del valle) و در درون منازلی از دیگر ناحیه‌های مسکونی مشخص کرد. دیوار دوم از سوی موحدان استحکام بیشتری یافت . آنها چندین مدخل زاویه دار که برای افزایش ضریب دفاعی شهر در نظر گرفته شده بود به آن افزودند و دور این دیوار به استثنای بخش شرقی که رود وادی الکبیر به شکل طبیعی حصاری در این بخش محسوب می‌شد خندقی کشیده شده بود. در ۱۲۲۰/۶۱۷ این استحکامات با ساخت برج طلایی (Torre de Oro) که بندر اشبیلیه را در جنوب محصور می‌کرد تکمیل شد، در حالی که در شمال مناطق بندری این دیوار در محل دروازه لابارکتا (La Barqueta) که امروزه گذرگاه عابر پیاده از این نقطه به زیرزمین ساختمان EXPO 92 می‌باشد بیشتر مورد محافظت قرار گرفته بود . این رشته دیوارها که در کنار رودخانه قرار داشت با بالا آمدن آب رود تا حدودی به آن صدمه وارد می‌شد و مرکز این شهر تا همین اواخر با طغیان رودخانه وادی الکبیر به جزیره‌ای تبدیل می‌شد . دروازه‌های متصل به این دیوار در حالتی کاملاً تغییر شکل یافته باقی ماند: دروازه قرطبه که اکنون در درون کلیسای سان هرمنجیلدو (San Hermenegildo) قرار گرفته ، باب المؤذّن که بعداً باب شاه (Puetra Real) نام گرفت ، باب تریانا (Puetra Triana) که به درون شهر راه می‌یافت ، در طرف دیگر این رودخانه قرار داشتند؛ بر رودخانه پلی بسته بودند که هنوز آن را پل بارکاس (Puente de Barcas) می‌نامند.

و اما درباره زندگی اجتماعی ساکنان این شهر در اواخر سده‌های میانه باید گفت ، فعالیتهای مربوط به بندر ، مانند دوران پس از آن، از سطح بسیار بالایی برخوردار بود ، که بخش عظیمی از آن را تجارت دریایی با شمال افریقا تشکیل می‌داد ، و ساکنان سواحل دریای

مدیترانه از طریق همین شهر به تجارت می‌پرداختند، از این نظر اشبیلیهٔ تحت حاکمیت موحدان، در حقیقت پیشاهنگ پایتخت و واسطه‌ای تجاری با دنیای جدید بود. محصولات کشاورزی از غرب اندلس به بخش شرقی فرستاده می‌شد و کالاهای مختلف از هر نوع و از هر نقطه در لنگرگاههای آن تخلیه می‌شد. نمونه‌ای از این حجم عظیم فعالیت تجاری، کارخانه کشتی سازی بود که از سده سوم/نهم راه‌اندازی شده بود. در پاسخ به تهاجم نورمن‌ها در ۸۴۴/۲۳۰، امیر عبدالرحمان دوم دستور ساخت و بنای نخستین دارالصناعه[۲۳] را صادر کرد، و بعدها ابویعقوب یوسف، خلیفه موحدان، در جهت همان هدف، در گوشه دیگری از بندر، تسهیلات تازه‌ای فراهم ساخت.[۲۴] این تسهیلات باید در همان مکانی بوده باشد که آلفونسوی دهم در ۱۲۵۲ فرمان ساخت لنگرگاه مشابهی‌را داده بود و همینطور پادشاه قشتاله که با توجه به تاریخ ساخت این نوع از ساختمانهای تجاری توسط موحدان، احتمال می‌رود که وی تنها به بازسازی ویا الگو برداری از این بناها پرداخته بود. بناهای ساخت موحدان تا به امروز نیز در ساختمان عظیم داخل بیمارستان کاریداد به چشم می‌خورد.

اکنون مجالی برای پرداختن کامل به دیگر هنرها و صنایع متنوع اشبیلیه اسلامی باقی نمانده است. در برخی موارد نمونه‌هایی از سفال سازی و کوزه گری هنوز تا حدودی در گوشه و کنار دیده می‌شود: کوزه سفالی لعاب داده شدهٔ اشبیلیه با جلای طلایی آن از میراث این دوره است، و آثاری از همین کوزه‌ها را می‌توان هنوز در خانه‌ها و قصرهای شهر یافت. مهارتهای فنی و هنری سفال‌سازی عربی یک بار دیگر در هنر مدجّن بکار گرفته شد و حتی به امریکا نیز صادر گردید. آثار هنری برخاسته از اصالتی عمیق در زمینهٔ مجسمه‌های سنگی نیز در این شهر حفظ شده است، مثل سنگ سردر که سرانسانی بر آن نقش بسته است و بنا به دستنوشته‌ای که برآن حک شده، تاریخ ساخت آن به سده پنجم/یازدهم برمی‌گردد. و اما در مورد آثار فلزی، مجموعه عظیمی از اینگونه اشیاء که مورد استفاده روزانه است هنوزدر سطح وسیعی وجود دارد. کلیدهای مربوط به این شهر عربی که اکنون در کلیسای جامع اشبیلیه نگهداری می‌شود، حس کنجکاوی طبیعی را در انسان بر می‌انگیزند. در اینجا باید به یک نمونه کاملاً بی نظیر توجه کرد: یعنی دو لنگه بزرگ برنزی «باب پردون» کنونی در صحن

نارنج که متعلق به مسجد قدیمی موحدان است. این درها با تزئینات و کتیبه‌های کنده کاری شده، درِ اصلی مسجد جامع را تشکیل می‌داد. کوبه‌های بزرگ برنزیِ در، پیش از آنکه تزئینات معمولی افریقای شمالی آن زمان را به نمایش بگذارد، هنر تزیینی سنتی و غنی اندلس را منعکس می‌کند. این اثر هنری باز نمونه دیگری است از شیوه‌ای که موحدان با اتخاذ آن خود را با فرهنگ و هنر اندلس سازگاری دادند.

۵ ـ ساکنان اشبیلیه

این همه جلوه‌های هنری، در قلب بیابان و صحرا نبود که به جلوه‌گری پرداخت، بلکه در پس آن مردمی قرارداشتند که منابع تاریخی از آنها بسیار یاد کرده‌اند. برخی از شخصیتهای بزرگ اشبیلیه اسلامی چون زبیدی، ابوبکر بن عربی، اسقف اعظم عبدالله بن قاسم و معتمد که پیش‌تر از آنها یاد شده و بسیاری دیگر از شخصیتهای اشبیلیه که اکنون ناشناخته‌اند در عصر حکومت اسلامی در حیات و شهرت این شهر سهیم بودند. در رساله «الحسبة» ابن عبدون[۲۵] به عنوان مثال، طبقات زیادی از ساکنان شهر را می‌توانیم بیابیم: تاجران بازار، بازرگانان روغن جَرَفی، زنان رختشو و قایقرانان وادی الکبیر، معلمان مکتب‌خانه، پنیرفروشان ساکن مردابها، مؤذنان، کشیشان مسیحی، فروشندگان دوره گرد، کارگران و بنّاها و دیگر اقشار جامعه. ازلابلای صفحاتی از این کتاب می‌توانیم بخوبی اشبیلیه اواخر سده پنجم/یازدهم را از نظر فعالیتهای مختلف فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی درک کنیم. همه این مردم در شکل گیری فرهنگ این پایتخت سهیم بودند و در میان آنها افراد و حتی خانواده‌هایی زیاد و گروههای خاصی یافت می‌شوند که خوب است از آنها نیز یادی شود. همانند شعرای دربار عبّادی، افزارمندان سازنده اسکله‌های دریایی و یاسازندگان مناره (بادنما)، بازرگانان جنوایی و شرقی و نظایر آنها. مادر اینجا به دو نمونه اکتفا می‌کنیم: نخستین آن یعنی خاندان ابومروان[۲۶] از طبیبان بودند و در سده پنجم / یازدهم از طلبیره به اشبیلیه مهاجرت کردند. این خاندان از لحاظ علمی تا سطح خانواده‌های بزرگ علمی در سده‌های میانی عرب رشد کرده بودند. از میان آنان، افرادی چون ابوالعلاء زُهْر (متوفی به سال ۱۱۳۱/۵۲۵) و ابومروان عبدالملک (۴۸۷ـ۵۵۷/ ۱۰۹۴ـ۱۱۶۲) که در اندلس و مغرب به

کار طبابت می‌پرداختند از شهرت بیشتری برخوردار بودند. دومین نمونه به مطالعات کشاورزی مربوط می‌شود که از اهمیت خاصی برخوردار بود و از سده پنجم / یازدهم به بعد منطقه اشبیلیه موطن نویسندگان برجسته‌ای در این زمینه، چون ابوالخیرو ابن حجاج بود، در این جا باید از کتاب «گیاهشناس گمنام»[۲۷] اثری از سده ششم/دوازدهم یاد کرد که در آن برای نخستین بار از زمان ارسطو تئوفراسطوس یا دیسقوریدس و پنج قرن پیش از «سزالپینو» تلاش شده تا گیاهان با روشی تازه و نظام مند طبقه بندی شوند، به شکلی که این طبقه بندی گاه شباهت به روش لینه دارد.

آخرین نویسنده بزرگ اشبیلی در زمینه مسایل کشاورزی ابن‌العوّام بود که «کتاب زراعت»[۲۸] وی تمام مسایل مربوط به این موضوع را مورد بحث قرار می‌دهد: روشهای زراعت، سازگاردهی نمونه‌های جدید، سیستم‌های آبیاری، انبار کردن محصولات و غیره. این اثر بیانگر شکلی از کشاورزی است که بر سنتهای کشاورزی استوار است. اما در ضمن آن، حاوی تجربیات بیشماری در زمینه کشاورزی است که در طول تاریخ اندلس بدان دست یافته بودند.

همهٔ این افراد به نحوی در ایجاد حال وهوای شهر نقش داشتند، روحیه‌ای که جوهرهٔ اصلی مردم اشبیلیه را متحول ساخت: با مطالعه آثار نویسندگان این دوره شباهتهای بسیاری بین مردم اواخر قرون میانه اشبیلیه ـ کسانی چون سروانتس که در آثار کلاسیک قرن هفدهم بازتاب داشتند ـ و ساکنان امروزی این شهر می‌توان یافت. در اینجا، به منظور روشن شدن موضوع، نمونه مختصری از نوشته یک نویسنده سدهٔ ششم/دوازدهم ارائه می‌دهیم که با اشاره به مردم اشبیلیه آن زمان، تصویری ارائه می‌دهد که با نمونه‌های رایج امروزی شباهت دارد: «مردم اشبیلیه شوخ طبع ترین مردمی هستند که به طبیعی ترین شکل وبا مهارت تمام بذله گویی می‌کنند و به حقّه زدن و فریبکاری عادت دارند، اما غالباً قصد توهین ندارند. آنها بقدری به این حالت خو گرفته و چنان به آن عادت کرده‌اند که اگر فردی همچون خودشان دست به این بذله گویی‌ها و شوخ طبعی ها نزند آزرده خاطر می‌شوند».[۲۹]

۶ـ میراث

آثار تاریخی برجای ماندهٔ بعد از ۱۲۴۸/۶۴۶ از تمام دوران درخشان حکومت اسلامی اشبیلیه فقط به آثاری چون مناره (بادنما) «برج طلا» ، دیوارهای شهر یا بندری که برای تجارت خارجی در نظر گرفته شده منحصر نمی‌شود. نباید از تصویری که حمیری نویسنده سده هشتم / چهاردهم ارائه داده گمراه شویم، وی به توصیف شهری پرداخته که هنگام ورود سپاهیان قشتاله سه روز بود که خالی از سکنه شده بود، امروزه می‌دانیم که مسلمانانی چون ابوالحسن (متوفی به سال ۱۲۴۹/۶۴۶) در اشبیلیه دوران مسیحیت همچنان مانده بودند. بنابر نقل نویسنده‌ای معاصر «... بعد از آنکه مسیحیان وارد شهر شدند ... صدای ناقوسهای کلیسا او را سراسیمه کرد و از نشنیدن بانگ اذان سخت رنجید. اندوهی جانکاه همه وجودش را فراگرفت که تا هنگام مرگ همچنان ادامه یافت...» [۳۰] این گروههای اسلامی با فرامین و مقررات شهری که توسط فرناندوی سوم، پادشاه قشتاله وضع شده بود، اداره می‌شدند: مسلمانان بتدریج به مسیحیت می‌گرویدند، درست عکس روندی که در سده دوم / هشتم به وقوع پیوست، و آداب و رسوم و شیوه زندگی آنان شکل تازه‌ای به خود گرفت. ذوق و تمایلات زیبایی شناسی موجود در این شهر در طول حکومت آلفونسوی دهم تا حدی نفوذ و تاثیر اشبیلیه اوایل قرون میانه را نه تنها بر هنر مدجّنی که بر گرایشهای ادبی اواخر سده هفدهم نیز بر ملا می‌کند. همین احساس نزدیکی سبب شد که پدروی اول، پادشاه قشتاله، فرمان دهد ابن خلدون، یکی از سفرای پادشاهی نصری غرناطه، می‌تواند در شهری که قرنها اجداد او در آن زندگی کرده بودند، اقامت کند.

یادداشتها

۱ـ ابن حزم، ***جمهره***، چاپ چهارم، قاهره، ۱۹۷۷، ص ۴۲۴. او سرسلسله چندین خاندان بزرگ در اشبیلیه اسلامی بود: بنی حجاج، بنی سیّد و دیگران، بنی قوطیه (فرزندان قوط، گوت)، اعقاب ساره‌و عیسی بن مزاحم، نیز از خاندانهای بزرگ بودند.

۲ـ ابن قوطیه، *تاریخ افتتاح الاندلس*، مادرید، ۱۹۲۶، ص ۲۰؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، بیروت، ۱۹۶۵، ج ۵، ص ۳۳۸ ـ ۴۹۱؛ ابن عذاری، *البیان المغرب فی اخبار الاندلس و المغرب*، لیدن، ۱۹۵۱، ج ۲، ص ۲۳ـ۳۱.

۳ـ ابن حیان، *المقتبس من انباء اهل الاندلس*، ج ۳، پاریس، ۱۹۳۷، ص ۶۷ـ۸۵؛ عذری، ترصیع الاخبار، مادرید، ۱۹۶۵، ص ۱۰۱ـ۱۰۵.

4- Le Calendrier de Cordue, ed , C , Pella ‹t Leiden , 1961,pp.66-67.

۵ـ نامهای بسیاری از اُسقفان اوایل سده‌های میانه باقی مانده است، بعضی از نامها در آثار نویسندگان مسیحی آمده است و شکل کاتولیکی دارند مانند اوپاس، تئودولفو، دیوید، سالوادور، و یولیان. ر.ک:

R. Valcncia," Los mozarabes" in Sevilla musulmana hasta la catda del Califato : Contribucion a su estudio, Madrid, 1988,pp.759-79 .

6- Cronica General , Madrid, 1955 ; F.J.Simonet, Histria de los mozarabes de Espama, Madrid, 1983,pp.320-23 .

۷ـ ابن حیان، مقتبس، ج ۵، مادرید، ۱۹۷۹، ص ۱۱۷.

8- Ibn Hayyan, Anales Palatinos, Madrid , pp. 185-86.

۹ـ کتاب لحن‌العوام، به اهتمام عبدالرحمان عبدالتوّاب، قاهره ۱۹۶۴؛ ویرایش عبدالعزیز مطر کویت ۱۹۶۸.

۱۰ـ مقرّی، *نفح الطیب من غُصن الاندلس الرطیب*، به اهتمام احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸، ج ۲ ص ۷۴؛ ضبیّ، *بُغیة الملتمس...*، مادرید، ۱۹۸۵، ص ۵۶.

۱۱ـ سه سلطان بنی عبّاد اشبیلیه ابوالقاسم محمدبن اسماعیل بن عبّاد، قاضی (۴۱۴ـ۴۳۳/۱۰۲۳ـ۱۰۴۲)، پسرش ابوعمرو عبّادبن محمّد معتضد (۴۳۳ـ۴۶۱/ ۱۰۴۲ـ۱۰۶۹) و ابوالقاسم محمدبن عباد معتمد (۴۶۱ـ۴۸۴/ ۱۰۶۹ـ۱۰۹۱) بودند.

۱۲ـ معتمد، *دیوان*، به اهتمام رضا سویسی، تونس، ۱۹۷۵، ش ۱۶۵، ص ۱۷۱ـ۱۷۲؛ مقرّی، *نفح الطیب*، ج ۴، ۲۷۵، این ترجمه‌ای است از ابیات ۱۰ـ۱۵.

13- M.Guettat.La musique Classique du Moghreb , Paris , 1980.

۱۴ـابن بشکوال، *الصلة فی تاریخ ائمة الاندلس*، مادرید، ۱۸۸۳، ش ۱۱۸۱ ؛ج. روبسون، *دائرة المعارف اسلام*، چاپ جدید، لیدن، ۱۹۶۰، ج ۳، ۷۲۹. آثار او شامل *احکام القرآن*، قاهره، ۱۹۷۶ *والعواصم من القواصم*، به اهتمام محب الدین الخطیب، قاهره، ۱۳۶۹ هاست.

۱۵ـابن عربی، *العواصم*، ص ۱۱.

۱۶ـابن بکری، *کتاب المسالک*، بیروت ۱۹۶۸ص ۱۱۲ ؛ حمیری، *الروض المعطار*، به اهتمام لوی پرونسال، لیدن، ۱۹۳۸، ص ۲۰، عذری، ترصیع، ص ۹۶.

17- D.Oliva , E.Galvez and R. Valencia, "Fondos epigeaficos arabes del Musco Arqeologico.

۱۸ـابن صاحب الصلاح، *المنّ بالامامه*، به اهتمام عبدالهادی تازی، بغداد، ۱۹۷۹،ص ۵۱۶.

۱۹ـابن حیان، *مقتبس*، ج ۳، ۷۵؛*ضبیّ*، *بغیه*، ص ۵۸؛ حمیری، *روض*، ص ۲۰.

۲۰ـابن بسّام، *ذخیره*، به اهتمام احسان عباس، ۱۹۷۸، ج ۲، ص ۴۳۰.

۲۱ـابن بسّام، *ذخیره*، ج ۳ص ۷۵۹،۷۶۲،۷۶۵،ج ۲، ص ۴۳۰؛ابن زیدون، *دیوان*، بیروت، ۱۹۶۴، ص ۱۸۲.

۲۲ـابن حیان، *مقتبس*، ج ۳، ص ۷۸.

۲۳ـابن قوطیه، *تاریخ*، ص ۶۶ـ۶۷.

۲۴ـابن صاحب الصلاح، *المنّ*، ص ۵۱۷.

۲۵ـ*رساله فی الحسبه*، ترجمهٔ E. Levi-Provencal and E. Garcia Gomez (Sevillaa Comienzos del Siglo XID, 2nded, Seville, 1981.

26- J.Vemet, La Cutura hispano-qrobe en Oriente Yoccidenre, Barcelona, 1978,p.42 ; R.Amldez, Encyclo (aaedia of islam, new ed.,III,1001-30; G.A.L., I, 486,487,489.

27- MS XL Gayangos Collecrion at the Real Acdemiade Iahistoria in Madrid: M.Asin, glosario de Voces romances registradas por un botanico anonimo hipano - musulman, Madrid. 1943. The Work has recentkly been edited (Rabat, 1991), From two Other manuscripts.

28- Ed.J.A. Banqueri, Madrid, 1802, repinted Madrid, 1990.

۲۹ـمقری، *نفح الطیب*، ج ۲ص ۱۴۳.

۳۰ـابن ابّار، *التکمله لکتاب الصله*، مادرید، ۱۸۸۸ـ۱۸۸۹، ش ۱۹۱۰.

کتابشناسی

بن عبود، م. *التاریخ السیاسی و الاجتماعی لاشبیلیه فی عهد دول الطوائف*، تطوان، ۱۹۸۳.

بازگشت به فهرست

مستعربان: اقلیت نمادین مسیحی در اندلس اسلامی

میشل دواپالزا
ترجمهٔ عبدالله عظیمایی

مقدمه

برای رسیدن به درکی درست از جامعه اسلامی اندلس لازم است جامعهٔ مسیحی (مستعربان) که در درون آن جامعهٔ بزرگ زندگی می‌کرد مورد مطالعه قرار گیرد. ضرورت این مطالعه هنگامی آشکارتر می‌شود که نقش این جامعه را در ابعاد مختلف تاریخ اندلس مد نظر قرار دهیم. در حقیقت از بسیاری جهات این تحقیق، جنبه نمادین دارد. در ضمنِ این بررسی باید پیشرفتهای اخیری را که در تحقیقات مربوط به مستعربان صورت گرفته است، نیز مورد توجه قرار دهیم که البته پایه‌های اصلی این تحقیقات پیشرفته‌را مورخان سده نوزدهم ریختند.[1]

هدف این مقاله بررسی جامعه مستعربان بطور کلی، و سیر تحول تاریخی آن در جامعه خاص اسلامی است. قصد ما بر این نیست که به جزئیات ساختار درونی این جامعه و به فعالیتهای آن بپردازیم.[2]

۱ـ تعاریف و ریشه‌ها

۱ـ۱ـ مسیحیان چه جایگاهی در جامعه اسلامی داشتند ؟

مسیحیانی که در اندلس اسلامی (هیسپانیای سابق که از آغاز سده دوم / هشتم به بعد اسلامی شد) زندگی می‌کردند، از سوی مورخان امروزی مستعربه (Mozarabs) نام گرفتند. درمجموع آن‌ها جامعه‌های مسیحی سازمان یافته‌ای بودند که اصلشان به پیش از حاکمیت اسلام بر این منطقه باز می‌گشت و وارثان مسیحیت و اسقفهای مسیحی زمان رومیها ـ ویزیگوتها بودند.

واژه «مزارب» از واژه عربی «مستعرب» گرفته شده که به مفهوم «عربی شدن» است، «فردی که مدعی عربی بودن است و حال آنکه عرب نیست» (هرچند برخی از علمای زبان عربی ریشه این کلمه را تا حدی در «مستعرِب» یافته‌اند؛ یک واژه شرقی به معنی «قبایلی که اصالتاً ریشه‌های عربی ندارند»).[۳] اما ریشه اجتماعی این واژه چندان روشن نیست زیرا متون عربی در حقیقت هنگامی که بحث از مسیحیان می‌کنند این واژه را مورد استفاده قرار نمی‌دهند وبیشتر در منابع مسیحی که از سده یازدهم به بعد نوشته شده این واژه بکار رفته و اصطلاحی است تحقیرآمیز برای مسیحیانی که ریشه عربی داشته و در قلمرو های مسیحی قرون میانه بخصوص در طلیطله زندگی می‌کردند.[۴] شاید بررسی بیشتر در اصل و ریشه این اصطلاح برای ما نتایج جالب و حتی حیرت‌آوری نیز در برداشته باشد.

منابع عربی، مسیحیان اندلس را به نامهای مشهوری چون این نامها می‌خواندند: نصرانی (جمع آن نصارا، «ناصری»)، رومی «از روم، بیزانسی، مسیحیان امپراتوری قدیم روم»)[۵]، مسیحی (پیروان عیسی مسیح)[۶]، اهل ذمّه (مردم تحت الحمایه، کسانی که رسماً تحت حمایت حکومت و مذهب اسلام قرارداشتند، همانند یهودیان، که از پیروان دین توحیدی به شمار می‌رفتند)، یا مُعاهد (کسانی که با حکومت اسلامی پیمان «عهد» داشتند).[۷] نام قرآنی «اهل کتاب» فقط در یک متن مذهبی به مسیحیان اطلاق می‌شود که آن اشاره‌ای است به کتاب مقدس عهد عتیق و عهد جدید، که به هر پیامبری از جمله عیسی وحی می‌شده است: بعلاوه مسیحیان غالباً بر مبنای خاستگاه اصلی خود خوانده می‌شدند، همانند جلیقیها، باسکها، قشتالیها، فرانکها، قطلونیها و غیره.

همچنین می‌بینیم که به برخی از مسیحیان قلمروهای پادشاهی شمال شبه جزیره به لحاظ سیاسی و مذهبی اسامی بسیار نامناسبی نسبت می‌دهند همانند «العدو» «عدوالله» «ظالم»، «متکبّر و جاه‌طلب» «طاغی»[۸] « نائر» (واژه‌ای که به مسلمانان شورشی علیه قدرت حاکم در کورد وبا نیز اطلاق می‌شد)، « کافر» (قیام کننده علیه قانون خدا)، مشرک «اهل شرک» و امثال آن.

با تحلیل دقیق این نامهای رایج عربی، اهمیت دو موقعیت کاملا" متفاوت اجتماعی و مذهبی مستعربان آشکار می‌شود. از یک سو، مسلمانان نسبت به مسیحیان اندلس در مقایسه با مسیحیان در دیگر جامعه‌های اسلامی نظر مشابهی داشتند، و وضعیت آنها را چه به عنوان افرادی مستقل و چه به عنوان عضوی از آن جامعه، شرع و جامعه اسلامی مشخص می‌ساخت؛ و از سوی دیگر، روابط بین مسیحیان و جامعه اسلامی؛ بر این اساس که آیا مسیحیان همچنان وفاداریشان را نسبت به حکومت اسلامی حفظ می‌کردند یا نه تغییر می‌یافت؛ هرگاه آن‌ها با حکومت به مخالفت برمی‌خاستند طاغی تلقی می‌شدند.

۲ـ۱ـ خاستگاه اجتماعی مسیحیان در اندلس: مستعربان، نومستعربان و مستعربان جدید

بررسی‌های اخیر از ریشه‌های اجتماعی مسیحیان اندلس اطلاعات تازه‌ای به دست داده‌اند. از نظر تاریخی، مستعربان از مسیحیان ویزیگوتی بودند که از بازماندگان ساکنان مسیحی شبه جزیره ایبری در قبل از حاکمیت اسلام به شمار می‌رفتند، آن‌ها خود تشکیل جامعه‌هایی مسیحی دادند که یادآور جامعه‌های اسقفی عهد روم ـ ویزیگوت بود، به بیان دیگر، کلیساهای اسپانیا، همراه با مقر اسقفی اصلی آن در طلیطله بود که در درون جامعه اسلامی پابرجا ماند. آنگاه بخشی از این جامعه‌ها به دلیل مهاجرت (از سده دوم / هشتم تا سده ششم / دوازدهم) جذب (یا بازجذب) جامعه مسیحی قرون میانه شدند، که این روند پس از استیلای پادشاه قشتاله و لئون (۱۰۵۸/۴۷۸) بر طلیطله و تهاجم آلفونسوی اول پادشاه آراگون به بخشهای شرقی شبه جزیره و اندلس (۵۱۹ـ۱۱۲۵/۵۲۰ـ۱۱۲۶) شدّت بیشتری یافت.

اما یادآوری این نکته لازم است که برخی از مسیحیان اندلسی در حقیقت ریشهٔ ویزیگوتی نداشتند. مسیحیانی بودند که از شرق نزدیک آمده بودند و در منابع عربی گاه از

آن‌ها به عنوان افزارمندان و متخصّصان حِرَف مختلف (طبابت، معماری، ترجمه وغیره)[۹] نام برده شده است و نیز مسیحیان دیگری که از بخشهای شمالی شبه جزیره، از آنسوی کوههای پیرنه یا از مغرب آمده بودند.[۱۰] خارجیان هم به دلیل نفوذپذیری جامعه اندلس و هم به دلیل ثروتهای نهفته در این منطقه جذب این سرزمین می‌شدند و مسیحیان نیز همانند دیگران نسبتاً بسهولت در همین جامعه استقرار یافتند.[۱۱] وضعیت حقوقی این مسیحیان بیگانه بسیار شبیه وضعیت حقوقی مسیحیان ویزیگوتی بود، اما ویژگیهای مشخصی نیز در اینجا وجود داشت که باید مد نظر قرار داد؛ در حقیقت، برای درک درست از تاریخ جامعه‌های مسیحی اندلس، این اقوام باید «نومستعربان» نامیده شوند.[۱۲] حضور «نومستعربان» که از سایر جوامع جداو دارای تبار خارجی بودند بدین مفهوم نیست که در نقاطی که هم اکنون اینان می‌زیستند جوامع مسیحی کهن‌تری پیش از استیلای مسلمانان بر شبه جزیره، زندگی می‌کردند.

مستعربان مسلمان تبارنیز در اندلس زندگی می‌کردند ـ مسلمانانی که به دنبال فتح طلیطله و شاید به دنبال تهاجم نظامی آلفونسوی اول پادشاه آراگون به دین مسیحیت درآمدند. به نظر «ماریاجیسوس روبریاماتا» که درباره گروههایی که جذب جامعه مسیحی طلیطله شدند متون عربی و مسیحی جالبی کشف کرده، این مستعربان مسلمان تبار باید«مستعربان جدید» نامیده شوند[۱۳]؛ یعنی «مستعربان نوآیین» یا «مسیحیان جدیدی که دست از اسلام کشیدند»،این مسیحیان مسلمان‌تبار که در اواخر سده یازدهم میلادی دسته جمعی تغییر کیش دادند از مدجّنان و اعراب اسپانیولی که بتدرج در سده‌های بین ۱۲ و۱۷ به دین مسیحیت درآمدند، کاملاً متفاوتند.[۱۴]

۳ـ ۱ـ مسلمانان مسیحی الاصل

سرانجام آن‌که مسلمانان مسیحی الاصل نیز دراین سرزمین زندگی می‌کردند. آن‌ها اسپانیایی الاصل بودند وبعد از استیلای اعراب به دین اسلام درآمدند ومعمولاً مسالمه (مسلمان شده) و مولَّد خوانده می‌شدند.[۱۵] آنها به عنوان «بربر» یا مردمی که تبار خارجی داشتند، اعم از مسلمان یا مسیحی الش (علج و جمع آن، علوج) نیز خوانده می‌شدند[۱۶]، که به جامعه‌ای‌که از آن‌جا برخاسته بودند و نیز به اعجمی یا عجمی (جمع

آن اعاجم) و عجم (که جمع آن اَعْجام است) اشاره داشت که خود حاکی از زبان غیر عـربی آن‌ها بود، اصطلاحی که اختصاصاً به زبان فارسی اشاره داشت.[۱۷]

بردگان آزادشده، گروه دیگری از مسلمانان مسیحی‌الاصل را تشکیل می‌دادند. این گروه از مسلمانان «صقالبه» یا «اسلاوها» خوانده می‌شدند که در طی سـده‌های چـهارم / دهـم و پنجم/ یازدهم از گروههای بسیار بانفوذ اندلس محسوب می‌شدند.[۱۸] هر چـندآن‌ها دیگـر مسیحی نبودند، اما روابط خود را با کشورهای خود و با اقوامشان در آن کشورها کم و بیش حفظ می‌کردند.[۱۹]

بین این مسلمانان مسیحی الاصل و «مستعربان» تفاوتی نمادین وجود دارد. مستعربان در درون جامعه اسلامی به دین مسیحیت باقی ماندند و حال آنکه گروه نخست به دین اسـلام درآمدند.

۲ـ وضعیت مسیحیان در جامعۀ اندلس

اطلاعات تاریخی درباره مستعربان بسیار پراکنده است. منابع عربی از مسیحیان اندلس بندرت سخنی به میان می‌آورند و تازه در صورتی که سخنی دربارۀآنها بگویند، بـه شکـل بسیار کلی تنها در قالب حکایات یا گزارشی از شورش‌های سیاسی بیان می‌شود؛[۲۰] در حالی که منابع لاتین تمام تکیه‌شان بر «انقلاب شهدا» در میانه سده سوم/نهم[۲۱] و یا بر موضوعات عبادی و بحثهای دیـنی در سـده دوم/هشـتم است، و شـدیداً رنگ جـانبداری دارد.[۲۲] در حقیقت، همین اطلاعات ناکافی هم نباید دست کم گرفته شود، اما یک مـحقق نـیازمند آن است که برای تکمیل آن وضعیت اجتماعی این مسیحیان را در جامعۀاسلامی دقیقاً ارزیابی کند، که خود چارچوب زندگی و فعالیتهای آنان را به عنوان اقلیتی سیاسی و مذهبی تشکیل می‌داد.

اوضاع اجتماعی مستعربان در انـدلس شـبیه بـه اوضـاع اجـتماعی دیگـر مسـیحیان در کشورهای اسلامی است.[۲۳] وبه همین سبب، بهترین نقطه آغازین این بررسی و پژوهش، قوانین اسـلامی[۲۴] و بکـارگیری آن در سـرزمین شـرق اسـلامی،[۲۵] افـریقای شـمالی،[۲۶] و اندلس[۲۷] است، هرچند باید توجه داشته باشیم که متون قانونی مـربوطه مـعمولا" مـاهیت

نظری دارند، و یا این متون از نوعی هستند که در دوره‌های بعد به نگارش در آمدند، مثل رساله ابن قیّم (که در سده هفتم / سیزدهم در جوزیه نوشته شده) که تحت تأثیر مشکلات جامعه مسیحی در دمشق و تحت فشار احساسات ضد مسیحی حاصل از جنگهای صلیبی قرار داشت. زمانی که با منابعی از این دست سروکار داریم، نباید ماهیت خاص اوضاع اجتماعی مخصوص اندلس را از یاد ببریم.

اوضاع اجتماعی مسیحیان در اینجا زیر سه عنوان اصلی مورد ارزیابی و مطالعه قرار می‌گیرد:

نخست اینکه این وضعیت در جامعه اسلامی چگونه به وجود آمد؛ دوم اینکه به چه شکل این وضعیت حفظ شد، و بالاخره سوم اینکه چگونه این وضعیت از میان رفت (بامرگ، مهاجرت یا گرویدن به دین اسلام). تداوم جامعه‌های مسیحی تاحد زیادی وابسته به این بود که تا چه اندازه این وضعیت که اساساً ماهیت اجتماعی ـ مذهبی و سیاسی ـ قانونی را در خود داشت، پابرجاماند.

۱ـ۲ـ شکل گیری وضعیت اجتماعی مسیحیان در جامعه اسلامی

وضعیت حقوقی، اجتماعی، سیاسی و مذهبی مسیحیان با پیمانی (عهد) که بین رؤسای مسلمان و مقامات مسیحی (که پادشاهان، اسقف ها یا سران جامعه‌هایشان بودند) منعقد می‌شد شکل می‌گرفت،[۲۸] اما این پیمان یک توافقنامه بین دو گروه برابر نبود، بلکه بیشتر پذیرش قدرت برتر و اقتدار سیاسی اسلام از سوی مسیحیان بود، که در این میان مسیحیان به قوانین اسلامی تن داده و به اوضاع اجتماعی خود در جامعه اسلامی رضایت می‌دادند و موظّف به رعایت مقرراتی نسبت به نمایندگان این جامعه‌مسلمان می‌شدند. آن‌ها پس از قبول این پیمان «معاهدون» خوانده می‌شدند، و هر چندگاه با اعلام تسلیم سیاسی، نظامی، و مالی خود نسبت به حکومت اسلامی این پیمان را تجدیدمی‌کردند. کوتاهی در انجام این پیمان باعث می‌شد که به شورشی بودن متهم شوند.

نخستین بار، در آغاز سده دوم/هشتم که حکومت اسلامی در اندلس پایه گذاری‌شد، این پیمان به شکلی کلی به اجرا در آمد و مستقیما" از سوی فاتحان به مقامات مسیحی ویزیگوت (خانواده سلطنتی و حاکمان محلی)اعطا شد.[۲۹] تصاویر روی دیوارهای قصر امویان مشرق

زمین پادشاهانی از جمله رودریگو، پادشاه اسپانیا، را نشان می‌دهد که در حال تسلیم شدن به حکومت اسلامی هستند.[۳۰]

پیمان همیشه به صورت رسمی نوشته نمی‌شد. در واقع متنی برجای مانده است حاوی توافقنامه‌ای که فرزند حاکم قیروان از طرف امویان دمشق و حاکم محلی شرق الاندلس، تدمیر از منطقه اوریوله آن را امضا کرده‌اند.[۳۱] بر مبنای این متن، مقامات مسلمان برای مسیحیان، حقوق فردی اجتماعی، مذهبی و فرهنگی و نیز حق تملک زمین قائل می‌شدند و از طرف دیگر مسیحیان به عنوان اهل ذمّه با پرداخت مالیات و تسلیم شدن در برابر قدرت نظامی مسلمانان حکومت اسلامی را به رسمیت می‌شناسند. کتابهای تاریخی عربی از تعدادی از شخصیتهای ویزیگوتی نام می‌برند که متعاقباً به شرق مسافرت کرده‌اند تا در حضور خلیفه دمشق پیمان را مورد تأیید قراردهند. از این پیمان نخستین، هرچند نه به شکل روشن و صریح اما در جریان تحولات تاریخی بعدی، آنگاه که از تجدید این پیمان سخن به میان می‌آید یا از تنبیه کسانی که علیه آن دست به شورش می‌زدند بحث می‌شود، ذکری به میان می‌آید.[۳۲]

این پیمان اولیه شامل حال همه مردمی می‌شد که تحت حاکمیت ویزیگوتها در اسپانیا زندگی می‌کردند، هم از نظر سیاسی و هم از نظر حقوقی. همه اسپانیایی‌ها یعنی ساکنان شبه جزیره و دیگرمناطق آنسوی کوههای پیرنه (تا اربونه) که زیر سلطه ویزیگوتها بودند، در حکومت نوپای اسلامی، رعایای حکومت جدید محسوب می‌شدند، و این شامل یهودیان نیز می‌شد. البته از نظر مسلمانان وجود عده‌ای از این جمعیت که منکر خدا بودند یا کسانی که علیه ویزیگوتهادست به شورش زده بودند، اهمیتی نداشت. همین موضوع در مورد ساکنان کوههای کانتابری و کوههای پیرنه نیز صادق بود. فقط در چند مورد که هیچ قدرت رسمی مسیحیت وجود نداشت، با مردم چون مجوسان رفتار می‌شد و مشمول پیمان تحت الحمایگی طبقه دوم می‌شدند.[۳۳] این وضعیت حقوقی اولیهٔ مسیحیان چگونگی ارتباط بین آن‌ها و حکومت اسلامی در اندلس را بخوبی تبیین می‌کند و نیز تا حدی روشنگر ماهیت خاص مسیحیت در قلمروهای پادشاهی شبه جزیره در قرون میانه است.[۳۴]

در سایه این پیمان همهٔ ساکنان اسپانیای اسلامی شده، رسماً به عنوان مسیحی (که اکنون

آن‌ها را مستعرب می‌خوانیم) محترم شـمرده مـی‌شدند . بـدین طـریق آن‌هـا در مـجموع از حقوقی مشابه حقوق همه مسیحیان در دیگر نقاط اسلامی برخوردار بودند : انجام مـراسـم مذهبی خود ،اداره امور شخصی و خصوصی برمبنای حقوق و قوانین خود ، حق انتخاب و حفظ مقامات مذهبی خود و حق حفظ هویت فرهنگی . اما درعمل ، هـمانگونه کـه بـعدها شاهد خواهیم بود ،بسیاری از این مسیحیان نتوانستند برای مدتی طولانی وضعیت موجود را حفظ کنند .

۲ـ۲ـ حفظ موقعیت اجتماعی مسیحیان در جامعهٔ اسلامی

اگر برمشکلات جامعه‌های نخست مسیحی در اندلس احتمالاً تأکید کرده‌ایم ، ماهیت هردو دین مسیحی و اسلامی به گونه‌ای است که خود توجیهی براین امر می‌تواند بـاشد.[۳۵] مشکلات مسیحی بودن و انجام مراسم مذهبی در جوّی اسلامی برخی از ویژگیهای خاص جوامع مورد بحث را مشخص می‌کند . بنا به اصول مذهبی در مسیحیت قرون میانه ، برای بقا و تداوم جامعهٔ مسیحی ، غسل تعمید و حضور کشیش ضرورت داشت . غسل تعمید برای جلب اعضای جدید به کلیسا انجام می‌گرفت. اعضای جدید می‌توانستند مسیحی یا پیش از آن منکران خدا باشند ، اما مسلمان نبودند چراکه براساس قوانین اسلامی تغییر کیش در میان مسلمانان ممنوع و حرام است (اما بهرحال این اقدام نزد مسیحیان امر رایجی نبود.[۳۶] مگر در مورد کودکان و بویژه دختران در حالتی که مردی مسـلمان، بـا زنـی مسـیحی ازدواج کـرده باشد).[۳۷]

انجام مراسم غسل تعمید معمولاً به یک کشیش نیاز دارد و نیز روغن مقدّسی که از سوی اسقف به این کار اختصاص می‌یابد ؛[۳۸] به این ترتیب ادامه حـیات جـامعه‌های مسـیحی در اندلس به تعداد کافی کشیشانی بسـتگی داشت کـه بـه غسـل تـعمید فـرزندان مسـیحیان و مستعربان بپردازند . هم کشیشان و هم اسقفها برای تداوم و ابقای جامعه مسیحی نشین مورد نیازند؛ چراکه‌بدون حضور اسقف ، هـیچگونه غسـل تـعمیدی صـورت نـمی‌گیرد و هـیچ کشیشی نمی‌تواند به مقام بالاتری ارتقاء یابد . این موضوع به علاوهٔ دیگر وظایف و نقشهای اجتماعی که کشیشان و غیر کشیشان دیگر قادرند در آن چارچوب جای اسقف را بگـیرند ، مجموعاً اهمیت و نقش کلیدی او را نشان می‌دهد. بعلاوه برای انتصاب اسقف‌های جـدید،

باید از کثرت اسقفها در کشور اطمینان حاصل کرد، چرا که در مراسم انتصاب اسقف جدید علاوه بر فرد مورد نظر، حضور سه اسقف دیگر ضروری است.[۳۹] حفظ و دوام صومعه‌هایی که اسقفهای جدید برای انجام وظایفشان در آن جا آماده می‌شدند نیز از اهمیت مشابهی برخوردار بود زیرا همانگونه که حتی امروزه در بیشتر کلیساهای مسیحی در شرق رایج است، تنها راهبان می‌توانستند به مقام اسقفی منصوب شوند.

تنها در منطقه جنوبی شبه جزیره (قرطبه، اشبیلیه، مالقه، وادی آش و غیره) مدارک کتبی مربوط به اسقفهای دوران اسلامی یافت می‌شود. مدرکی از آغاز سده سوم /نهم در دست است که از صومعه‌ای در شاطبه یاد می‌کند و می‌گوید که این صومعه اکنون در قلمرو حکومت بیزانس در جزایر بالئار قرار دارد،[۴۰] در این مدرک همچنین از صومعه‌هایی در کوههای قرطبه سخن به میان آمده است که تا میانه سده سوم /نهم باقی بود، و نیز صومعه‌هایی دیگر در کوههای مالقه که احتمالاً به اوایل سده چهارم /دهم برمی‌گردد (به اعتقاد من، پایگاه شورشی عمربن حفصون در بُبُشتر یک صومعه مسیحی بود که به عنوان مدرسه مذهبی اسقفها از آن استفاده می‌شد.)[۴۱] و صومعه‌ای نیز در منطقه غرناطه وجود داشت که به ابتدای سده ششم /دوازدهم برمی‌گردد.[۴۲] این امکان هم وجود دارد که در سرزمینهای مسیحی‌نشین شمالی اسقفها یا دست کم کشیشهای تقدیس شده‌ای وجود داشته‌اند، به هرحال اسقفی از اهالی طلیطله را می‌شناسیم که در میانه سده یازدهم میلادی در لئون تقدیس شد.[۴۳]

ساختار درونی جامعه‌های مسیحی بیانگر آن بود که حفظ وضعیت این جامعه‌ها در متن یک جامعه اسلامی با مشکلاتی همراه بود، زیرا داشتن اسقفها و کشیشان کافی و مورد نیاز در چنین شرایطی چندان آسان نبود. غسل تعمید کودکان متعلق به خانواده‌های مسیحی که دیگر تحت تأثیر کلیسا قرار نداشتند با مشکلاتی همراه بود.

از دیدگاه اسلام نیز برای حفظ وضعیت مسیحیان شرایط خاصی وجود داشت. بنا به قوانین اسلامی، مسیحیان، یهودیان، و مجوسان حق انجام مراسم مذهبی خود را داشتند و کسی حق نداشت آنها را به قبول دین اسلام مجبور کند (هرچند فشارهای اجتماعی بدین منظور اعمال می‌شد بخصوص در مورد افراد محکوم به مرگ که اگر دست از مسیحیت

می‌کشیدند حکم اعدام آنها لغو می‌شد).[۴۴] اما براساس همین قوانین یادشده، مسیحیان از رهبران اجتماعی خودشان تبعیت می‌کردند و این رهبران برای جامعه خود هم از نظر سیاسی و هم از نظر مالی در برابر مقامات اسلامی مسؤول بودند. رهبری اجتماعی مستعربان در دست کلیسا یا اسقفیه بود و حال آنکه مسیحیان خارجی تحت نظارت و سرپرستی اسقف یا حاکم خود قرار داشتند. در اینجا باید بار دیگر بر اهمیت نقش اسقفها در حفظ موجودیت و وضعیت اجتماعی این جامعه‌ها تاکید کنیم (نومستعربان به عنوان خارجیانی که اسکان موقّت داشتند، به وابستگی به جامعه محلّی اندلس نیازی نداشتند، آن‌ها از لحاظ نظری تابع کشور مسیحی متبوع خود بودند.)

حکومت اسلامی صرف نظر از جنبه قانونی آن درنگهداری مسیحیان در درون جامعه‌های اسلامی خود دارای منافع سیاسی نیز بود. البته گفته شده است که این منافع بیشتر ماهیت مالی داشت اما باید به خاطر داشت که خانواده‌های مسیحی ثروتمندی که می‌توانستند مالیاتهای سنگین بپردازند چندان زیاد نبودند و تازه آن‌ها نیز برای حفظ امتیازات اجتماعی و اقتصادی خود، معمولاً اسلام را می‌پذیرفتند و این در حالی بود که طبقات فقیرتر شهرها و ساکنان اطراف شهر به عنوان مسیحیان پرداخت کننده مالیات اهمیت چندانی نداشتند.[۴۵]

آنچه نزد امویان اهمیت‌بیشتری داشت، حفظ و نگهداری یک جامعه مسیحی مستعرب در جامعهٔ اسلامی به عنوان نمادی از حاکمیت برتر سیاسی و مذهبی آنها بود تا بدینطریق موقعیت خود را همانند موقعیت اجدادشان در دمشق درآورند؛ آنها همچنین از این جامعه به عنوان دستاویزی در مذاکرات خود با کشورهای مسیحی سود می‌جستند. البته این سیاست اسلامی تنها در قرطبه اعمال می‌شد، جایی که اسقفهای مسیحی تا میانه سده چهارم / دهم دست اندر کار سیاست یا ترجمه بودند.[۴۶] قضیه «هاستیوجس»، اسقف مالقه در میانه سده سوم / نهم مسأله‌ای پر معنی است: مسیحیان قرطبه او را متهم کردندکه اخبار مربوط به روستائیان مسیحی را به مقامات مالی حکومت اسلامی گزارش می‌دهد تا با ثبت اسامی این روستائیان به عنوان مسیحی، آنان مجبور به پرداخت مالیات شوند. این اتهام بیشتر از سوی سان‌سون (San Son) سراسقف قرطبه علیه‌او وعلیه اسقف‌البیره (غرناطه) اقامه شده بود.[۴۷]

آنچه در حقیقت این اتهام آشکار می‌کند این است کـه چگـونه اسـقفها قـصد داشـتند ایـن روستائیان را به عنوان مسیحی و به عنوان اعضای یک جامعه مسیحی که تـحت ریـاست و وکالت اسقفی قرارداشت در برابر مقامات حکومت اسلامی حفظ کنند. اگر از نظر سیاسی، مذهبی و مالی این روستائیان به عنوان مسیحی شناخته نمی‌شدند، حفظ موقعیت اجتماعی مسیحیان در جامعه اسلامی ممکن نمی‌شد ـ دقیقا" شبیه همان مسائلی کـه تـقریبا" در تـمام سرزمینهای زیر سیطره مسلمانان از جمله سرزمینهای مسیحی نشین شمال رخ داد.

در اینجا دو نکتهٔ دیگر مطرح می‌شود که «موفقیت» این اسقف متهم شدهٔ قرن سوم / نهم مالقه را تایید می‌کند. نخست اینکه، در یک قرن بعد از آن مـا فـقط بـرای دو هسـته اصـلی مستعربان اسناد مکتوب می‌یابیم: در مالقه (حامیان عمربن حـفصون و شـورش وی) و در قرطبه (در ارتباط با فعالیتهای دربار). دوم اینکه، تنها در مالقه است که ما ردپاهایی از حضور مسیحیان را در سده‌های ۱۱/۵ و ۱۲/۶ می‌بینیم (در حقیقت، این موضوع تنها از طریق اسناد مربوط به کلیسای رم آشکار می‌شود که در آن از منازعهٔ داخلی بر سر انتخاب و تقدیس یک اسقف سخن به میان آمده است.)[۴۸]

زمانی که آلفونسوی اول بر آن شدکه برای حفظ سرزمینهای تازه به دست آمده‌اش در درّهٔ اِبرو مسیحیان اندلس را به استخدام نیروی نـظامی خـود در آورد ایـن نـیروها را از مـناطق روستایی برگزید. این مسیحیان احتمالا" از اعقاب هـمان روسـتائیانی بـودند کـه در لیست مالیات دهندگان به حکومت اسلامی قرار داشتند یا آنکه از اعقاب مسیحیانی بودند که به دلیل نداشتن کشیشی، قادر به حفظ موقعیت اجتماعی خود نبودند. امـا سـنتها و آداب و رسـوم مذهبی خود را همچنان پابرجانگاه داشته بودند. مسیحیان غرناطه ادعا می‌کردند کـه غسـل تعمید داده شده‌اند. و در مالقه و غرناطه بود که حداقل وجود یک صومعه و یک روحانیت مسیحی، حفظ و تداوم جامعه‌های مسیحی را تضمین می‌کرد، ـ دقیقاً همان مناطقی کـه در سده ۹/۳ دو اسقف مزبور ترتیب ثبت نام مسیحیان را درلیست مالیات دهندگان به مسلمانان فراهم آوردند.[۴۹]

اما روستائیانی که با سنتهای پیش از اسلام زندگی می‌کردند و غسل تعمید هم ندیده بودند نمی‌توانستند به عنوان مسیحی پذیرفته شوند، نه از سوی اسلام و نه از سوی مسیحیت. آنها

به دلیل ناتوانی کلیسا در تجدید نظر در روشهایی که با توسل به آن شاید فردی به مسیحیت گرایش پیدا می‌کرد (تنها ملاک مسیحیت غسل تعمیدبود) و نیز به دلیل ساختار اجتماعی خاص مدیریت کلیسایی (که شامل مقام کشیشی و بالاتر از همه مقام اسقفی می‌شد) موقعیت اجتماعی قانونی خود را از دست داده بودند. اگر حفظ موقعیت اجتماعی به عنوان مسیحی برای مستعربان که از نسل مسیحیان ویزیگوتی بودند دشوار بود، برای نو مستعربان نیز که از بیرون مرزها به اندلس آمده بودند، نیز مشکلاتی به همراه داشت. مردمی را می‌شناسیم که جذب جامعه‌های مستعربان شده بودند، همانند یکی از نظامیان اهل قرطبه که در میانه سدهٔ سوم / نهم به قتل رسید؛[۵۰] اما عده‌ای دیگر از هیچ کوششی فروگذار نکردند تا بتوانند به عنوان یک جامعه مسیحی بیگانه، هویت خود را حفظ کنند (مثلاً مسیحیان دانیه ـ یا یهودیان آن شهر ـ که در سده ۱۱/۵ می‌زیستند و از برشلونه انتظار رهبری معنوی داشتند؛[۵۱] یا مسیحیان طرطوشه که آنها نیز با برشلونه ارتباطاتی داشتند؛ یا مسیحیان سرقسطه، وشقه، لارده که سعی می‌کردند با سرزمینهای مسیحی در کوههای پیرنه پیوندهای مستحکم‌تری ایجاد کنند و بالاخره مسیحیان قرن پنجم/یازدهم طلیطله و لئون،[۵۲] قرن هفتم / سیزدهم بلنسیه و غیره). اما این نو مستعربان کم و بیش بسرعت به اسلام گرویدند (مثل صقالبه که قبلاً از آنها گفته بودیم) یا اینکه به کشورهای اصلی شان بازگشتند، مثل سسننداواویدس،[۵۳] یا مسیحیان هوادار السید در بلنسیه (به همراه اسقف فرانسویشان که تا زمان مرگ، اسقف شلمنقه بود).[۵۴] آن‌ها در حفظ موقعیت اجتماعی خود به عنوان مسیحی دیگر مشکلی نداشتند یا اینکه مشکلات آنها از همکیشان ویزیگوتی نژادشان کمتر بود.

همین مشکل حفظ موقعیت مسیحیان در درون جامعه اسلامی است که با در نظر گرفتن گرایش مستعربان و مسیحیان اندلسی به اسلام مشکلی جدّی و اساسی می‌نماید.

۳ـ۲ـ از میان رفتن وضعیت اجتماعی مسیحیان: گرویدن به اسلام

یکی از شگفت‌انگیزترین مشکلات تاریخ اندلس همیشه مسأله تغییر کیش اکثریت مردم به دین اسلام در طول بیش از سه قرن بوده است.[۵۵] اسپانیا در هنگام فتح مسلمانان در آغاز سدهٔ دوم/هشتم رسماً یک کشور مسیحی بود، اما در سده پنجم/یازدهم، کاملاً تبدیل به یک کشور اسلامی شده بود، و در منابع مربوط، اشاراتی که در این زمینه به مسیحیان شد،

بسیار کم و پراکنده است.

منابع عربی و مسیحی هر دو دربارهٔ تغییر کیش این توده‌های عظیم اسپانیایی بـه اسـلام، سکوت غیرقابل توجیهی اختیار می‌کنند. در متون لاتین سده‌های دوم/هشتم و سوم/نـهم هیچ سخنی از این زوال تودهای عظیم مسیحی به میان نمی‌آید. همانگونه که مشهور است، از اینکه چگونه مسیحیان زبانشان را از دست دادند شکایاتی صورت گرفته، اما از مذهبشان هیچ سخنی گفته نمی‌شود. فقط در میان مقتولین قـرطبه و خـانواده‌هـایشان در مـیانهٔ سـدهٔ سوم/نهم نمونه‌هایی از این معضل مذهبی را می‌یابیم؛ این نمونه‌ها مطلقاً" شـامل فـرزندان ازدواجهای مختلط و یا شامل مسیحیان محکوم به مرگ می‌شود که علیه مقدسات مسلمانان ناسزاگویی کرده بودند و در مقابل به آنها پیشنهاد می‌شد که با پذیرش اسلام امکـان نـجات جانشان را فراهم سازند. دربارهٔ اسلام آوردن اعقاب خـانواده‌هـای اصـیل ویـزیگوتی نـیز اشاراتی در متون تاریخی شده است، مثل خاندان بنوقسّی در درّهٔ اِبْرو، یا به اصطلاح مسالمه و صقالبه که هرچندگاه در منابع عربی از آنها یادشده است. متون حقوقی اسلامی، چگونگی تغییر کیش مسیحیان به اسلام را ارائه می‌دهند، اما ایـن مـتون مـربوط بـه افـرادی است کـه احتمالاً" در سراسر تاریخ اندلس، زمانی که نومستعربان اسلام راپـذیرفتنداز هـمین مـتون استفاده می‌شده است. اما کاملاً" غیر محتمل است که این متون به مسیحیان اولیه‌ای که در سده دوّم / نهم به اسلام درآمدند مربوط باشد.[۵۶] نبود مراجع مستقیم تاریخی باعث پیدایش سه رویکرد روش شناختی مشخص شد، که تلاش می‌کنند بطور غـیر مسـتقیم عـلّت نـابودی مستعربان را تبیین کنند.

نخستین رویکرد را می‌توان رویکرد «ثابت» نامید که تاحدی مورد علاقهٔ تـاریخنگاران اسپانیایی است و بااثر جاودانهٔ سیمونت[۵۷] آغاز می‌شود. دراین مکتب فکری، روند تـغییر کیش اجدادی بسیار کند بود، و جمعیت کثیری از مستعربان تا سدهٔ ۱۲/۶ همچنان بـردین خود پایدار ماندند؛ در حقیقت نفوذ و اعتبار جمعیت شناختی جامعهٔ مسـتعرب در طـلیطله مسیحی در اواخر سدهٔ یازدهم تکیه گاه اصلی این مکتب فکری به حساب می‌آید، (اما اکنون ثابت شده که درمیان شورشیان سدهٔ چهارم/دهم طلیطله ردّپایی از حضور مسـیحیان دیـده نمی‌شود.[۵۸] از طرفی روبیرا ثابت کرده است که بسیاری از مستعربان سدهٔ پنجم / یازدهم از

نژاد مسلمانان بودند و اصالت محلّی مسیحی نداشتند.)[۵۹]

بنابراین نظریه معمولاً در هیچ یک از اسناد بی‌شمار عربی و لاتین یادی از مسیحیان نمی‌شود، زیرا آنها در جامعه اندلس در موقعیت درجه دومی بودند و اشارات اندکی که به آن‌ها شد، تنها مربوط به شخصیتهای برجسته‌ای از جامعهٔ مستعربان است (و نه نو مستعربان). اما این نظریه برآن است که مهاجرت راهبه‌هاو اسقفها به سرزمینهای شمالی مسیحی (بویژه در سده‌های دوم / هشتم و سوم/نهم) دلیل بر حیات فعّال کلیسای مسیحی در اندلس است. علاوه بر این، حتی اگر اسناد جمع آوری‌شده از طرف مورخان پیش از سدهٔ هجدهم را جعلی بدانیم، کتابهای مربوط به زندگی اسقفهای اسقف نشین‌های قدیمی ویزگوت دلیلی است برحضور مداوم این اسقف نشین‌ها، هر چند اسامی خود اسقفها در این گزارشها نیامده است.[۶۰] و سرانجام این نگرش، به این نتیجه می رسد که مستعربان مسیحی در سدهٔ ششم/دوازدهم به سبب ایجاد فشارهای اجتماعی مرابطان و موحدان علیه آنان از بین رفتند.

بنابراین، ازدیدگاه این مکتب، سکوت منابع تاریخی صرفاً بیانگر ضعف آنها بوده است: منابع عربی، علاقه‌ای به مسایل مستعربان نداشتند، چنانکه در بسیاری از ابعاد زندگی اجتماعی نیز چنین بود.

دومین رویکرد، رویکرد «علم اعلام» (نامگان شناسی) است که مورد توجه محقّق آمریکای شمالی، آر.بولیت[۶۱] قرار گرفت و پس از او مورّخان دیگراندلسی نیز به این شیوه علاقه مند شدند (هرچند آن‌ها تماماً همّ خود را مصروف آن نکردند).[۶۲] این شیوهٔ کاملاً جدید و ابتکاری هدفش آن است که از طریق احیای داده‌های نامگان شناختی و شجره نامه‌ای که در منابع عربی آمده‌اند بر سکوت موجود درباره گرویدن به اسلام فائق آید.

در مورد اندلس، هرگاه اطلاعاتی دربارهٔ یک خانواده که نام اسپانیایی دارند یافت شود، اولین نام اسلامی در توالی نامهای خانواده، نام اولین کسی است که اسلام را پذیرفته است؛ و اگر این نوع اطلاعات به شکل آماری بررسی شود، نتایج آن را می توان به کل جامعهٔ مسیحی در اندلس تعمیم داد، مثل آنچه در دیگر کشورهای اسلامی رایج است، تا یک «منحنی تغییر مذهب» به دست آید. بولیت نتیجه گیری می‌کند که بالاترین نقطه این منحنی، به اندلسِ سدهٔ

چهارم/دهم اختصاص دارد و اینکه نیمی از جمعیت اندلس را در پیش از میانهٔ این قرن مسیحیان تشکیل می‌دادند.[۶۳]

ارزش عمدهٔ این شیوه در ابزار تازه‌ای نهفته است که برای حل این مشکل اختیار کرده‌است. نتایج و دستاوردهای آن بخودی خود چندان چشمگیر نیستند؛ این شیوه شاید برای جامعه‌های مسیحی در خاورمیانه ـ که صرفاً برای این منطقه این شیوه اختراع شده بود ـ مناسبتر از جامعه‌مسیحی اندلس باشد، جایی که نقایص آن آشکار است. نخست اینکه این شیوه ضعف ساختارهای کلیسایی را مورد توجه قرار نمی‌دهد. ساختارهایی که موقعیت مسیحیان را هم در سطح دینی و هم در سطح قانونی حفظ می‌کنند. و اما دربارهٔ تحلیل نامهای اسلامی باید گفت که اطمینان چندانی نیست که پذیرش یک نام متضمّن گرویدن به اسلام باشد. استفاده از این نام می‌تواند ناشی از فشار اجتماعی و ناشی از رسوم اجتماعی باشد؛ البته این احتمال هم هست که در نتیجه شکست عمربن حفصون و پیشرفت و ترقی فرهنگ اسلامی ـ عربی، مسألهٔ نامها واکنش طبیعی علیه هر چیزی بود که با فرهنگ لاتین سدهٔ چهارم/دهم در ارتباط بود؛ مع ذلک معقول به نظر نمی‌رسد که استفاده از واژه‌ها و اسامی لاتین را نیز دلیل بر هویت مسیحی بدانیم.

شاید مسلمانان اندلس سنّتهای لاتین را بخوبی نگاه داشتند و در عین حال از نظر مذهبی و اجتماعی، مسلمان تلقی می‌شدند. از سوی دیگر این تفسیر که انقطاع در توالی نامهای خاصّ حضور مسألهٔ تغییر کیش را منعکس می‌کند، چندان قانع کننده نیست، زیرا، بنا به فرهنگ نامهای عربی، این انقطاعها می‌توانست ناشی از بسیاری عوامل دیگر باشد، و تاریخ گرایش به اسلام به این ترتیب مغشوش می‌شود. و سرانجام، نمونه نامهای موجود دراندلس که مورد مطالعه و بررسی قرارگرفت، چندان زیاد نبود، (تنها ۱۵۴ نام متوالی)، آن هم مربوط به گروههای اجتماعی شهری می‌شد که غالباً ریشه‌های قرطبی داشتند.

همچنین جای تعجب است که در هیچیک از منابع تاریخی اعم از اسلامی، مستعرب، مسیحی یا خارجی هرگز اشاره‌ای به این حقیقت نمی‌شود که نیمی از جمعیت سدهٔ چهارم/دهم اندلس مسیحی بود. مطمئناً پراکندگی اطلاعات مربوط بیانگر پراکندگی جمعیت‌مسیحی است.

سومین رویکرد را (که ا زطرف نویسنده این مقاله پیشنهاد شده است) می‌توان رویکرد «قانون اسلامی و مسیحی» نامید.

مسلما" جامعه ویزیگوتی، یک جامعه مسیحی بود، اما آنچه نباید فراموش شود ناتوانی ساختار کشیشی و کلیسای مسیحیان است که در لحظه استیلای اعراب نتوانست به مسیحیان رسمی آن منطقه مدد برساند. کوتاهی‌هایی از این نمونه، اساساً در بخش‌های مهم مذهبی و نیز سیاسی خود را نشان داده بود: غسل تعمید به عنوان وسیله‌ای برای پذیرش اعضای جدید به جامعه مسیحی، واسقفها به عنوان کسانی که این جامعه‌ها را تحت حمایت خود قرار داده بودند و نمایندگان این جامعه‌ها در برابر فاتحان مسلمان بودند. در نتیجه، کلیسای مستعرب، بخش اعظم ساکنان شبه جزیره را که به اسلام درآمده بودند از دست داد؛ چرا که این گروه از مردم نه می‌توانستند کافر باشند و نه مسیحی باقی بمانند. همین روند در مناطق کوهستانی شمال نیز اتفاق افتاد، زمانی که جمعیت محلّی تحت سلطه حکومتهای مسیحی قرار گرفتند به مسیحیت گرویدند.

مسیحیت اندلس، مادام که اسقفها تشکّل خودرا حفظ کردند، در برخی جامعه‌های شهری و نیمه شهری یکپارچه باقی ماند. در اندولسیا نیز اساسا" موضوع به همین گونه بود، در آنجا، جامعه‌ها، ارزش نمادین برای قدرت سیاسی قرطبه محسوب می‌شدند و به همین دلیل تحت حمایت قرار داشتند، هرچند انگیزه پرقدرتی نیز برای پذیرش اسلام وجود داشت که از جملهٔ آن می‌توان اعمال فشارهای اجتماعی از ناحیه مسلمانان و از دست رفتن اعتبار فرهنگی مناطق مسیحی نشین لاتین را نام برد. اما مطمئناً بعدها جامعه‌های اندلسی به سبب قرار گرفتن توده‌های روستایی مالقه، غرناطه (و شاید قرطبه و وادی آش) در سیاهه آمار مسیحیان تقویت شدند.

جامعه‌های مسیحی روستایی غالبا" هویت فرهنگ سنتی خود را حفظ کردند، به گونه‌ای که به رغم پذیرش ظاهری اسلام، زمانی که طلیطله و شرق شبه جزیره به تصرف مسیحیان درآمد، آنها بسادگی به مسیحت بازگشتند.

بنابه دلایل یاد شده، اعتقادم بر این است که مسأله پذیرش اسلام از سوی مسیحیان شبه جزیره، یک پدیده جمعی بود، همراه باانگیزه‌های مذهبی وسیاسی که در سدهٔ دوّم م/هشتم در

سطح جهانی رخ داد.[۶۵] امّا در طول حکومت امویان (از سدهٔ دوّم/ هشتم تا پنجم/یازدهم) گروههای کوچکی از مسیحیان که از انسجام لازم برخوردار بودند هم در شهرهای اندلس و هم در برخی ناحیه‌های روستایی جنوب همچنان به حیات خود ادامه دادند، که بعدها نومستعربان خارجی نیز به آنها افزوده شدند.

بنابراین «اسلامی شدن» شبه جزیرهٔ ایبری را باید در دو مرحله جستجو کرد: نخست رسماً مسلمان کردن توده‌ها بود که در ظرف چند نسل پس از استیلا صورت گرفت و دومین مرحله اسلامی کردن واقعی حیات اجتماعی مردم. مرحله دوم به کندی پیش می‌رفت و به همین نسبت تأثیر چندانی بر مسیحیان اندلس نداشت؛ و بیشتر مسلمانان اندلس را در بر می‌گرفت، هرچند مسلمانان نیزبا مسیحیان پیوندهای مشترک داشتند. زیرا هردو در جامعه‌ای زندگی می‌کردند که هنوز مشخّصات اسپانیای بیش از اسلام را دارا بود.

از دیدگاه جامعه‌های مسیحی، این دو مرحله با دو موضوع همخوانی داشت: اول با مسیحیت رسمی جامعهٔ ویزیگوتها که مغلوب مسلمانان شده بودند و دوم با «مسیحی کردن» واقعی که بعد از پیروزی مسلمانان با سازماندهی و انسجام جامعه‌های کوچکی که در حقیقت وارثان کلیسای ویزیگوتی بودند حاصل شد. تغییر کیش عمدتاً جنبه رسمی داشت: توده‌های رسماً مسیحی ـ که به سبب رؤسای مسیحی خود مسیحی بودند ـ رسماً مسلمان شدند؛ چراکه روسای آنان می‌خواستند که به شکل تشکیلاتی و بنیادی مسیحی بمانند تا قادر به حفظ موقعیت مسیحی خود باشند. در خاورمیانه، به سبب امکان مسیحی بودن براساس این ساختار تشکیلاتی خاص بود که چنین موقعیتی توانست تا عصر حاضر وجود داشته باشد.

۳ـ دستاوردهای تاریخی و تاریخ نگاری

۱ـ۳ـ پیدایش جامعه‌های مستعربی

با استفاده از اسناد پراکنده و نیز فرضیه مهم مربوط به تغییر کیش از مسیحیت و نیز به مسیحت، می‌توان بک طرح کلی جمعیتی را در جامعه‌های مسیحی اندلس ارائه داد. در حقیقت تشکیل این جوامع از یک الگوی کُلّی تحوّل جمعیتی اسلامی و مسیحی در جهان

اسلام، بطور اعم، پیروی می‌کند.[۶۶] چراکه ویژگی خاص اندلس بر وجود سرزمینهای «پناهندگی» در بخشهای شمال شبه جزیره مبتنی است که تنها مسیحیان در آن سکونت داشتند.

زمانی که حکومت اسلامی در اسپانیای ویزیگوتی پاگرفت همهٔ، ساکنان آن جا از نظر قانونی مسیحی شمرده شدند، چراکه پیش از آن، آنها تابع پادشاهان مسیحی طلیطله بودند. فقط برخی از جامعه‌های مشخّص یهودی و نیز باسکها که مذهبی نامشخص داشتند (و بنابراین بر اساس قوانین اسلامی مجوس تلقی می‌شدند) موقعیت اجتماعی جداگانه‌ای داشتند، که در عین حال با موقعیت مسیحیان به عنوان معاهدان یا ذمّی مشابه بود.

در طول قرن دوم/هشتم، جامعه‌های مسیحی اندلس به سه طریق مختلف دست به تشکّل زدند:

۱ـ در شهرهایی که اسقف داشتند، و در ناحیه‌های تحت نفوذ این شهرها، جامعه‌های مسیحی بر طبق الگوی اجتماعی اسلام در شرق، دور هم گرد آمدند. این جامعه‌ها با ساختارهای مسیحی، مبتنی بر فرهنگ و کلیسای ویزیگوت شکل گرفتند و افراد آن، مستعربان واقعی شمرده می‌شدند.

۲ـ در مناطق کوهستانی کانتابریا و کوههای پیرنه، مقامات سیاسی مسیحی بگونه‌ای استقرار یافتند که در پی آن این مناطق به سرزمینهای پادشاهی مسیحی شمال تبدیل شدند.

ساکنان این مناطق، رسماً به عنوان مسیحی شناخته شدند، و براساس الگوی جامعه‌های مسیحی در آنسوی کوههای پیرنه برای خود، کشیشان، اسقفان و راهبانی داشتند. جایگاه سنتّهای پیش از اسلام ویزیگوت یا طلیطله هنوز از اهمیت خاصی برخوردار بود. اما مردم، غالباً تحت تأثیر رومیان و کارولنژیان قرار داشتند. از آنجاکه این جامعه‌های مسیحی بیش از پیش مستقل از جامعه اسلامی اندلس بسر می‌بردند، در زمان حکومت امویان در قرطبه «شورشیان مسیحی» تلقی می‌شدند.

۳ـ اکثریت مردم منطقه (یعنی همهٔ شبه جزیره به استثنای سرزمینهای کوهستانی شمال) که مستقیماً زیر سلطه مسلمانان قرار داشتند و اسامی آنان جزء وابستگان به جامعه‌های مسیحی یا یهودی ثبت نشده بود، رسماً مسلمان شده بودند. آنها برحسب قوانین سیاسی

اسلام که در آن زمان همهٔ اندلس در تبعیت از آن بسر می‌برد، هیچگونه اختیار سیاسی یا مذهبی دیگری نداشتند. به این ترتیب تا پایان عصر امویان سه نوع آمار جمعیتی مسیحی یا مستعربه‌ای در اندلس وجود داشت:

۱ـ جامعه‌های مسیحی متشکّل، در شهرهایی که اسقف در آن زندگی می‌کرد، تا زمانی که می‌توانستند انجمن اسقفها و «دایه» آن یعنی صومعه را حفظ کنند به حیات خود ادامه دادند. در حقیقت این موضوع در اندولسیا، مارده وطلیطله به تحقّق پیوست، اما درمناطق شرقی، درّه اِبْرو و مناطق مرکزی چنین نشد، هرچند برخی از جامعه‌ها به سرپرستی کشیشهای خارجی در شهرهایی که با ناحیه‌های مسیحی شمال (احتمالاً طرطوشه، سرقسطه، وشقه و دانیه حداقل در عصر ملوک الطوایفی) پیوندهایی داشتند، همچنان به حیات خود ادامه دادند.

به دلیل گرایش افراد به اسلام، و به دلیل آزار و شکنجه‌های موجود در قرطبه در سدهٔ سوم /نهم و بالاتر از همه، به سبب مهاجرتهای گروهی، به خصوص راهبان و کشیشان، به نواحی مسیحی‌نشین شمال، از اعضای این جوامع بشدّت کاسته شد.[۶۷] بنابراین، این جامعه‌ها از طریق جذب مردم روستایی و کسانی که هنوز به اسلام در نیامده بودند، اعضای جدیدی برای خود دست و پا کردند. چنین اقدامی در سدهٔ سوم / نهم در مالقه و کوههای اطراف آن صورت گرفت.

۲ـ جامعه‌های مسیحی در قلمروهای پادشاهی مسیحی شمال به شکل روزافزونی خود را با قوانین و مقررات مسیحی اروپائیان وفق دادند، و بر همین اساس سخت کوشیدند که روستاییان را به مسیحیت درآورند، آنها همچنین سیاست جذب جامعه‌های مستعربی که دردرون جامعه اسلامی زندگی می‌کردند، در پیش گرفتند و همزمان مهاجرانی اعم از نومستعربان که مدتها به عنوان مسیحی زندگی می‌کردند یا تازه مسلمانان که معمولاً بطور کامل جذب جامعه شده بودند، در جامعه اسلامی ادغام شدند.

۳ـ اکثر مردم اندلس، مسیحیان اصیلی که در سدهٔ دوّم / هشتم رسماً به اسلام درآمده بودند، در سده‌های بعد نیز همچنان به اسلام روی می‌آوردند، صرف نظر از این که تا چه مدت آنها سنتها و آداب و رسوم پیش از اسلام را در فرهنگشان حفظ کردند. برخی از هسته‌های اصلی این جمعیّت (مثلاً در سدهٔ سوم /نهم در مالقه) چه از طریق تبلیغ و یا بعدها

از راه فتح منطقه از سوی پادشاهی‌های مسیحی شمال بار دیگر به مسیحیت درآمدند.

سقوط قدرت مرکزی در قرطبه و متعاقب آن احیای عصر ملوک الطوایفی موجب تحوّلات جمعیتی در جامعه‌های مسیحی اندلس شد. نخست، این جامعه‌ها حمایت سیاسی را که پیشتر بنا به دلایل مذهبی و سیاسی از حاکمان قرطبه کسب کرده بودند، از دست دادند. با وجود این، گروههایی از مسیحیان در دربار طوائف گردآمدند، بخشی صرفاً به دلایل کسب اعتبار و گاه به دلایل تجاری. در مورد ملوک طوایف طلیطله، بطلیوس، اشبیلیه، سرقسطه، دانیه، بلنسیه و طرطوشه چنین بود.[۶۸] بسیاری از مسیحیان پادشاهی‌های مسیحی شمال به دلایل شغلی جذب سرزمینهای مسلمان نشین شدند. نتیجتاً آنها نه تنها با ثمرات کارشان که با بار فرهنگی اندلس به سرزمینهای اصلی خود بازگشتند. وضعیت مسیحیانی که از یک شهر اسلامی به شهر دیگر اسلامی کوچ می‌کردند نیز در اسناد تاریخی ثبت شده است: مثلاً از وادی آش و قرطبه به طلیطله؛ از طلیطله به بلنسیه؛ از قرطبه به دانیه و غیره.

با سقوط طلیطله (۱۰۸۵/۴۷۸) و مناطق اطراف آن، مستعربان در این شهر تمرکز یافتند؛ عده‌ای از این مستعربان اصالتاً از مسیحیان اندلس بودند و برخی مسلمانانی بودند که به مسیحیت در آمده بودند. در آغاز سدهٔ ششم/دوازدهم، تهاجم نظامی آلفونسوی اوّل، پادشاه آراگون به نواحی جنوبی و شرقی شبه جزیره وی را قادر ساخت که جمعیتهای مسیحی، یا جمعیتهای سابقاً مسیحی را سازماندهی کرده آنها را در پادشاهی تازه فتح شده سرقسطه اسکان دهد.

باتوجه به سیاستهای مرابطان و موحدان درسده ۱۲/۶ که مسیحیان همراه با یهودیان از اندلس به مغرب عربی تبعید شدند، آخرین نشانه حضور جوامع مسیحی در اندلس به دست می‌آید.[۶۹] تعدادی از این مسیحیان و یهودیان تبعیدی بعدها به سرزمینهای مسیحی شبه جزیره مهاجرت کردند و سرانجام در آن مناطق جذب جامعه مسیحیان قرون میانه شدند.

مسیحیان نو مستعربه تا پایان حضور سیاسی اسلام (غرناطه ۱۴۹۲/۸۹۷)[۷۰] همچنان در شبه جزیره ایبری دیده می‌شدند. نام مسیحیانی که به اسلام گرویده بودند (الشها)، نیز در اسناد تاریخی آمده است.[۷۱] اما بعد از سدهٔ پنجم / یازدهم هیچ مدرکی دال بر حضور جامعه‌های پیوستهٔ مسیحی مستعربی در اندلس دردست نیست. همهٔ آنچه را تا به امروز

می‌یابیم بخشهای «مستعرب نشین» طلیطله است که بیانگر اقلیت نمادین مسیحی در سراسر اندلس می‌باشد.

۲ـ۳ ویژگی نمادین تاریخنگاری مستعربان

از نظر پادشاهی‌های مسیحی قرون میانه (و نیز از نظر اسپانیای مسیحی امروزی) مستعربان ویژگی نمادین داشتند، زیرا آنها وارثان مذهبی و بالطبع سیاسی حکومت مسیحی پیش از اسلام به شمار می‌رفتند. به نظر می‌رسد که پادشاهی‌های مسیحی قرون میانه، مشروعیت تاریخی خود را از راه جذب مستعربان کسب کردند و حضور آنان بود که نبرد این پادشاهی‌ها را علیه حاکمیت اسلام شکل قانونی و رسمی بخشید، چراکه مسلمانان به عنوان نیروهای غاصب و اشغالگر در این سرزمین مطرح بودند. این حاکمیت اسلامی بدون وجود مستعربان، وارث به حق ویزیگوتها می‌شد، زیرا ویزیگوتها ازنظر نظامی شکست خورده ورهبران طلیطلی آنها (رودریک و پسران ویتیزا) دست از حقوق سیاسی خود شسته بودند. از نظر ناسیونالیسم امروزین اسپانیا و مسیحیت اسپانیا درهمه اعصار، مستعربان، قربانیان سیاسی و نظامی فتح مسلمانان بودند، فتحی که از نظر آنان ناعادلانه و نامشروع بود.این دیدگاه، اساس اعتقادی فاتحان مسیحی بودکه بار دیگر این سرزمین را تحت استیلای خود در آوردند؛ اعتقادی که ضامن مبارزات آنها در طول هشت قرن بوده و اساس ویژگیهای مسیحی و اسپانیایی آن جامعه را تشکیل می‌دهد.

همچنین، مستعربان از نظر مسیحیان قرون میانه و امروزی نماد و سمبلی از صبر و بردباری مسیحی در اسپانیای قبل و بعد از اسلام به شمار می‌روند، جامعه‌ای که بر ارزشهای مذهبی و فرهنگی اصول کاتولیکی و لاتینی مبتنی است.

در دو مورد، حضور مداوم و پیوستهٔ این مسیحیان در دوران حکومت اسلامی از اهمیت خاص و نمادین برخوردار بوده‌است: مورد طلیطله (که برتری و تقدم اسقفهای این شهر را بر اسقفهای دیگر شهرهای اسپانیا توجیه می‌کرد) و مورد بلنسیه (که نشان‌دهنده ریشهٔ مستقل و غیرقطلونی زبان مرسوم در این منطقه بود).[۷۲]

اما این اقلیّت مسیحی که در میان مسلمانان زندگی می‌کردند از نظر مذهبی و اجتماعی نیز به عنوان نمادی از ماهیت چندگانگی این جامعه مطرح بودند. مسلمانان وجود این

چندگانگی را شاهدی بر وجود تساهل مذهبی اسلام و وجود ظرفیتهای لازم درپـذیرش و جذب ادیان مختلف در قالب یک تمدن حاصل از فرهنگ باشکوه اسلامی اندلس می‌دانند؛ و حال آنکه از نظر بسیاری از روشنفکران امروزی اعـم از اسـپانیایی و غـیر اسـپانیایی ،ایـن چندگانگی مذهبی و فرهنگی در اندلس صرفاً نمونهٔ نمادینی است که به عنوان پـادزهری علیه هرگونه رفتار انحصارگرایی مذهبی و وسوسه‌های اعتقادی یا سـیاسی مـورد اسـتفاده قرار می‌گرفت.

این دو بُعد از ابعاد نمادین (ادامهٔ مسیحیت اسپانیاو چندگانگی مذهبی در اندلس) روشن می‌کند که چرا مستعربان تا این حد در تحقیقات و بررسیها و مقالات مطرح می‌شوند و اینکه چرا از نظر اعتقادی، حقایق تا این حد دستکاری و تحریف می‌شوند ـ باید توجه داشت که این تحریف حقایق نه تنها حاصل تعصب است که از دسترسی اندک به اطلاعات مربوط به مسیحیان در منابع موجود، اعم از منابع عربی ـ اسلامی و یا لاتین ـ مسیحی نیز ناشی می‌شود.

Rubiera ,M,J.,and M de Epalza ,Xativa Musulmana (segles VIII-VIII),jativa, 1987.

Ruiz Asensio ,J.M.," Mozarabes" , Diccionario de Historia Eclesiastica Espanola,Madrid, 1972 ,vol.III.

Saleh,S.,Ibn Qayyim al-Jawzyya.Ahkam ahl al - dhimma, Damascus, 1381/1961.

Simoet ,f J., Historia de los mozarabes de Espana , Mdrid , 1897 - 1903 (reprintas Amsterdam, 1967, and Madrid , 1983).

Speight, R.M ., The place of the christians in Ninth Century North Africa According to Muslim Sources "Islamochristana,4,1978,PP.47-65.

Talbi,M.," Le christianisme maghrebin de la concuete Musulmane a sa disparition : une tentative d'explication"in Conversion and continuity.

Indigenous Christion Communities in Islamic Lands ,Eighth to Eighteenth Centuries,ed .M.Gervers and R.J.bikhazi, Toroto , 1990.313-51.

Teres,E., " Linajes arabes en al-Andalus sehun la 'Yamhara' de Ibn Hazm" Al-Andalus,26,1952,P,83.

Turki, A.,"situation du 'trivutaire' qui insulte 'Islam,aU regard de la doctrine et de la jurisprudence musulmaned ", studia Islamica,30,1965,PP.139-76.

vernet,J.,"Los medios andaluces en el 'Libro de las generaciones de medicos'de Ibn Yulul',in Estudios sobre historia Ecclesiastica de Espana , Madrid, 1972,vol.II.

Wolf,K.B.,Christian Martyrs in Muslim Spain , cambidge,1988.

یادداشتها

1- I See F.Codera Zaydin,Mozarabes.SU condicion social y polltica (Doctoral disscrtation, Lerida, 1866) ; E Lafuente Alcanlara,condicion Y revoluciones de algunas razas espanolas Y especialmente de la los moarabes y mudejares espanoles ,Seville ,1898 ; and , especially the important work of F,J. Simonet , Historia de los mozarabes de Espana , Madrid, 1897-1903 (reprints amsterdam, 1968,and Madrid , 1983).

2- See also M. de Epalza ."Les Mozarabes Etat de la question@,Revue du Monde Musulman et de la Mediterranee (forthcoming); idem el origen islamico del adopcionismo : influencias musulmanas encubiertas en el cristianismo latino" Coloquio Internacional .Dialogo filosoficoreligioso entre cristianismo, judalsmo e islamismo durante la Edad Media ,San Lorenzo de El Esxorial,1991 : idem " Influencias religiosas islamicas y su deleccion en el Iberoamerica ,Seville, 1991.

3- See I.Lichtendsdadter,Mustarib(a)", Shorter Encyclopaedia of Islam , Leiden-London , 1961 .P.418 (from the first editlon of the Encyclopaedia of Islam).

4- See A. Conzalcz Palcncia ,los mozarabes de Toledo en los siglos XII Y XIII , Madrid , 1920 - 30 ; F.Fernandez Serrano,"De Re onomastica: Mozarabe,un apellido del Alto Aragon" in Genealogfas mozarabes Toledo.1981 ,I,91; R.Hitchcock,"El supuesto mozarabismo andalu" ,Actas dell Congreso de Historia de andalucla, cordoba, 1978,I,149-51 :idem "Quiencs fueron los verdaderros moarabes? Una contribucion a la historia del moarabismo" Nueva Revista de Filologla Hispanica,30 , 1981,pp.575-85.

5- See M. Marin, Rum in the works of three Spanish Muslin Geographers"Graeco-Arabica,3,1983p.p.109-17.

6-See M.de Epalza Jesus otage .Juifs ,Chretions et musulma e en Espagne (VIIe - XVIIe siecles , 1987,pp.201-02.

۷ـ تحلیل این اصطلاح عربی واسلامی رادراثر زیربجویید:

M. de Epalza ,"Los cristianos en las Balcares musulmanas" inLes Illes Orientals d Al- Andalus,Palma de Mallorca,1987,pp.133-43,and "Descadbellament politic I militar dels musulmans a terres catalanes(segles VIII-XI)",in Millenari de Catalunya (Barcelona).

8- See J.de Biberstcin Kazimirsky,Dictionnaire Arabe-Francais,Paris,1860,II,86 .

9- See J. Vernet,"Los medicos andaluces en el" Libro de las generaciones de medicos" de Ibn Yulyul ". in Estudios sobre historia de la ciencia medieval,barcelona-Bellaterra,1979,pp.445-62.

۱۰ـ دربارهٔ هیأت تبلیغی اعزامی از طرف پاپ به اندلس دراواخر سدهٔ ۸/۲.رک:

J. Vieves ,"Egila",in Diccionario de Historia Ecclesiastica de Espana,madrid , 1972,II,778 on the military man called the "Prince of the Frands",see Simonet,op.cit ., p.460,and A.Makki,"Pasajes del Muqtabis de Ibn Hayyan de interes parala historia del siglo IX,Un magnate franco al servicio de Abd al-rahman Ii"Cuadernos de Historia de Espana , 41-42,1965 ,pp. 337-38 on the Berber Felix of Alcala see Simoner,op,cit.,pp.448-49.For a later period (6th / 12th century),see J,Beneyto Perez. "Sobre siervos cristianos bajo el dominio musulman",Boletin de Lo Sociedad Castellonense de Cultura 13,1932,pp 361-65 ,and M.J..Rubiera and M.de Epalza,Xativa musulmana (segles VIII-XIII),Jativa ,1987,pp.88-89.

11- See R.Menendez pidal and E.Garcia Gomez "El conde moarabe Sisnando Davidiz y la politica de Alfonso VI con los Taifas", Al-Andalus, 12,1947,pp. 27-41. Sisnando was born in Chirstian territory ,in what is now Portugal.See also J.Camon Anar ,"El Cid,personaje mozarabe" , Revista de Estudios polfticos .17 . 1947.DD. 109-41.

۱۲ـ موضوع نو مستعربان ابتدا دراثر زیر مطرح شده ومورد مطالعه قرارگرفت:

M.de Epala and E. Llobregat" Hubo mozarabes en tierras Valencianas? Proceso de islamiacion del Levante de la Peninsula",Revista del Instituto de Estudios Alicantinos, 36,1982 ,pp. 7-31,and M.de Epalza,"La islamiacion de al-Andalus: mozarabes Y neo-moarabes" Revista del Instituto Egipcio de estudios Islomicos, 23,1985-86,pp. 171-79.

13 - See M. J. rubiera Mata ," Mata,"Un insolito caso de cinversas musulmanas al cristianismo : las princesas toledas del siglo Xl"in Las mujeres en el cristianismo

medieval,Madrid ,Madrid, 1989,pp.341-47 : idem ," Les premieres Mores convertis ou les premices de la tolerance". in Tolede XIIe - XIIIe siecles ,Musulmans,chretiens et juifs: le savoir et la tolerance ,ed .L.Cardillac ,faris, 1991,pp.102-11: idem,"Madrid hace 900 anos " in Madrid ,el urbanismo musulman, Madrid ,1990.

14- See M.T.Ferrer i Mallol , Els sarrains de la Corona Catalano Aragonesa en el segle XIV. Segregacio i discriminacio,barcelina, 1987,pp.63-83.

15- R.Dozy,Supplement aux dicionnaires arabes Leiden,1881,I,679:II,849.

16- See F.Maillo Salgado,"Diacronia Y sentido del Termino Elche.Contribucion al estudio del medioevo espanol Y su lexiaco," Misce loaneade Estudios Arabes Y Hebraicos ,30/1 ,1982,pp.79-98.

17- See Biberstein-Kazimirski ,op.cit .,II,184.

18- See A.M.al- Abbadi,Laseslavos en Espana .Ojeada sobre su origen,desarrollo Y relacion con el movimiento de la suubiyya,madrid,1953.

19- On the Sardinian family of the rulers of Denia in the 5th/11th century,see M.J.Rubiera Mata ,LaTaifa de Denia ,Alicante , 1988,pp.70-71 and 114.

20- On religious movements in general,see M.I.Fierro Bello,La heterodoxia en al-Andalus durante el perriodo omeya,Madrid, 1987.

21- On these see E.P.Colbert,The Martyrs of Cordoba (850-859):AStudy of the Sources, Washington , 1962 ; K.B Wolf ,Christian Martyrs in Muslin Spjain,Cambridge, 1988.

برای آگاهی از چارچوب کلی این مباحث ر.ک:

A. .Turki,"Situation du tributaire qui insulte IIslam. auregard de la doctrinc et de la jurisprudence musulmanes",Studia Islamica,30, 1969,pp.39-72.

22- See de Epalza," Sobre el origen islamico," D.Millet - Chretiens,mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIIe et IXe siecles ,Paris, 1984,and the Latin texts edited by J,Giil , Corpus Scriptorum Mazarabicorum,Madrid, 1973,2 vols.

23- See A.Fattal, Le statut legal des non-musulmans en pays d'Islam, Beirut, 1958.

24- See S.Saleh,Ibn Qayyim al-Jawiyya.ahkam ahl al - dhimma,Damascus, 1381/1961.

25- See M.G.Morony ,Iraq after the Muslim Conquest ,Princeton, 1976,pp. 41-59; idem. "The Age of Conversions: A Reassessment "inConversion and Continuity . Indigernous Christion communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centruity.

Indigenous christion communities in Islamic Lands ,Eighth to Eighteenth centuries ,ed. Mgervers and R. j.bikhazi, Toronto,1990,pp.135-50.

26- See M. Dall'Arche,Scomparsa del Christianesimo ed espansione dell'Islam nell'Africa settentrionale,Tome , 1967; R.M .Speight, "The Place of the christians in Ninth Century North Africa According to Muslin Sources",Islamochristiana,4 ,1978,pp.47-65;J.Cuoq ,L'Eglise d'afrique du Nord du IIeau XIIe siecle .Paris, 1984; M.Talbi," Le christianisme maghrebin de (eds),Conversion and Continuity ,pp.313-51.

27- See M.A.Khallaf and M.A Makki Documentos sobre procesos referentes a lsa communidades neo-musulmanas en laEspana musulmana(in Aragbic),Caira,1980.

28- See note 7 above .

29- See A.M.Howell ,"Some Notes on Early treaties between Muslims and the Vislgothic Rulers of al-Andalus",Actasdell Congreso de historia de Andalucia,Cordoba, 1978,I,3-14.

30- See M.Almagro,L.caballero,J.Aozaya and a.Almagro .Qusayr Amra,Residencia Y banos omeyas en el deierto de Jordania, Madrid, 1975,pp.57,84,95-102, 104and illustrations XVI and XVII.

31- See E. Liobregat,Teodomiro de Oriola .Su Vida yY su obra,Alicante, 1973.

32- See Rubiera and de Epalza,Xativa musulmana,pp.37-46 and 107-15; de Epalza"Los oristianos en las baleares";idem ," Mallorca bajo le autouidad compartida de bizantinos Y arabes (siglos VIII-IV)",Homenaje aJuan Sergio Nadal,atbens,in press.

۳۳ـ دربارهٔ تغییر یکپارچهٔ کیش مردم درسدهٔ ۸/۲ در جلیقیه ر.ک:

Simonet ,op , cit .,PP.216 -17 , and F.Castell6,El " Dikr al-aqalim" de Ishaq Ibn al-Zayyat(tratado de Geograffa Universal), Barcelona, 1989,pp.254,256 (Spanish translation) and pp.255,257 (Arabic text).On Basques as majus,see M.J.Rubiera Mata," Alava Y los alaveses en los textos arabes medievales",in La formacion de Alava, Vitoria-Gasteiz, 1984 ,pp.385-93,and M.de Epalza,"elderecho polfico musulman Y su influencia en la formacion de Alava (siglos VIII-XI)" , Estudios de Deusto, 32/73, 1984, pp. 504-18.

34- See de Epalza," Influencias religlosas islamicas".For the difficulty of assepting nonmuslim authority over Muslims, see the Andalusi text in L.Mercier,Aly Ben Abderrahman Ben Hodeil El Andalusy.L'ornement des Ames et la devise des habitants d'El Andalus,Traite de guerre sainte islamique, Paris, 1939 ,II,70.

35- See note 12 above.

۳۶ـ یکی از امیران بنی‌امیه به آیین مسیحیت درآمد. ر.ک:

E.Teres," Linajes arabes en al-Andalus segun la Yamgara de Ibn Hazm" ,Al-Andalus, 26,1925,p.83.

37- On Muslim law regarding these "mulasies" (Latin mollites), See Simonet,op .cit., p.424.

38- See Z.Garcia Villada,Historie eclesiastica de Espana,Madrid, 1933,II,2nd part, 56-61.

39- On this problem in North Afica in the 3rd/9th century,see Talbi,,op.xit.,pp. 323-25.

40- See de Epalza,"Los cristianos en las Baleares",p.137; Rubiera and de Epalza,Xativa,pp.110-11.

41- See J,Vallve,"De nueva sobre Bobasiro",Al-andalus,30,1965 ,pp.139-76; M.Riu, Marmuyas ,sede de una poblacion mozarabe en los montes de malaga" Mainake ,2-3, 1980-81 ,pp.235-62 ;S.Fernandez Lopez,"Marmuyad(montes de Malaga"): urbanismo musulman en un ambito rural",in La Cirdas Islamica,ed.M.de Epalza and J.L.Corrral,Saragossa,1991,pp.343-52. My own hypothesis concerning Bobastro as a monastery is explained in La rabita islamica ,Historia instiucional.Sant Carles de la Rapita ,in press.

42- See S.mariner Bigotra," Epitafio versificado Yacrostico del abad mozarabe Recosindo" Ampurias, 22-23,1986,pp.129-33.

43- See M.de Epaiza and M.J.Rubicra," Los cristianos toledanos bajo dominacion musulmana ", Simposio Toledo Hispano-Aarabe,Toledo,1986,pp.129-33.

44- See note 21 above.

45- See D.C Dennett, Conver sion and the Poll-Tax in Early Islam, Cambridge (Mass)., 1950.

46- See A. Paz Y Mclia,Embajada del Emperador de Alemania Oton I al califa de Cordoba Adderrahmanl,Madrid , 1872.

47- See F.Guillen Robles,Malaga musulmana,Malaga,1880,pp.44-50.

48- See Simonet,op,cit .,pp.XXIX-XL,LII and 735-37.

49- See note 42 above,and Simonet ,op .cit.,pp.747-50;A.Huici Miranda,Historia musulmana de Valencia Y su region.Novedades y reticaciones,Vol,III,Valencia,

1970,pp.51-64.

50- See Simonet,opcit.,p.394.

51- See Rubiera Mata,La Taifa de Denia ,pp.101-04.

52- See note 43 above.

53- see note 11 above.

54- See M.de Epalza and S.Gellouz,Le Cid, personnage historique el litteraire. Paris,1983. pp.35-36,40-42,58-61.

55- See E. Garcia Gomez's introduction to E.Levi-Proyencal's Espana musulmana,Madrid , 1958 ,p.XIII:"una imensa masa historica se ha volatilizado sin riuido, se ha ahogado en elsilencia mas espeso , bajo una mar tumultuosa en la que apenas afloran luego los pequenos islotes de las colonias y de los conobias mozarabes".

56- See m.Abumalham."La conversion segun formularios notariales andalusfes: valoracion de la legalidad de la conversion de Maimonides",Miscelanea de Estudios Arabes Y Hebraicos 1985.pp.71-84, and P.Chalmeta," Le passage a l'Islam dans al - Andalus au Xesiecle" Actas del Xll Congreso de la U.EA.I., Madrid, 1986,pp161-83.

57- See Note 1 above.

58- See note 43 above.

59- See note 13 above.

60- See j.fRivera Recia,Los arzobispos de Toledo desde sus orfgenes hasta fines del siglo XI ,toledo ,1962 ; idem."La Iglesia mozarabe" ,in Historia de la Iglesia en Espana.ed .R.Garcia-Villoslada,Madrid, 1982.II/I,12-60.

61- See R.W.Bulliet,Conversion to Islam in the Medieval perios: An Essay in Quantitative History,Cambridge (Mass) , 1979;idem," Process and Status in Conversion and Cantinuity" in Gervers and Bikhazi (eds) Conversion and Continuity ,pp.1-12.

62- See Morony." The Age of Conversions " ,P.Guichard," Les Mozarabes de Valence et d'al- Andalus entre l'histoire et le my the ".Revue de l'Occident Musulman et de la Mediterrranee,40 , 1985,pp.17-27.

۶۳ـ دربارهٔ اندلس ، ر.ک Bulliet Conversion to Islam (Curves on pp.117-22): کتاب قبلی بولیت اختصاص به جامعهٔ ایرانیان داشت ر.ک: رساله دکترای او به نام:

The Scoial History of Nishapur in the Eleventh Century ,Cambridge(Mass),1967,and Conversion to Islam and the Emergence of a Muslin society in Iran:,in Conversion to" Islam: papers 1972- 1973 ed.N.Levtzion,New York,

1979,pp.30-51.

64- See note 12 abave ,and "Les Mozarabes.Etat de la question:.See also M.de Epalza,"Els mossarabs valencians i els toponims derivats de Kanisa arab" Miscellania d'himenatge a enric More -Rey,Montserrat,1988 ,II,149-53; idem," Islamic Social Structures in Muslim and Christian Valencia",in Medieval Spain in the Western Mediterranean,AConference in Honor of Robert I.burns ,Los angeles(inPress).

۶۵ـ در کل با عقیدهٔ پروفسور جی. ام. رویز اسنیسو در اثر زیر موافقم:

"Mozárabes" , Diccionario de Historia Eclesiastica Espanola, Madrid , 1972, 171,1,747:Alcumplirse el Siglo de la conquista,la inmensa mayoria de la poblacion hispanovisigotica habia abrazdo el Islam".

دست کم این تغییر کیش، یک تغییر اسمی بود. اطلاعات ما از «زندگی مسیحیان» و «زندگی مسلمانان» در اوایل حضور مسلمانان در اندلس بسیار اندک است، یعنی نمی‌دانیم که رفتارهای خاص مذهبی مسلمانان و یا مسیحیان چگونه بوده است. نیز ر.ک:

R.W Bulliet, "Conversion Stories in early Islam , in Gervers and Bixhazi (eds) Conversion and Countinuty , PP. 123-33.

در اینجا می‌خوانیم: «از جهتی، یک تازه مسلمان، نخست، عضوی از جامعهٔ اسلامی می‌شد و بعد سعی می‌کرد تا دریابد که مفهوم مسلمان بودن چیست»؟

۶۶ـ ر.ک: به اثر تحلیلی زیر:

Bulliet , Process and Status" , PP.7-8 .

۶۷ـ دربارهٔ این موضوع خاص ر.ک:

J.Pérez Fernándes - Figares, "Los mozárabes en el Norte de España", ***Cuaderno de Estudios Medievales,*** 12-13, 1984-85, pp. 155-76; F.Hernández Giménez, "Los caminos de Córdoba hacia el Noroeste en época musulmana", ***Al-Andalus***, 32, 1967, pp. 356-58 (about a bishop going from Mérida to León in 932); J.González, ***Repoblación de Castilla la Nueva***, Madrid, 1975 (on the migrations of Mozarabs "durante dos Iargas genera-ciones (856-932)", V.Cantarion, ***Entre monjes y musulmanes. El Conflicto que fue España,*** Madrid, 1978 (on the ideological influences of monks Within hispanic Christianity-a very interesting work); M. Riu, "Algunas noticias de Toledo en la Crónica de Luitprando", ***Haciendo historia: Homenaje al prof.*** Carlos Seco, Madrid, 1989, p. 81 (With reference to the year 815: "muchos cristianos hispanos, sobre todo de Teledo; oprimidos por el yugo de los sarracenos, huyen en grupos a las Galias, en cuanto pueden y hallan ocasión, a escondidas").

68. For Toledo, see Rivera Recio, *op. cit.,* pp. 205-06, and de Epalza and Rubiera, "Los cris-tianos toledanos". on the bishops in *paritbus infidelium* (those of Denia, Valencia and Tortosa), see R. I. Burns, *El Reino de Valencia en el siglo XIII,* Valencia, 1982, I. 130. see also F. Fita, "Obispos mozárabes refugiados en Toledo a mediados del siglo XII", *Boletín de la Real Aca-demia de la Historia*, 30, 1897, pp. 529-32.

69. See R.Idris, "Les tributaires en Occident Musulman médiéval d'aprés le 'Mi'yár' d'al- Wanšarísi", *Mélanges d'Islamologie dédiées... á Armand Abel,* Leiden, 1974, pp. 182-84; V.Lagardére, "Communautés mozarabes et pouvoir almoravide en 519 H/1125 en al- Andalus", *Studia Islamica,* 67, 1988, pp. 99-119.

70. See note 10 above, and R. Arié, *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)*, Paris, 1973, p. 201.

۷۱ـ رک. به اثر بولیت با نام «داستانهایی از نوکیشی» و نیز برای مطالعه و بررسی مشهورترین اتوبیوگرافی یک تازه مسلمان به رسالهٔ دکتری نویسندهٔ این سطور مراجعه کنید:

La Tuhfa. Autobigraffe Y Polémica islámica contra el Cristianismo,de Abdalla at-Taryuman (Fray Anselmo Turmeda),University of Barcelona,]

72- See note 65 above.

کتابشناسی

صالح، س. ، *ابن قیّم الجوزیّه ، احکام اهل الذّمه*، دمشق، ۱۹۶۱/۱۳۸۱.

بازگشت به فهرست

مستعربان : حاملان ارزشمند فرهنگ اسلامی

مارگاریتا لوپز گومز

ترجمهٔ عبدالله عظیمایی

مانوئل گومز ـ مورنو، تاریخنگار بزرگ در مسائل هنری اسپانیا، آثار بیشماری از خود دربارهٔ هنر مستعربان و تأثیر فرهنگ اسلامی برای ما به یادگار گذارده است و در یکی از این آثار وی به روشنی و به اختصار بافت تاریخی و اصلی عصر مستعربان را بیان می‌کند :

معماری مستعربان از نوعی است که اسپانیاییها، یعنی مردمی که رعایای عربها به شمار می‌آمدند آن را پروردند، اما تا حد امکان دین و نهادهای اجتماعی خود را نیز حفظ کرده بودند...

در قلمرو مسلمانان وضعیت بدینگونه بود، اما مجاورتشان با بخش بازپس گرفته شدهٔ اسپانیا که زیر سلطه مسیحیان بود حضور پررنگ مستعربان را کاملاً محسوس ساخت و علت آن را می‌توان در نفوذ و تأثیر مسیحیانی دانست که از سلطهٔ عربها پا به فرار گذاشتند و یا به این دلیل که برتری فرهنگی خلافت قرطبه برای آنها این امتیاز را به همراه داشت که به جامعهٔ آزاد شده مسیحیان در شمال اسپانیا که در روزهای نخست آزادیشان در فقر زندگی می‌کردند یاری رساند تا از این فقر رهایی یابند. این جامعه، در سدهٔ ده میلادی به حد پایینی از بربریت سقوط کرده بود و در موقعیتی نبود که بتواند در مقابل موج رو به گسترش اقتدار دولت قرطبه مقاومت کند. بدین ترتیب، حساسیتی که بین دو فرد شرقی و اندلسی و بین بیزانسی و آسیایی بود، به پیکره اصلی جامعه

> مسیحیت پیوند خورد، جامعه‌ای که هنوز از مصیبت سیاسی و فرهنگی ناشی از اضمحلال امپراتوری روم در رنج بود. این واقعیت تاریخی به نوبه خود تحت‌الشعاع انگیزه‌های بازسازی قرار گرفت و با اضمحلال اندیشه‌های مستعربه، سیر تاریخی آن به پایان رسید، تا آن زمان که بار دیگر تأثیرات اندلسی‌ها در شمال، بویژه در زمینهٔ هنر، در قالب مدجّنه پدیدار شد.[1]

مهاجران مستعرب در سده‌های ۹/۳ و ۱۰/۴ ساخت کلیساها و صومعه‌ها را آغاز کردند. بنا به آنچه که گومز ـ مورنو اظهار داشته است ما می‌توانیم کلیساهای زیر را (ونیز سن‌میگل دو اسکالادا (San Miguel de Escalada) به مستعربان نسبت دهیم: سن سبریان دومازوت، سانتیاگو دو پنالبا و سن‌مارتین دو کاستاندا (که این کلیسا در سدهٔ دهم از سوی راهبی که از قرطبه می‌آمد برپا شد) در لئون؛ سن میلان دولاکوگولا در قشتاله، سانتاماریادو ملقه در سرزمین طلیطله که تا آن زمان در دست مسلمانان بود؛ کلیساهای ویلانوای دختران، و سن‌میگل دو سلانوا در جلیقیّه، سن پدرو دولورسا نزدیک کویمبره، در پرتقال؛ سنت میکل دوکوکسه در روسیلون؛ و سنت‌پیتر دورودا در کوههای پیرنهٔ کاتالان. از ذکر نام بسیاری از صومعه‌ها و کلیساهای دیگر که در اطراف سرتاسر شمال شبه‌جزیره ایبری بنا شده بودند، در اینجا صرف نظر شده است. صومعه مشهور سانتاماریا دوریپول در قطلونیه نمادی از مرحله دوم حیات مستعربه را به نمایش می‌گذارد.

این کلیساها بیشتر رشد و توسعهٔ عناصر هنری را به نمایش می‌گذارند که از اندلس به عاریت گرفته شد: طاق نعل اسبی که با قطاعها به یکدیگر متصل و امتداد یافته، پنجره‌هایی با مشبّک‌کاری هندسی یا به شکل طاقهای جفتی نعل‌اسبی، قاب‌بندی اطراف طاقها، درهای مسطح، قبه‌هایی با تزئینات بیضه ـ برگی و نبشی که یادآور مسجد قرطبه است؛ استفاده از آجر، سرستونهای قُرنتی (سبک ویژه‌ای در معماری یونانی) که با ظرافت آهک اندود شده‌اند؛ افریزها باطرحهای هندسی و موضوعات گیاهی، با پرندگانی که به دانه‌های انگور نوک می‌زنند و تصاویری از چارپایانی که روکاری شده‌اند که آشکارا ملهم از هنر ایرانی است؛ رواقهای تشکیل شده از ستونها و استفاده گسترده طاقکان، آنچنانکه در اسکالادا رایج است، فضا را به سبک مسجد قرطبه به بخشهای مختلف تقسیم می‌کند.

و اما دربارهٔ هنرهای تجملاتی و پرخرج باید گفت که مجموعه‌ای از عاجکاری که یادآور

عاجکاریهای مدرسهٔ خلف قرطبه است در سن میلان نیز بکار رفته که خود بیانگر سنّت مستعربه است. نمونه‌های دیگری از صنایع دستی مستعربان، جعبه‌های متعدد، فنجانها و صلیبهای نقره‌ای است که نگاره‌های گیاهان و حیوانات در آنها کنده کاری شده و نیز کتیبه‌های روی آنها که به دفعات آمیخته‌ای از واژگان عربی و لاتین در آن نوشته شده و نمونه‌ای از آن یک جعبهٔ کوچک نقره‌ای موجود در مقر اسقفی آریان در کلیسای ابیط است که بنا به گفتهٔ گومز ـ مورنو، عربی‌گرایی در آنجا بسیار مورد توجه بود.[۲]

هنر برتر مستعربه را مینیاتوریست‌ها برای ما به یادگار گذاشتند که یک راهب مستعربی به نام بیتوس (Beatus) که در صومعهٔ لیبانا کار می‌کرد بانی آن بوده است. وی در حدود سال ۷۸۶ میلادی بر کتاب مکاشفه یوحنا، (انجیل نویس)، تفسیری نگاشت. این متن در کنار شمایل‌سازی مینیاتوریست‌های مستعربه که در کار این اثر (توضیح بسیار ارزنده‌ای از مسیحیت آخرتگرایی) بودند، خود باعث برپایی چندین مکتب مینیاتوریست‌ها در چهار سدهٔ پس از آن گردید، که آثار همه آنان به «بیتی» (Beati) شهرت داشت.

این محصول هنری، با ارائه ویژگیهایی که حاکی از مرزهای موجود بین دو دنیای مسیحی و اسلام بود، فن مینیاتور رایج در قرطبه را انتقال می‌داد. در همان زمان، با قبول این مسأله که محتوای این کتابها از مباحث عمیق اخروی و دینی مسیحیت برخوردار بود، مکتب وحدت‌گرایی اعتقادی که صادقانه در پیکرنگاری اسلامی ـ مسیحی بکار گرفته می‌شد در موضوعات زیر خود را نشان داد: تصویر عیسی (ع)، فرشتگان و پیامبران عهد عتیق همگی در مناظری آورده شدند که با تزئینات هندسی، حیوانات خیالی، رنگهای تند، کتیبه‌های عربی، طاقهای نعل‌اسبی و غیره آذین‌بندی شده بودند و همهٔ اینها بوضوح الهام گرفته از هنر عربی ـ اسلامی بود. بسیاری از هنرمندان مستعرب این نوع از هنر مینیاتور را آموزش می‌دادند که ماگیو (Magio) از صومعه سن میگل دو اسکالادا و فلورنسیو (Florencio) از سن ایسیدورو دولئون از همین گروهند.

در نتیجه می‌توانیم فرض را بر این قرار دهیم که مستعربان همه اتاقهای کتابت صومعه‌های مسیحی (چون سن میلان دولا کوگولا، البلدا، سیلوس، سانتاماریا دوریپول و غیره) را در اختیار داشتند. می‌توان تصور کرد که آنها پشت میزهایشان، روی صندلی

نشسته‌اند (درست همانگونه که در تصاویرشان در مینیاتور توردوتاوره دیده می‌شود) و به نقاشی و ترجمهٔ نسخه‌های عربی به لاتین و رومیایی مشغول‌اند، تا بدین طریق علوم مختلف عرب را به دنیای مسیحی لاتین زبان انتقال دهند: همچون ریاضیات خوارزمی ، یا کتابهای نجومی مثل رسالهٔ مشلّه در زمینهٔ اسطرلاب که در نیمهٔ قرن دهم میلادی در صومعه ریپول به لاتین ترجمه شد. خوشبختانه این ترجمه‌های نخستین در یک کتاب خطی، نگهداری می‌شوند، (دستنوشت ۲۲۵ صومعهٔ ریپول) و خود این کتاب در ادارهٔ بایگانی سلطنتی آراگون نگهداری می‌شود.

تقریباً دو قرن بعد، به دنبال فتح طلیطله به‌وسیله آلفونسوی ششم، تعدادی از مستعربان در نخستین مؤسسهٔ مترجمان طلیطله که اسقف بزرگ ریموند و آن را تاسیس کرد، به‌عنوان مترجمان آثار عربی مشغول به کار شدند، که از جمله آنها جان اشبیلی بود که بدینکار مشهور بود (گفته می‌شود که وی پسر مستعرب، کنت سیسناندو دیوید است). جان اشبیلی زمانی در دربار حاکم طائفی اشبیلیه یعنی معتمد زندگی می‌کرد و پست وزارت وی را برعهده داشت وبعد در زیر چتر حمایتی ریموندو، در کنار مترجمان مشهور دیگری چون اسقف بزرگ، دمینگو گوندیسالو و هرمان دالمتیه در طلیطله به برگردان اثر ابومعشر از زبان عربی به زبان رومیایی اشتغال داشت.

فرهنگ مرزی ، جذب مستعربان در نظم نوین اجتماعی

همانگونه که گفته شد، نمی‌توان برای جامعه‌ای چون جامعهٔ مستعربان یکدستی و هماهنگی کلی قایل شد. اگر بخواهیم چنین ادعایی داشته باشیم، بی‌تردید، از راه حفظ ایمان مسیحی و انجام مراسم عبادی ویزیگوت و حفظ زبان لاتین توجیه‌پذیراست. بااین حال، هر چند آنها در سطح انجام مراسم مذهبی و داشتن انجمنهایی ، ریشه‌های هیسپانی ـ گوتیک خود را حفظ کردند، اما شرایطی که آنها در آن زندگی می‌کردند، شرایط متمایزی بود، و آنها با سنتهای متفاوت اجتماعی و حتّی فرهنگی مواجه بودند.بسیاری از مستعربان با زبان عربها زندگی می‌گذراندند و تا حد بسیار زیادی آداب و رسوم عربها، بخصوص آداب و رسوم عربهای کوچه و بازار همهٔ زندگیشان را فرا گرفته بود، تا حدی که امروزه می‌توانیم این

جامعه را بنابر نظریه جدید «فرهنگ مرزی» (نوعی از فرهنگ که بعدها در اسپانیای مسیحی همراه با ظهور مدجّنان و موریسکوها ظهور یافت) بررسی کنیم. به این ترتیب بود که پدیدهٔ متمایز وحدت‌گرایی مذهبی پا به عرصه وجود گذاشت، و همین وحدت‌گرایی مذهبی است که زمینهٔ بروز داستان مشهور الیپاندوس، اسقف مستعرب طلیطله در سدهٔ ۸/۲ را فراهم ساخته است، وی در نظریه‌ای که از دیدگاه اصول اعتقادی کاتولیک ارتداد شمرده می‌شد احساس دینی مسلمانان و مسیحیان را با هم آمیخت که اصطلاحا" اصل «فرزند خواندگی حضرت عیسی» نام گرفت، که ریشه در آریانیسم (نوعی اصول اعتقادی که عیسی مسیح را با همهٔ پاکی و قداست پسرخدا نمی‌داند) داشت و سرآغاز توحیدگرایی محسوب می‌شد. این آیین که حضرت عیسی را «پسر خواندهٔ پدر (خدا) می‌داند و طبیعت ملکوتی حضرت مسیح را رد می‌کند، در میان مستعربان هواداران زیادی داشت و امپراتور شارلمانی بشدت با آن مخالفت می‌کرد.

مستعربان در دریایی از مسیحیت هیسپانیک، جزیره‌ای را تشکیل می‌دادند، که همسو شدن با نظم تازه اجتماعی که پادشاهان اسپانیای مسیحی وضع کرده بودند برای آنان مشکل بود، و لذا نشانه‌های ریشه کن شدن از سرزمین مادری مشهودبود. نمونه‌ای از آن دربارهٔ مستعربان شهر و اطراف طلیطله وجود داشت. آنها همیشه در زیر حاکمیت مسلمانان زندگی می‌کردند و درواقع گاه با آنها همکاری داشتند تاحدّی که بسیاری از مستعربان این منطقه ترجیح می‌دادند که به پادشاه مسلمانان، القادر، در تبعیدگاهش در بلنسیه بپیوندند، هرچند همین مستعربان بودند که به آلفونسوی ششم در تسخیر طلیطله یاری رساندند. رینه پوستر بر این اعتقاد است که مستعربان طلیطله برخلاف بسیاری از مستعربان قرطبی که بعد از شورش قرن ۹/۳ دست به مهاجرت زدند، طبق قانون فتح، به گونه‌ای غیر ارادی جذب اسپانیای مسیحی شدند، مردم طلیطله بدون اینکه خود مهاجرت کنند رؤسای شهر را عوض کردند.[۳] همهٔ این شرایط بر این مطلب صحه گذاشتند که جذب جامعهٔ جدید با همهٔ تغییراتش بکندی صورت می‌گرفت. در حقیقت بنابر اظهارات پوستر، دو قرن تمام به درازا کشید که مستعربان طلیطله جذب جامعه مسیحی شدند.

مستعربان طلیطله در زمینه مراسم نیایش هنوز یک نبرد نهایی علیه راهبان سختگیر و

متعصب کلوناک در پیش روی داشتند، راهبانی که با شوالیه‌های فرانسوی در یاری رساندن به آلفونسوی ششم در نبردهایی که برای بازستانی صورت گرفت، همکاری کرده بودند. این راهبان پادشاه قشتاله را ترغیب کردند تا انجام آیین ویزیگوت را لغو کرده و آیین کاتولیک را به منظور ایجاد وحدت مراسم عبادی به سبک فرانسه در سراسر سرزمینهای زیر فرمان خود به اجرا درآورد، از نظر پاپ، آیین ویزیگوت که مستعربان هنوز تا آن زمان آن را بـه عـنوان نوعی گنجینهٔ گرانبها برای خود حفظ می‌کردند، یک سنت و آیینی مشکوک بود، چرا که این آیین انعکاس دهندهٔ بخشی از اصول اعتقادی اعلام شده از طرف الیـپاندوس، از هـواداران نظریه فرزند خواندگی حضرت عیسی است که در سدهٔ ۸/۲ مقر اسقفی طلیطله را به اشغال خود در آورد. پس از آن بود که آیین مستعربه نیز در ۱۰۸۰ از سوی شورای برغش برچـیده شد و حتی نسخه‌های مذهبی مستعرب بتدریج جای خود را به آثار و نوشته‌های کارولنژی داد. با این حال، مستعربان طلیطله با تعصب و سرسختی به آیین عبادی در نواحی قدیمی خود چون سانتایوستا یا روفینا وفادار ماندند و با اعتقاد راسخ به انجام سنتهای خود در طی قرون پایبند ماندند. امروزه نیز در کلیسای به اصطلاح کاتدرال مستعربان در تولد و (طلیطله) هنوز اجرای این مراسم به چشم می‌خورد.

دو زبانگی مستعربان در زندگی عادی‌شان حفظ شد و به این ترتیب، زبان رومیایی را با ویژگیهای زبان عربی غنا بخشیدند. مجموعهٔ مهمی از اسناد رسمی مسـتعربان طـلیطله کـه پیشتر در کلیسای طلیطله نگهداری می‌شد اکنون در بایگانی تاریخ ملی مادرید بایگانی شده است و شامل ۱۱۷۵ سند مربوط به سده‌های ۱۲ و ۱۳ میلادی است که عربی‌دانی به نام آنجل گونزالز پالنسیا آنها را تصحیح و تنظیم کرده است.[۴] شاید برای ناظری که از یک موقعیت ویژه تاریخی، بسیار فاصله زمانی گرفته است عجیب به نظر آید، امـا واقـعیت ایـن است کـه در طلیطله، با وجود گذشت دویست سال بعد از استیلای دوبارهٔ مسیحیان بر این شهر، یک گروه اجتماعی از مسیحیان زندگی می‌کردند که به عربی می‌نوشتند و به عربی سخن می‌گفتند و در حقیقت همچنان از اسامی خاص عربی استفاده می‌کردند. آنها حتّی در گفت و گوهای روزانهٔ خود در کوچه و بازار، این تمایل را علناً نشان می‌دادند: یکی از این اسناد رسمی که مربوط به پایان سدهٔ ۱۲ است، گفت و گوی دو مستعرب را ضبط کرده است که به زبان رومیایی تکلم

می‌کردند و واژگان و جملات عربی در میان آن به چشم می‌خورد و حتی عـجیب‌تر ایـنکه شکلهایی از تفکر و اندیشه‌های عربی ـ اسلامی را به نمایش می‌گذاشتند[۵]. «فرهنگ مرزی» تا این حد بسیار بالا بسادگی قابل مشاهده بود.

با این حال، در اوایل سدهٔ چهاردهم، آن عده از مستعربان باقی مانده که روند جذبشان به جامعه مسیحی بکندی صورت می‌گرفت، نوشتن به زبان عربی را رها کردند و بـتدریج آن هویت خاص را که به عنوان واسطه‌ای در تبادل فرهنگ اسلامی و فرهنگ اروپای غربی از اهمیت بالایی برخوردار بود از دست دادند.

یادداشتها

1- M. Gómaz-Moreno," El arte árabe" espanol hasta los almohades. Arte mozárabe, Ars Hispaniae (Madrid), III, 1954,P.355.

2- Ibid., P. 409.

3- R. Pastor de Togneri, Confictos Sociales y estancamiento Económico en la Espana medieval, Buenos Aires,1973,pp.199-266("Problems of the Assimilation of a Minority: The Moarabs of Toledo").

4- A .gonalez palencia ,Los mozarabes de toledo en los siglos XII y XIII Madrid , 1926-30 , 4 vols.

5- A Galmes de Fuentes,"La lengua de los mozarabes de Toledo: Un dialogo en la calle", Simposio Toledo Hispano-arabe, 6-8 Mayo 1982(toledo, 1986),pp.135-66.

کتابشناسی

ابن خطیب، *کتاب اعمال الاعلام*، پس از شرح فرانسوی دوزی در ***Recherches***، جلد ۱، ص ۳۵۰.

بازگشت به فهرست

مدجّنان

ال. پی. هاروی
ترجمهٔ عبدالله عظیمایی

مقدّمه

مُدجَّن به مسلمانی گفته می‌شد که به صورت رعیت در پادشاهی‌های مسیحی در شبه جزیره ایبری زندگی می‌کرد. ما برای نخستین بار این گونه جوامع مسلمان تحت سلطه را در سدهٔ پنجم/یازدهم ردیابی می‌کنیم، مثلاً در قشتاله، پس از فتح طلیطله، در آراگون (وشقه در ۱۰۹۶/۴۸۹ تسلیم شد) و در نبرّه (ناوار) (تطیله، در ۱۱۱۹/۵۱۳)، این جامعه‌ها به چشم می‌خوردند. ظهور مرابطان در اواخر سدهٔ پنجم /یازدهم از پیشروی مسیحیان جلوگیری کرد، و پس از آن در عصر حاکمیت موحدان، مدتها خطوط مرزی، مستحکم باقی ماند، به این ترتیب به مدت یک قرن ونیم، از بروز و رشد پدیده‌ای تازه در منطقه جلوگیری به عمل آمد. در میانه سدهٔ سیزدهم میلادی، با پیروزیهای چشمگیری که سپاهیان مسیحی به دست آوردند، «مدجّنان» کاملاً در بافت اجتماعی اسپانیای اواخر سده‌های میانی جایگیر شدند. بزرگترین گروه منفرد از این مسلمانان که به حاکمیت مسیحیان گردن نهادند، مسلمانان پادشاهی بلنسیه بودند. این شهر در ۱۲۳۸/۶۳۶ به تصرف جیمز اوّل درآمد. مسلمانان این شهر تا پایان حضورشان در این منطقه، به زبان عربی تکلم می‌کردند در حالی که مدجّنان

دیگر نواحی خیلی زود گونه‌های مختلف زبان لاتین را که مورد استفادهٔ فاتحان مسیحی این سرزمین بود پذیرفتند. در حقیقت این احتمال وجود دارد که جامعه‌های شمالی‌تر این نواحی، هرگز به عربی به عنوان زبان محلّی خود صحبت نکردند. اوضاع اجتماعی مدجَّنان در سرزمینهای پادشاهی قشتاله تا حدود ۱۵۰۰ میلادی، در ناوار (که اسکان آن‌ها به منطقه تطیله محدود می‌شد) تا ۱۵۱۵ و در آراگون و بلنسیه تا میانه دههٔ ۱۵۲۰ ادامه یافت. به این ترتیب می‌توانیم یک ربعِ هزاره، از میانهٔ سدهٔ سیزدهم تا پایان سدهٔ پانزدهم را عصر درخشان مدجّنان به حساب آوریم. در اصطلاح شناسی برخی از مورّخان، بویژه در اصطلاح شناسی ازیدرو دولاس کاجیگاس[1] (Isidro de las Cagigas)، استفاده از واژهٔ «مدجّن» فراگیرتر شده تا حدی که ناحیه‌هایی چون غرناطه را در بر گرفته است، جایی که در طول این مدت، رهبران مسلمان بر مسلمانان تحت رهبری حکومتهای مسیحی در این ناحیه‌ها اعمال قدرت می‌کردند. هر چند نفوذ مسیحیان بر امور غرناطه هرگز قابل چشم پوشی نیست، اما اگر استفاده از اصطلاح مدجَّن به این شکل توسعه یابد، ممکن است تصویر مغشوشی از آن ارائه شود، زیرا دوره‌های طولانی وجود داشت که پادشاهی‌های مسیحی در تلاششان به‌منظور دخالت در امور سیاسی حکومت غرناطه کاملاً ناموفق بودند و هیچ خراجی دریافت نمی‌کردند. مهمتر اینکه، همانگونه که بعدها خواهیم گفت، در قوانین اسلامی تفاوت چشمگیری بین وضعیت اجتماعی مردمی که تحت حاکمیت اسلام قرار داشتند و اوضاع اجتماعی دیگران وجود داشت. مدجنان از نوع رعایای مسلمانی بودند که به حاکمیت غیراسلامی تن داده بودند، و پوشاندن این حقیقت هیچ نکته‌ای را روشن نمی‌کند.

در ادامه بحث ازاین اصطلاح، آخرین نکته دراین خصوص باید روشن شود که گاه به افرادی از جامعه‌هایی برمی‌خوریم که در آن مدجَّنان از وضعیت اجتماعی با ثباتی (البته به صورت رعیت) برخوردار بودند و همچنان به نام مدجَّن و به حمایتها و رفتارهای رضایتبخشی که بدینطریق دست می‌یافتند مباهات می‌کردند (مثل مدجَّنان قشتاله) و چنین حالتی تا عصر مغربی‌ها ادامه داشت. البته جالب است بدانیم چگونه اصطلاح و نامی که به مفهوم انقیاد و اطاعت بود، در شرایط بسیار ناسازگار سدهٔ شانزدهم، توانست به عنوان نمادی حمایت کننده تلقی شود، اما این پدیدهٔ گذرا و متناقض (که به هر صورت تنها اقلیتهای

کوچکی را تحت تأثیر خود قرار داده بود) بر سرنوشت مسلمانان اسپانیا در عصر خاصّ مدجّنان هیچ‌گونه تأثیری نداشت.

مُدجَّنانی که در جامعه‌های مسیحی زندگی می‌کردند، طبیعتاً" بخشی از بافت تاریخ حکومتهای مسیحی را تشکیل می‌دهند. بی تحرکی سیاسی آنها شرط ضمنی تساهلی بود که از آن برخوردار بودند. آن‌ها در مجموع رعایا و بندگان فرمانبری بیش نبودند و در هیمن حد به آن‌ها بها داده می‌شد، بنابراین مورّخان در آثار خود از مدجّنان، که بطور پراکنده و محدود در جامعه‌های بزرگ زندگی می‌کردند، چیزی نمی‌گفتند؛ این مسلمانان غالبا" در داستانها و گزارشات تاریخی اقوام دیگر، چیزی بیشتر از پاورقیها را اشغال نمی‌کردند که کسی بـه آن توجهی نداشت .البته نویسندگان مسلمان هم عصر آنان یا مورخان امروزین تمدن اسلامی نیز باآنها بهتر از این برخورد نکردند. کافی است از فحوای آثار محقّق و مورّخی چون ابن خلدون[۲] دریابیم، زمانی که او در اشبیلیه تحت حاکمیت پدروی ستمکار با آنها روبرو می‌شود، نسبت به همکیشان خود احساس تنفّر می‌کند. و ابن خلدون تقریبا" مورّخی است که بهر حال از مدجَّنان نامی می‌برد: برای بیشتر نویسندگان مسلمان، مدجّنان وصله ناجوری بودند که می‌بایست با سکوتی ماهرانه از کنارشان گذشت.

بدین ترتیب، مدجّنان تاحد زیادی به فراموشی سپرده شدند. آیا دلیلی وجود دارد که برای تغییر چنین وضعیتی اقدامی صورت گیرد؟ آیا اصلا" مدجّنان شایستگی توجه بیشتر تاریخی دارند؟

هرگز درمیان رهبران طراز اول نویسندگان یا متفکّران یاهنرمندان رده‌های بالا مدجّنی یافت نمی‌شود؛ و در حقیقت تنها نام اندکی از آنها برای ما آشناست. اما با بررسیهای اخیر و بویژه تحقیقات صبورانه و دقیق رابرت ایگناتیوس برنز[۳] که در اسنادو اوراق بسیار زیاد برجای مانده از پادشاهی بلنسیه انجام داده، تا حد زیادی این گمنامی به پایان رسیده است. مثلا" اکنون بهتر می‌دانیم که چگونه ریشه‌های حساس قبیلۀ قدرتمند و با نفوذ بِلْویس (Bellvis) که از مقامات دولتی و حقوقدانان مدجّنی بودند در بسیاری از جامعه‌ها، نه تنها در بلنسیه بلکه در آراگون و قشتاله نیز گسترش یافته است. اما این حقیقت که صرفا" ما اسامی افراد برجسته و دلاّلان قدرت وابسته به مدجنان را می‌دانیم، باعث نمی‌شود که آنها جزء

نخبگان و مردان بسیار با اهمیتی تلقّی شوند که نقش کلیدی در جامعه داشته باشند. آیا در حاشیه قراردادن این جامعهٔ غریب و منزوی که امروزه بسیار از مرکز توجه محقّقان به دورمانده است کاملاً توجیه پذیرنیست؟ چرا باید اسلام مدجّنان به عنوان موضوعی مستقل بررسی شود؟ اساساً به این دلیل که ما باید در برداشت خود از مرزبندی موجود بین حوزهٔ مسیحیت و اسلام در شبه جزیره ایبری تجدید نظر کنیم.

در وضعیّت دو سوی خط مرزی، خطی که از طریق اقدامات نظامی و سیاسی در شبه جزیرهٔ ایبری در این دوره از سده‌های میانی بوجود آمده بود، هیچگونه تقارن و تناسبی دیده نمی‌شد. در بخش جنوبی این خط مرزی، سرزمینی قرار داشت که به قول مسیحیان، سرزمین مغربیها بود، جایی که اکثریت آن را مسلمانان تشکیل می‌دادند و بخشهایی (درخود غرناطه، مالقه و بیشتر از همه در لوسنا) نیز یهودی نشین بود، اما از مسیحیان بومی و اصیل در این مناطق خبری نبود. مسیحیانی بودند که در آن‌جا زندگی می‌کردند و از زندگی خوب و تساهل مذهبی برخورداربودند، اما در حقیقت بیگانگانی بیش نبودند، مانند بازرگانان، پناهندگان سیاسی و اعتقادی، تبعیدیان و بیش از همه اسرا؛ در حقیقت غرناطه نصری، سرزمین دو دین و دو اعتقاد بود. و اما بخش شمالی این خط مرزی، ناحیه‌های تحت حاکمیت مسیحیان قرار داشت که پیروان سه دین یکتاپرستی با هم در آن زندگی می‌کردند ـالبته نه به شکل برابر و همگون (برابری کامل هرگز در هیچ نقطه‌ای از شبه جزیرهٔ ایبری و در هیچ دوره‌ای به چشم نمی‌خورد) بلکه به گونه‌ای که پیروان این سه مذهب می‌توانستند کم وبیش در چارچوب قوانین دینی داد و ستدهایی بین خود داشته باشند. به این ترتیب، محل تبادل فکری بین مسیحیان و مسلمانان در این دوره بیشتر درخاک مسیحیان قرار داشت نه در مرزهایی که آخرین قرارداد صلح آن را تعیین کرده بود.

نوشته‌های کلیشه‌ای که در دست ماست و از چگونگی ارتباط بین مسیحیان و مسلمانان روایت می‌کنند، از طرفی حکایت از نبردهای هیجان انگیزی دارند که بین قهرمانان بی‌مانند در مرز صورت می‌گرفت (نبردهایی که با نبوغ ادبی نویسندهٔ ناشناس داستان ابن سراج زشتروی و جریفه خوبروی برای همیشه ماندگار شد)[۴]، اما واقعیت خسته کننده این بود که مسلمانانی که مسیحیان هر روز در کوچه و خیابان با آنها مواجه می‌شدند، همان همسایگان

مدجّنی آنها بودند یعنی چند کشاورز، چند افزارمند، احتمالاً یک نعلبند ماهر و یا یک طبیب معتمد.

۱ـ وضعیت حقوقی مُدجّنان

مدجّنان (یااهل دَجْن) به این دلیل بدین نام خوانده شدند که تحت نظام حمایتی خراج گیری (دَجْن) زندگی می‌کردند، وضعیتی که مفهومی ازفرمانبرداری را در خود داشت و خوب است که بدانیم «حیوان داجِن» (حیوان رام و خانگی) از همین ریشه گرفته شده است. وضعیت اجتماعی اهل دجن درجامعه‌های مسیحی شباهت بسیار نزدیک و روشنی با وضعیت اهل ذمه در اسلام دارد؛ اما شکل ادارهٔ اهل ذمه صراحتاً در قرآن آمده است، درحالیکه قوانین مربوط به دَجْن که مُدجّنان را تحت حمایت داشت، صرفاً از شرایط پیمان نامه‌های تسلیم برخاسته بود که با توجه به آن، سرزمین مُدجّنان به تصرّف درآمد، و یا ازبرخی از قوانین مسیحیت یا منشور محلی حکومت سرچشمه می‌گرفت. در قرآن برای مسلمانانی که برای همیشه زیر سلطهٔ مسیحیان (یا هر غیر مسلمانی) زندگی می‌کنند، هیچگونه دستوری نیامده است. در دنیایی که از لحاظ نظری به دارالاسلام و دارالحرب تقسیم شده است، فقهای اسلامی معتقدند که برای یک مسلمان انتخاب آزاد وجود ندارد که در سرزمین مسیحیان ویادر سرزمین مسلمانان زندگی کند، بلکه وظیفه یک مسلمان آن است که در جایی زندگی کند که بتواند به تکالیف مذهبی خود عمل کند ودین خود را به تمامه حفظ کند. اسلام تنها به عبادات شخصی نمی‌پردازد. بلکه وظایف اجتماعی نیز برای یک مسلمان تعیین کرده است. مثلاً پرداخت زکات یکی از پنج اصل مسلّم ایمان اسلامی، تنها در جایی ممکن است که یک دولت مقتدر اسلامی در آن حکومت کرده و زکات را جمع آوری کند. (زکات صرفاً یک صدقه، که امری شخصی است تلقی نمی‌شود، هرچند مطمئناً صدقه نیز ثواب خود را دارد، اما جای زکات را نمی‌گیرد.) و این تعالیم روشن فقهای اسلامی بود، و در چنین شرایطی برهر مسلمانی که در خارج از حیطهٔ حکومت اسلامی زندگی می‌کند، هجرت الی یوم القیامه واجب است. قوانین اسلامی برای مسافرانی چون بازرگانان که برای اسکان موقّت درمیان کفار عذر شرعی داشتند، قانون خاص مناسبی درنظر گرفته است. امّا

عذر آنهاکه فاقد امکانات اقتصادی برای مهاجرت هستند، ولی به دلخواه و آزادانه بطور دائم، تحت قیادت و انقیاد وضعیت موجود درآمدند پذیرفته نبود. به این ترتیب مُدجَّنان کاملاً از دارالاسلام جدا شده بودند و البته تنها به این علت نبود که دارالاسلام یک مفهوم سیاسی یافته بود، بلکه آنها خود کاملاً از سوی همکیشان خود طرد شده بودند. اما در میزان جدایی آنها از مسلمانان نباید مبالغه کرد، زیرا عوامل زیادی وجود داشت که تا حدّی به تعدیل آن می‌پرداخت. مثلاً هنوز عده‌ای بودند که حج می‌گزاردند و سپس به سرزمین اصلی خود بازمی‌گشتند.

در تحقیقات اخیرم در کتاب «اسپانیای اسلامی، ۱۲۵۰ـ۱۵۰۰» [۵] تا حدودی مشکلات اجتماعی مُدجَّنان در قوانین اسلامی را بررسی کرده‌ام و در اینجا فقط به نقل قولی از منبع اصلی مورد استفاده در این پژوهش که مجموعه‌ای است از فتواهایی به نام «کتاب المعیار» تألیف احمدبن یحیی ونشریشی «متوفی سال ۱۵۰۸/۹۱۴) [۶] اکتفا می‌کنم، این اثر در اوائل سدهٔ شانزدهم نوشته شده و تمام دورهٔ مدجَّنان را در بر می‌گیرد.

> زندگی با کافران غیر ذمی و غیر صغار جایز نیست حتی یک ساعت زیرا همهٔ وجودشان را نجاست و کثافت فراگرفته‌و در تمام عمر به فساد دینی و دنیوی گرفتارند (من الادناس و الاوضار و المفاسد الدینیّه و الدنیویّه طول الاعمار). [۷]

شاید گمان رود که ونشریشی به شکلی بیش از حد تند رفته است، اما موضوع اصلاً اینگونه نیست بلکه او با اعتقاد راسخ خود نماینده افکار عمومی زمان خویش بود. برای روشن شدن وضعیت اجتماعی آن زمان فتوای مربوط به تکلیف به هجرت از سرزمین کفار را در اینجا می‌آوریم که از سوی مفتیِ وهران، ابوزیدعبدالرحمان صنهاجی مشهور به ابن مقلاش در ۱۳۹۲/۷۹۴ صادر شد و اخیراً دکتر حسین بوزینب [۸]، استاد دانشگاه رباط از روی نسخه‌ای خطی آن را تصحیح و چاپ کرد.

> خدا دشمن کافران است، و کافران دشمن پیامبران و رسولان اویند. برای یک مسلمان چگونه ممکن است که به عنوان همسایه با فردی زندگی کند که دشمن خداست؟ و دشمن پیامبر ؟... اذعان و قبول قوانین کفر یکی از محرّمات کبیره است. یکی از عواملی که باعث می‌شود مردم در سرزمین کافران زندگی کنند، نبود ایمان است ... و نیز فقدان روح قناعت.

به رغم این گونه مخالفتهای شدید، بسیاری ازمسلمانان بازهم در این سرزمین باقی

ماندند. آیا انگیزه ماندنشان در اینجا، عشق به کشوری بود که در آن زاده شده بودند؟ مسأله نبود ایمان در این مسلمانان، غیرمحتمل به نظر می‌رسد، زیرا هیچ مدرک مکتوبی از این جامعه در دست نیست که بیانگرآن باشد که مُدجنان در وظایف دینی خود سهل‌انگاری می‌کردند. برعکس به نظرمی‌رسد که آنها به دلیل تکیه بر اصول وقوانین مذهبی متحمل رنجهایی نیز شده باشند، مثلاً جماعت «آبله» از فقیهان نامدار برغش و بلدالولید می‌پرسند که آیا خواندن نماز شرعی بر روی کت پوست حیوان مرده که پوشیدن آن بین روستائیان مرسوم است به عنوان سجاده درست است یاخیر و از آنها می‌خواهند که حکم قطعی صادر کنند. این بحث، بحث پیچیده‌و دشواری است و منابع مختلف از جمله نظرات مالک‌بن‌انس را به بحث گذاشتند، امّا به نظر می‌رسد که نتیجه‌این بحثها این شد که نماز بر پوست حیوان مرده از نظر شرع حرام است.[۹]

مهمترین شاهد بر عزم مُدجّنان بر وفاداری به ایمان مذهب اجدادشان، آفرینش ادبیاتی به زبان لاتین است که حاوی پیامهای اسلامی است. به همین مناسبت مقاله‌ای با عنوان «میراث فرهنگی مُدجّنان و آفرینش ادبیات اسلامی به زبان لاتین» به نگارش درآمد.

اگر بخواهیم مدجنان را به عنوان یک جامعه واحد و هماهنگ معرفی کنیم، بحث دربارهٔ آنها بسیار آسان خواهدبود. در حالیکه، هر منطقه‌ای در حقیقت ویژگیهای مخصوص به خود را دارابود.

۲ـ مُدجّنان قشتاله

ام.اَیْ. لادرو[۱۰] بر این اعتقاد است که ساکنان مسلمان مناطق مغربی نشین از جمله مسلمانان برغش و آبله در قشتاله قدیم از اعقاب مسلمانان بومی نبودند، بلکه از فرزندان مهاجرانی از منطقه طلیطله بودند. استقرار حمایتی، پدیده‌ای است که نه تنها در شمال بلکه در جنوب، در نواحی اندلسی که در سدهٔ ۱۳/۷ به تصرّف دولت قشتاله درآمد نیز دیده می‌شود. تا این هنگام، مسلمانان تقریباً بطور کامل به پادشاهی نوپای غرناطه مهاجرت کرده بودند (هرچند برخی به افریقای شمالی رفتند). احتمالاً می‌توان گفت که جمعیت مسیحی به سرعت در این منطقه شکل نگرفت که ساکنان مسلمان را به آنجا آوردند. جالب است بدانیم،

زمانی که به خاندان بوکانگرا جنوایی، خدمتگزاران مورد توجه حکومت قشتاله، زمینهایی در درّه وادی الکبیر در پالمادل ریو (Palma del Rio) اعطا شد، آنان کشاورزان مسلمان را از گومیل خیزان، واقع در دره دورو در شمال به این منطقه آوردند تا از زمینهای اندلسی بهره‌برداری کنند. قوانین مشخّصی برای همهٔ جامعه‌های مُدجّنی وجود نداشت. اما منشور «پالما» ارائه شده در دهه ۱۳۴۰ که در ۱۳۷۱ میلادی تکرار و تعدیل شد، حاوی مشخصات ویژه‌ای است که در بسیاری از اسناد شبیه آن یافت می‌شود. بخصوص می‌بینیم که مسلمانان برآن بودند مذهب و قانون (شریعت و سنّت) مربوط به‌خود را حفظ کنند و قضاتی از آن خود داشته باشند. اگر توجه کنیم که درهمان زمان به مُدجّنان «در قبال ارائه سود» امتیاز میخانه‌ای اعطا شد، این مسایل بهتر درک خواهد شد. بدیهی است انتظار می‌رفت این اعطا، امتیاز ارزشمندی (از نظر مسیحیان) به حساب آید، زیرا کسانی که می‌کوشیدند در سرزمین دیگران، قوانین و رسوم خود را داشته باشند، مجبور به پرداخت شصت «مرابطی» به عنوان جریمه بودند! شاید بهترین نمونه نظام التقاطی مرکب از قوانین اسلامی و قوانینی کاملاً غیر اسلامی (که در مجموع به نفع ارباب مسیحی وضع می‌شد)، مجازات مشروطی باشد که برای جرم ارتکاب زنا تعیین شده بود. آنچه در اسلام در نظر گرفته شده، مجازات سخت حدّ کشتن با سنگسار کردن است، اما شرط فرار از این سنگسار نیز تعیین شده بود: فرد زانی که نمی‌خواست سنگسار شود می‌توانست به جای آن بردگی بوکانگرا را اختیار کند![11]

۳ـ مُدجّنان آراگون

مدجنان آراگون همانند مدجنان قشتاله، باهمسایگان مسیحی خود همزبان بودند و به لاتین تکلّم می‌کردند. اما این تفاوت نیز وجود داشت: اکثریت مناطق مسکونی را روستاهایی تشکیل می‌دادند که کشاورزان مسلمان، از پیش از استیلای مسیحیان بر این سرزمین دائماً در آن سکونت داشتند. در کتاب قشتالی منظومه السید[12] قطعات جالبی به چشم می‌خورد که به شرح و توصیف روستاهای آباد از آن مسلمانان کشاورزی می‌پردازد که السید بعد از آنکه از خشم آلفونسوی ششم به کوهها گریخت، آنها را تسخیر کرد. در این کتاب به نامهای چند روستا اشاره می‌شود که عبارتند از: اریزه، تسینا، الحما، بوبیرکا، اَتِکا، ترِر و غیره. البته،

سرانجام السید این روستاها را رها کرد و از آن پس همچنان در دست مسلمانان بود. با پیشروی فاتحان آراگونی، این روستاها یک بار دیگر به دست مسیحیان سقوط کرد و ساکنان آن به عنوان مُدجَّن، درهمان روستاها ماندند و هر کسی در همان زمینی که داشت کشاورزی می‌کرد. آنان در همانجا باقی ماندند تا آنکه عصر مغربیها به پایان رسید و آنها از این روستاها اخراج شدند. اگر همهٔ عرب زبانان پادشاهی غرناطه و منطقه بلنسیه را در کنار دیگر جامعه‌های مسلمان در کل شبه جزیره قرار دهیم، باز از نظر ثبات و آبادانی به پای جامعه کشاورزان آراگونی نمی‌رسند. آنها میراثی غنی از بناها و ساختمانهایی که به شیوهٔ مدجّنان ساخته شده برای ماداز خود به یادگار گذاشته‌اند. «بازول» مجموعه تحقیقات خود را درباره مدجنان آراگون «گنجینه سلطنتی» نام نهاد و دلیل آن رابطه ویژه‌آن‌ها با سلطنت بود، به این مفهوم که «همهٔ مسلمانان، از جهتی، مسلمانان قلمرو سلطنتی به شمار می‌رفتند: حکومت آراگون مدعی بود که بر تمامی مسلمانان که در سرزمین او زندگی می‌کنند ولایت شرعی دارد».[۱۳] نوعی دوگانگی در این وضعیت اجتماعی خاص، دیده می‌شد. این شکلی از فرمانبری بود که با تفکرات شدید استقلال طلبی همسایگان مسیحی آنها منافات داشت («ما که بخوبی شماهستیم، سوگند وفاداری به شما، که بهتر از مانیستید یاد می‌کنیم، به شرطی که قوانین‌ما را حفظ کنید، در غیر این صورت پیمانی با یکدیگر نداریم» و این سوگندشان بود). با این حال همین رابطه فرمانبری موجب‌می‌شد که آن‌ها برای دادخواهی، بتوانند بی واسطه به خود شاه مراجعه کنند. وضعیت اجتماعی طبقه‌ای از دهقانان مُدجَّنی نیز به همین شکل دوگانه است. می‌توان به این شکل از وضعیت اجتماعی، نظام رعیتی نام گذارد، زیرا این مردم مجبور به کشاورزی در زمینهایی بودند که حکومت برای آنها مشخص می‌کرد که در عربی به‌آن «شریک» می‌گویند و به توضیح جی.ام.لاکارا: دهقان مزبور نمی‌خواست از زمینهای مرغوبی که به کشت آن می‌پرداخت دست بردارد، زمینهایی که از نظر قانونی به پسران او انتقال می‌یافت. صاحب تیول نمی‌توانست به اختیار خود او را از این زمین محروم کند، حتّی اگر کشاورزی دیگر پیشنهاد شرایط سودآورتری را می‌داد».[۱۴]

زمین و مالکّیت دو موضوع اصلی و اساسی برای درک وضعیت این جامعه به شمار می‌روند. حکومت آن‌ها را به ادامه کشاورزی تشویق می‌کرد. بدون موافقت شاه، یک

مسلمان حق فروش زمینهای خود را به یک مسیحی نداشت، هر چند در انتقال آنها به مسلمانی دیگر آزاد بود. او مجاز بود که به مسیحیت در آید (این اقدام با قوانین اسلامی مغایرت داشت، اما آن حاکم مسیحی که اجازه تغییر کیش نمی‌داد، احتمالاً به دشمنی کلیسا دامن می‌زد). اما، فرزندان این مسلمان مسیحی شده در حیات پدر، هیچ ادّعایی بر اموال او نداشتند، هرچند پس از مرگ او، همهٔ دارائیها به آنها منتقل می‌شد چنان که گویی مسلمان از دنیا رفته است.[۱۵]

تا اینجا، دربارهٔ مدجّنانی که بیرون از املاک سلطنتی زندگی می‌کردند، سخنی به میان نیامده است. به نظر می‌رسد که در برخی از ناحیه‌ها چیزی چون بازار رقابت ایجاد شد، و زمینداران برای اغوا و ترغیب کشاورزان ماهر مُدجّنی برای خروج از زمینهای رقبایشان، شرطهای فریبنده و جالبی را به آنها پیشنهاد می‌کردند. قانون در پی آن بود که به این وضعیت خاتمه دهد: «اعراب اندلسی اعم از زن و مرد که در املاک پادشاه سکونت دارند، اگر به املاک نجبا و اشراف کوچ کنند، در حین کوچ باید توقیف شوند و جزء دارائی پادشاه و افسران نظامی او به حساب آیند و کلیهٔ اموال و دارایی آنها نیز ضبط شود»[۱۶] اما قرائن حاکی است که به رغم وجود خطرات و جریمه‌های در نظر گرفته شده، روند مهاجرت از زمینهای پادشاه همچنان ادامه یافت.

۴ـ مُدَجّنان بلنسیه

بلنسیه در سدهٔ هفتم / سیزدهم به تصرف حکومت آراگون درآمد (از اوایل سدهٔ پنجم / یازدهم، یعنی عصر حکومت السید ردپایی سراغ نداریم). به این ترتیب، نظام زندگی مدجّنان این شهر بسیار با الگوی نظام زندگی در آراگون هماهنگی داشت، اما موازنه‌ای بین مسلمانان و مسیحیان دیده نمی‌شد. مدتها طول کشید تا سکنهٔ مسیحی در این منطقه شکل گرفتند، و در بسیاری از بخشهای شهر، اکثریت غالب را همچنان مسلمانان و عرب زبانان تشکیل می‌دادند. شاید مسیحیان تمایلی نداشتند که به یک محیط غریب و بیگانه نقل مکان کنند. به این دلیل جامعه اسلامی در بلنسیه بیشتر و طولانی‌تر از دیگر نقاط شبه جزیره دست نخورده و ثابت باقی ماند. با این حال در اثری در ۱۹۹۰ چنین آورده‌ام که:

ماندگاری طولانی بلنسیه در جوّ اسلامی به رغم سپری شدن دورهٔ اسلامی در شبه جزیره به این مفهوم نیست که تمدن اسلامی بدون تحول همچنان پایدار ماند. اگر به زبان بکار رفته در متون عربی بلنسیه توجه کنیم باکمال تعجب می‌بینیم که زبان عربی بدون تردید در خط مقدم است، اما در عین حال در بسیاری از کاربردهای زبانی، می‌بینیم زبان تازه وارد لاتین که زبان فاتحان این شهر بود در سطوح مختلف بدان راه یافته است. زبان عربی باقی مانده اما نه بی هیچ تغییر و دگرگونی، و موسّسات و سازمانهای اجتماعی نیز همچنان پابرجا بود به گونه‌ای که به نظر می‌رسید بلنسیه بیشتر ویژگیهای دوره اسلامی خود را حفظ کرده است. امّا در واقع در رأس هرم جامعه «سلطان» یا «امام» قرار نداشت بلکه پادشاهی مسیحی بودکه همهٔ توازن موجود اجتماعی را متحوّل می‌کرد. باگذشت سالها و قرنها، اسلام در محیط مسیحی نقش اساسی خود در جامعه و مفهوم گذشته خود را ازدست داد و بگونه‌ای درآمد که تنها باید مسائل اسلامی آن منطقه را در کتابها خواند. در آن زمانها از مباحث اصلی در اسلام این بود که آیا داشتن یک جامعه مذهبی بدون حضور امام ممکن است یا خیر. تاریخ بلنسیه بعد از نیمهٔ سدهٔ سیزدهم تقریباً به بررسی تحقیق این مسأله در محافل علمی گذشت. و پاسخ دریافت شدهٔ برخاسته از تجربهٔ بلنسیه در این زمینه چه بود؟ پاسخی مبهم و تاریک. اسلام بدون «امام» هم توانست به حیات خود ادامه دهد، و مبلّغان مسیحی هرگز قادر نبودند حتّی بتدریج خود را بر توده‌های مسلمان تحمیل کرده و از میزان جمعیت آن بکاهند. امّا اسلام واقعی در جایی لطمه دید که طبقات تحصیل کرده، عضو جامعه جهانی علمای اسلامی نبودند بلکه درباریانی محلی بودند که خود را موظف به اطاعت از قوانین پادشاه مسیحی می‌دانستند.[۱۷]

نمونه‌ای جالب از این که چگونه یک نهاد اسلامی در حکومت مسیحی تحوّل می‌یابد، محتسبان (ناظران بازار) هستند. در جامعه اسلامی، نقش آنها، نقش بسیار پرارزش است، اما خود، مستقلاً تصمیم گیرنده نیستند بلکه وابسته به نهادی معتبرتر یعنی قانون شریعت هستند. از این روست که «تی. گلیک» آورده است: «سازمان محکم و استوار زندگی شهری در جامعهٔ مسیحی، قوانینی راکه در اسلام، شکلی نامنظم و بی‌ثبات داشته و از ارج و احترام چندانی برخوردار نبوده به ابزاری قدرتمند برای یک دولت شهری تبدیل کرده است.»[۱۸]

یکی از ابعاد زندگی مدجّنان بلنسیه که قابل چشم‌پوشی نیست، شورشهایی بود که آنها دائماً از قربانیان آن بودند. به رغم آن که سلطنت و اربابان نجیب زاده از آنها حمایت و

حفاظت می‌کردند (شاید هم به همین دلیل؟)، بخشهای عربی‌نشین، هرچندگاه مورد حملهٔ شورشیان مسیحی قرار می‌گرفت. شورشها و اغتشاشهایی در بسیاری از نقاط مسیحی‌نشین در اواخر سده‌های میانه رخ داد که البته ردّپایی از مدجّنان در آن نقاط به چشم نمی‌خورد، از این رو پرداختن به این خشونتها ضرورتی ندارد، اما این مسأله قابل توجه است که ام.بارسلو در سالهای بین ۱۲۷۶ و ۱۲۹۱م شورشهایی را در بخشهای زیر گزارش کرد که عبارتند از: بلنسیه، شلوی، الزیره لیریا، اونده، مورویدرو، شاطبه، بنی‌سانو، قشتاله‌نو، اورپسا، فورتالنی، گاندینت، پیکاسنت، البریک، اونیل و سولانا[۱۹] و البته این اغتشاشات محدود به آن دوره هم نمی‌شد. «ام.تی. فرر ای مالول» بناچار یک بخش کامل از کتابش را* به «حملات علیه مناطق عربی‌نشین» اختصاص داده است[۲۰]. جای تعجب نیست که برخی از مسلمانان مجبور شدند به افریقای شمالی و یا غرناطه پناهنده شوند، اما سیاست مسیحیان سیاستی ضدو نقیض بود. گاه مدجنان را اعرابی خطرناک می‌دانستند و گاه کارگرانی مفید و لازم که می‌بایست به هر قیمتی آنها را نگهداشت، زیرا بدون آنها، زمینها کشت نمی‌شد:

> خلاصه آن که قوانین مسیحی، در ارتباط با مسلمانان بلنسیه هم انعطاف پذیر بود و هم غیر قابل انعطاف؛ از طرفی در پی آن بود که مسلمانان را از این شهر براند، از سوی دیگر می‌خواست که آنها را به شکل محدود نگه دارد. از طرفی آزادی انجام تکالیف اسلامی را تضمین می‌کرد و از سویی دیگر در پی آن بود که بکلّی آن را نابود کند. این سیاستهای ضد ونقیض در یک زمان، در نقاط دیگر هم وجود داشت، اما حضور جمعیت بیشتری از مسلمانان در بلنسیه به این مفهوم بود که سیاستهای متغیّر مسیحیان در بلنسیه بیشتر از نقاط دیگر به خشونت و خونریزی منجر می‌شد.[۲۱]

۵ـ مدجّنان ناوار

رشد بسیار متفاوت جامعهٔ مدجّنی در پادشاهی شمالی ناوار (نبره) بی تردید حاصل وسعت کم خودپادشاهی و کوچکی جامعهٔ مدجنی آن است، منطقه‌ای که به یک ناحیهٔ کاملاً مشخّص در جنوب، در طول رودخانه «اِبرو» محدود می‌شد. حاکمان ناوار بر این باور بودند

---

* با عنوان زیر:
La Frontera and L'Islam en el Segle XIV Cristians isarraina al Pais Volencia.

که به بهره گیری کامل از همهٔ مردم این منطقه نیازمندند، و مدجنان نیروهایی تهدید کننده به حساب نمی‌آمدند. پیشتر دیدیم که مدجنان آراگون؛ گنجینه‌خاص سلطنت «خوانده می‌شدند. در ناوار آنها غالباً در کاخ سلطنتی کار می‌کردند و حتی از گروه محافظان شاه محسوب می‌شدند، و روابط آنها با شخص شاه در برخی موارد، روابطی خصوصی بود.

ماهیت خاص وضعیت اجتماعی مدجنان ناوار را تاریخ آن بخش از سرزمینی که آنها در آن سکونت داشتند، بخوبی روشن کرده است. طبق شرایط تسلیم کامل تطیله،[۲۲] مسلمانانی که می‌خواستند همچنان در این شهر بمانند، مجبور به تخلیه مرکز قدیمی شهر شدند تا راه، برای مسیحیان هموار شود. از طرفی خود آنها را در یک بخش جدید مسلمان نشین در بیرون شهر، در دو حومهٔ متصل وشبیه به هم «ولیله» و «بوکسو» اسکان دادند. توسعهٔ شهر به این مفهوم بود که تا سدهٔ ۱۴ میلادی این بخش مسلمان نشین یک بار دیگر به مرکز شهر نزدیکتر شد. در ۱۳۶۵، چارلز سوم، پادشاه ناوار به دلیل مشارکت در جنگ بین قشتاله و آراگون به نوسازی استحکامات تطیله دست زد. دیوارهای اطراف منطقه مسلمان نشین، به صورت بهترین استحکامات دفاعی آن زمان درآمد و هزینهٔ این‌کار بردوش جامعه مدجّنی بود و در عوض به مدت سه سال از معافیت موقّت مالیاتی برخوردار شد. در نتیجه منطقه عرب نشین که در بیرون شهر قرار داشت، در درون مجموعه استحکامات دفاعی تطیله جای گرفت. البته برای اینکه جامعهٔ ناوار به عنوان یک جامعهٔ مستقل و جدا در آید و در عین حال جزء جامعهٔ بزرگتری شود که به آن تعلق داشت، راهی بهتر از این ممکن نبود.[۲۳]

توجه خاص حاکمانِ اِوْرویِ* ناوار نسبت به مدجّنان منطقه خودشان در واقعه سال ۱۳۴۱ بخوبی نمایان است. در آن سال، فیلیپ حاکم اِورو، لشکریانی صلیبی تجهیز کرد که بیشتر از قلمرو تحت حاکمیت او در شمال فرانسه به استخدام درآمده بودند تا به آلفونسوی یازدهم در حمله به جزیره خضرا یاری رسانند. طبیعی بود که نیروهای فرانسوی نظامیان ناوار را که به طرف جنوب در حرکت بودند در تطیله در هم شکستند و مقامات آنها بموقع احتیاطهای لازم را به عمل آوردند، تامبادا نیروهای شمال فرانسه که قادر به تشخیص مدجنان مورد اطمینان ناواز ازعربهای ناباب غرناطه نبودند، باعث ایجاد اغتشاش و بهم

---

* اورو: شهری قدیمی در شمال فرانسه.

ریختگی اجتماعی شوند. از خزانهٔ سلطنتی به بیست نفر مواجب داده شد تا به مدت دوازده روز یعنی تا زمانیکه نیروهای صلیبی از منطقه نرفته بودند، از منطقه عرب‌نشین محافظت کنند.[۲۴]

بررسی جامع وکامل دربارهٔ مدجّنان شبه جزیره ایبری به تحقیق دربارهٔ مدجنان مجمع الجزایر بالئار و مدجنان پرتغال نیز نیازمند است. ویژگیهای مسلمانان مجمع الجزایر با ویژگیهای دیگر بخشهای شبه جزیره تفاوت داشت. یکی از علل این تفاوت حضور نسبتاً وسیعتر اسرا و مردم افریقای شمالی در این منطقه بود. ای.لوری[۲۵] در کتاب خود اهمیت ویژهٔ رسم به بردگی گرفتن بدهکاران را در میورقه بخوبی نشان داده است. مُدجَّنان پرتغال کمتر مورد مطالعه قرار گرفته‌اند، توجه به این نکته جالب است که تغییر کیش همهٔ مسلمانان پرتغال در ۱۴۹۷ الزامی شد، یعنی پیش از آنکه فرامین مربوط به تغییر کیش در بخشهای مختلف اسپانیا اعلام شده باشد. این سیاست به دلیل فشاری که از جانب قشتاله اعمال می‌شد آغاز گردید، و در جریان گفتگوی ازدواج ایزابل، دختر پادشاه کاتولیک اسپانیا این موضوع مطرح شد. چگونه ممکن بود که یک شاهزاده خانم اسپانیایی با حاکم کشوری پیمان ازدواج ببندد که هنوز نسبت به رعایای مدجّنی تساهل از خود نشان می‌دهد؟ به این ترتیب بود که پرتغالیها به اخراج مدجنان مجبور شدند، و بیشتر آنها به قشتاله آمدند (البته بعد از پرداخت عوارض مرزی). اتّخاذ ناگهانی این تصمیم سیاسی، بسیار حیرت آور و کاملاً غیرمنتظره بود. و سرانجام در ۱۴۹۲ پرتغال محلی رابرای پناهندگی یهودیانی که بالعکس یعنی از قشتاله به این کشور تبعید می‌شدند در نظر گرفت.

اما فرمان پرتغال نشان از پایان قریب الوقوع مسأله مدجّنان در کل شبه جزیره داشت. (۱۵۰۱ برای سرزمینهای قشتاله ۱۵۱۵ برای ناوار، ۱۵۲۶ برای آراگون و بلنسیه.) اگر به ارتباط بین سرنوشت مسلمانان غرناطه و سرنوشت مسلمانان دیگر نقاط توجه نداشته باشیم، در فهمِ سرعت از هم پاشیدگی نظام ریشه دار مدجنان با مشکل مواجه می‌شویم. هیچ ارتباط مستقیمی بین آنها وجود نداشت، اما زمانی که آخرین سرزمین مستقلّ شبه جزیره نیز استقلالش را از دست داد، اندیشه‌ها متوجّه گام بعدی شد یعنی این که بعد از دستیابی به یکپارچگی سیاسی، زمینهٔ بروز یکپارچگی مذهبی را فراهم آورند. بدین ترتیب تاریخ

مدجّنان بسرعت با سرنوشت غم انگیز عربهای اندلسی گره می‌خورد . این انـتقال سـریع و شتابنده از دوره‌ای به دورهٔ دیگر در فصل آینده (با عنوان عربهای اندلسی) مورد بررسی قرار خواهد گرفت .

۶ـ هنر و معماری مُدجّنان

درآغاز این فصل به این نکته اشاره شد که در تاریخ مدجّنی هیچ رهبر یا نویسنده یا متفکّر بزرگی دیده نمی‌شود . اما خدمات مدجّنان به هنر و مـعماری قـابل چشـم پـوشی نـیست . معماری مدجنی در بیرون از مرزهای اسپانیا هنوز تا حد زیادی ناشناخته است . اما در خود اسپانیا ، در سالهای اخیر ، توجه و مراقبت بیشتری نسبت به‌آثار باقی مانده از مدجنان به عمل می‌آید و مردم منطقه از آنچه از گذشته به ارث برده‌اند به خود می‌بالند .

به طور کلی در هنر و معماری مدجّنی پیش از آنکه مواد و مصالح گرانقیمت به کاررود، از مواد ارزان قیمت و کم هزینه استفاده می‌شد . بجای سـنگ و سـنگ مـرمر از آجـر و بـجای کاشیهای ظریفتر از سفال استفاده می‌شد. با این حال ، چنان نبود که درساخت بنا از سبکهای کاملاً معمولی و کارگری استفاده شود . معماری مدجنی در ساخت منازل مسکونی بـرای اشراف زادگان ، در بناهای عمومی و مساجد و کلیساهای مـجلّل نـقش بسـیار بـرجسـته‌ای ایفاءمی‌کرد . یکی از جالبترین بناهای ساخت مدجنان قصر«اولیت» (Olite) است که توسط استادکاران مدجّنی که با حرفه‌های مختلف در کاخ سلطنتی ناوار خدمت می‌کردند ، طرّاحی و ساخته شد . مساجد و کلیساهای مدجنی را می‌توان از مشهورترین بـناها در ایـن سـبک دانست. بناهای ساخته شده از آجر بدون تردید ، برگرفته شده از معماری موحدان بود ، اما با عقب نشینی موحدان از اسپانیا ، زمانی که این سبک معماری از اصل وریشه خود دور افتاد ، همچنان پویایی خود را حفظ کرد و از بالندگی باز نایستاد .

سبک معماری مُدجَّنی ، رشد و تحول ، نوآوری و ظرافت خود را تا سـدهٔ ۱۶ هـمچنان ادامه داد . آنچه که باعث از بین رفتن این سـبک مـعماری شـد ، ازیک سـو تـرک سـبکهای منطقه‌ای و بومی در سراسر اروپا در این دوره بود و از سوی دیگر این حقیقت بود که درتمام قرن شانزدهم جریان اخراج عربهای ماهر در این سبک معماری ادامه یافت و سـرانـجام در

۱۶۰۹ـ۱۶۱۲ همهٔ عربها از کشور رانده شدند.

شاید هم اکنون زمان آن فرارسیده است ـ البته نه برای احیای مجدّد معماری مدجنی (که شیوه‌های هنری و حرفه‌ای که این معماری برآن متکی بود مدتها پیش از بین رفته است.) ـ بلکه برای ما که ازبناهای باقی مانده از آن دوران درسهایی بیاموزیم. به نظر می‌رسد که معماری بومی و منطقه‌ای در عصر فرانوگرایی حاضر به گونه‌ای پنهان و آرام به استفاده هرچه بیشتر از مواد و مصالح ساختمانی در کارتزئینات روی آورده است. شاید آنچه را استادکاران مدجّنی با تکّه‌های آجر، کاشی و سرامیک، مدتها پیش به دست آوردند خود بتواند امروزه مایهٔ آموزش برای ما باشد. آنچه امروزباید انجام شود تشکیل نمایشگاههای بزرگ بین‌المللی هنر و معماری مدجّنی است تا بدینطریق بخشی از این شاهکارهای ناشناخته در معرض توجه جهان خارج از مرزهای اسپانیا قرار گیرد.[۲۶]

یادداشتها

1- Isidro de las Cagigas, Los mudejares, Madrid, 1948-49,2 vols.

۲ـ ابن خلدون، کتاب العبر، بولاق، ۱۲۸۴، .V.H.A، ۷ جلد.

3-Robert Ignatius Burns, Sociery and Docwmentation in Crusader Valencia, Princeton, 1985.

4-El Abencerraje (Novela y Romancero),ed F.Lapez Estrada,Madrid, 1983

5-L.P.Harvey, Islamic Spain 1250-1500, Chicago, 1990,pp, 55-63.

۶ـ ونشریشی، *کتاب المعیار*، رباط، ۱۹۸۱، ۱۳جلد.

7-Harvey, op.cit., pp.58-59 .

8-Hossain Buzineb,"Respuestas de jurisconsultos maghribfes en torno a la inmigraci6n de musulmanes hispanicos", Hesperis Tamuda,26-27,1988-89,pp.53-66, especially pp.64-65.

9-Harvey,op.cit.,p.62,based on Francisco Fernandez y Gonzalez,Estado social y polftico de los mudejares de Castilla, Madrid,1866.

10-Miguel Angel Ladero Quesada,"Los mudejares de Castilla en la Baja Edad Media", Actas delI Simposio de Mudejarismo, 1981,p,354.

11-Francisco Fernandez y Gonzalez,Estado social y polftico de los mudejares de Castilla,Madrid,1866,pp.389-92.

12- Poema de Mfo Cid , ll. 542-52 ; 571-73 .

13- John Boswell, The Royal Treasure : Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century , New Haven-London, 1977, P.30 .

14- Jose Maria Lacarra, "Introduccion al estudio de los mudejares aragoneses", Actas del l Simposio de Mudejarismo , 1981 , P.23.

15- Gunnar Tilander, Los Fueros de Aragon Segun el Ms. 458 de la Biblioteca Nacional de Madrid, Lund, 1937 , pp. 160-63.

16- lbid., p. 164.

17- Harvey , op, cit., pp. 119-20 , Marla del Carmen Barcelo, Minorias islamicas en

el Pals Valenciano : historia y dialecto, Valencia, 1984, pp. 161-212. On the need for an imam see Ann K.S.Lambton, "Islamic Political Thought " , in The Lagacy of Islam, ed.J. Schacht and C.E. Bosworth , 2nd ed., Oxford, 1974, pp. 406-416.

18- Thomas F.Glick, Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages, Princeton, 19479, p.123.

19- Barcelo, op. cit., pp.64-65 .

20- Maria Teresa Ferrer i Mallol, La fotera amb l Islam en el segle XIV : cristians i sarrains al Pals Valencia, Barcelona, 1988, pp. 21-29.

21- Harvey , op . cit., p . 36 .

22- Fernadez y Gonzalez, op, cit., pp. 286-87 .

23- Mercedes Garcia-Arenal, "Los moros de Navarra en la Baja Edad Media" . in Mercedes Garcia-Arenal and Beatrice Leroy, Moros y judios en Mavarra en al Baja Edad Media, Madrid, 1984-pp. 46-47.

24- Ibid., p. 43. The expedition took place in 1341 .

25- Elena Lourie, "Free Moslems in the Balearics under Christian Rule in the Thirtecnth Century" , Speculum, 45, 1970, pp. 633-35 .

26- Actas del I Simposio lnternacional de Mudejarismo, 1981, and Jose Luis Corral Lafuente and Francisco Javier Pena Gonzalvo (eds). La cultura islamica en Arogon, Saragossa, 1989.

کتابشناسی

ابن خلدون، *کتاب العبر*، بولاق، ۸-۱۸۶۷/۱۲۸۴، ۷ جلد

ونشریشی، احمد بن یحیی، *کتاب المعیار*، رباط، ۱۹۸۱، ۱۳ جلد

بازگشت به فهرست

یهودیان در اسپانیای اسلامی

ریموند پی شیندلین
ترجمهٔ عبدالله عظیمایی

۱ـ یهودیان ، اقلیت اهل ذمه

یهودیانی که از زمان عبدالرحمان سوم (حکومت : ۳۰۰ـ۹۱۲/۳۵۰ـ۹۶۱) تا دوران موحدان (بعد از ۱۱۴۰/۵۳۵) در اسپانیای اسلامی زندگی می‌کردند ، در مقایسه با جامعه‌های یهودی قرون میانه ، وضعیت متمایزی داشتند . هیچ جامعه یهودی دیگر نتوانست دریک جامعه غیر یهودی تا این اندازه موقعیتهای اجتماعی کسب کند و حتی صاحب اقتدار سیاسی شود و تا این حدّ فرهنگ و ادبیات بیافریند که خود بیانگر تأثیر عمیق و متقابل حیات فکری در زندگی با غیریهودیان است .

برخی از عواملی که اندلس را به کشوری منحصر به فرد درآورده بود در دیگر جامعه‌های یهودی دنیای اسلام نیز دیده می‌شد ،اما در هیچ نقطه‌ای ، آنها تا این حد متمرکز زندگی نمی‌کردند . افرادی از یهودیان عراق ، مصر و دیگر نقاط اسلامی ، در سالهای پیش از قرن ۱۰/۴ به قدرت و ثروتهایی دست یافته بودند ، و چه بسا مدتها بعد از افول اندلس همچنان موقعیتهای خود را حفظ کردند . ظهور ادبیات یهودی در شرق اسلامی انعکاسی از تمایلات فکری بزرگتری بود که در پیش از سدهٔ ۱۰/۴ وجود داشت و تا حد بسیار زیادی تحت تأثیر

آموخته‌هایی بود که یهودیان در مدت طولانی زندگی مشترک با مسلمانان همسایه فراگرفته بودند. اما هر دو شکل یاد شده درسالهای بین میانهٔ سدهٔ ۱۰/۴ و میانهٔ سدهٔ ۱۲/۶ در اسپانیای اسلامی نسبت به نقاط دیگر از شکوه و عظمت بیشتری برخوردار شد. مطمئناً تا پیش از رنسانس، در هیچ کشور مسیحی، شرایطی که باعث ایجاد چنین جامعه‌ای شود وجود نداشت. تاریخ نخست یهودیان در اسپانیا کمترین نشانی از این تحول به دست نمی‌دهد.

یهودیان از زمان روم باستان در اسپانیا سکونت داشتند، اما هیچ گونه سوابق مکتوب از خود بجای نگذاشتند تا بتوانیم این جامعه‌ها را بروشنی توصیف کنیم. در عصر ویزیگوتها، از زمان حکومت سی‌سی بوت Sisibut (۲۱ـ۶۱۲) و بخصوص در زمان سلطنت اژیگا-Egica (۶۸۷ـ۷۰۲) قوانین ظالمانه و تغییر کیش اجباری بریهودیان بدفعات تحمیل شد. قانون ضد یهودیت همیشه و باقاطعیت اجرا نمی‌شد، زیرا در قوانین مشابه در حکومتهای بعدی تجدید نظر می‌شد؛اما زیر بنای این قوانین را نوع نگرش نسبت به یهودیت تشکیل می‌داد که از زمان اگوستین در مسیحیت ریشه دوانیده بود: یهودیت تنها باید وجود خارجی داشته باشد تا یهودیان با فرمانبرداری خود شاهدی برحقّانیت مسیحیت باشند. به این شکل، در اصل یک یهودی خود، مسیحیت را برای یهودیان دیگر تبلیغ می‌کرد. آنها با ردّ و انکار مسیح نمی‌توانستند انتظاری بیش از این داشته باشند. از سویی مسیحیت به حق حیات یهودیان احترام می‌گذاشت، از طرفی نیز با تحقیر آن‌ها می‌خواست یهودیان به تقوا (یعنی مسیحیت) روی آورند. به این ترتیب قوانین مربوط به ایجاد محدودیت برای یهودیان، ریشه در فرمان الهی داشت.

در جامعه اسلامی اصول رفتار با یهودیان بسیار متفاوت بود. حضرت محمد (ص) در ابتدا، امیدوار بود که یهودیان به اسلام درآیند، اما آنان از دین او روی گرداندند که خود باعث رنجش پیامبر شد، با این حال پیامبر به آن‌ها به عنوان اهل کتاب احترام می‌گذاشت و به همین دلیل دستور دادکه آنان می‌توانند مثل مسیحیان، که آنان نیز اهل کتاب بودند، با پرداخت جزیه در جامعه اسلامی زندگی کنند. پیروان این ادیان اهل ذمه خوانده شدند و فقه اسلامی هم در خصوص وظایف آنها در قبال اسلام و هم دربارهٔ حقوقی که آنها برعهدهٔ جامعه اسلامی دارند، قوانینی را وضع کرد و این قوانین در صورتی قابل اجرا بود که آنها، به مقررات

مربوط به وضعیت اجتماعیشان در جامعه اسلامی پایبند باشند.

مسایل فقهی در نظر و عمل همیشه‌با هم هماهنگ نیستند و گاه استثنائاتی نیز در این میان به چشم می‌خورد، اما تا سدهٔ هفتم / سیزدهم یهودیانی که در جامعه اسلامی زندگی می‌کردند نسبت به یهودیان سرزمینهای مسیحیان، در مجموع از وضعیت بهتری برخوردار بودند. برای یهودیان اسپانیائی که در قرن پیش از فتح مسلمانان، در پادشاهی ویزیگوتها زندگی می‌کردند دورنمای زندگی در حاکمیت اسلامی بسیار مطلوب و خوشایند به نظر می‌رسید. یهودیان با شنیدن خبر پیشرویهای سپاهیان مسلمان، خوشحالی و شادمانی خود را ابراز می‌داشتند. گزارشهای قاطع مبنی بر اینکه یهودیان اسپانیا شهرهایشان را تسلیم مسلمانان کردند، هنوز از اعتبار کافی بی‌بهره است، هر چند در کتابها مکرّر از این گزارشها آمده است. اما این اعتقاد که یهودیان چنین کردند، تقریباً به عنوان درون مایهٔ ادبی در تاریخ نگاری قرون میانه به چشم می‌خورد، که خود می‌تواند نشانه‌ای از دیدگاههای سیاسی یهودیان باشد، اگر نگوئیم که انعکاسی از اقدامات عملی آنان است.[1]

در حالی که منابع مربوط به تاریخ و فرهنگ اوایل دورهٔ اسپانیای اسلامی نسبتاً فراوان است، تاریخ و فرهنگ یهودیان شبه جزیرهٔ ایبری از زمان فتح مسلمانان تا سدهٔ چهارم / دهم تقریباً به طور کامل ناشناخته مانده است. تنها اسناد باقیمانده، چند پرسش مربوط به قوانین دینی است که خاخام‌های شبه‌جزیره ایبری از رهبران یهودی عراق پرسیده بودند.

۲ـ وضعیت زندگی یهودیان

ظهور جامعه یهودیان اندلس را می‌توان در اوایل دوره خلافت در اندلس که عبدالرحمان سوم پایه گذار آن بود، ردیابی کرد؛ اما تصویری که از زندگی یهودیان داریم، حتّی در دو قرن دوران شکوفایی آنچنانکه باید تصویر روشن و کاملی نیست، زیرا منابع موجود اساساً منابع ادبی است که از مقامات عالی جامعه یهودیان سخن می‌رانند. در جنیزهٔ قاهره اسنادی موجود است که در ارائه تصویری از حیات اقتصادی و اجتماعی حوزهٔ مدیترانه در آن زمان می‌تواند مفید باشد. برخی از این اسناد به اسپانیای دوران اسلامی متعلّق است، که مستقیماً یا به صورت اشاره به آن می‌پردازد.[2] اما مدارک مربوط به زندگی عامه مردم، مدارک تحقیقی و

پاسخهای شرعی خاخام اعظم مطلقاً در دست نیست تا تصویری کاملتر و زنده‌تر از زندگی یهودیان اسپانیا در سالهای بین سدهٔ هفتم /سیزدهم و پایان سدهٔ نهم /پانزدهم داشته باشیم و اگر بدین منظور به داشتن اطلاعاتی درباره افرادی از یهودیان اکتفا کنیم که دارای موقعیت مهم و برجسته‌ای بودند و آنگاه وضعیت کل جامعه یهودیان را بر همین مبنا تعمیم دهیم، راهی به خطا رفته‌ایم.

نخستین فرد از یهودیان اندلس که در عصر عبدالرحمان سوم بیش از همه به ذهن می‌آید و بسیاری از ویژگیهای برجسته این فرهنگ در او دیده می‌شد حسدای بن شپروط (Hasday b Shaprut) بود. وی که طبیبی یهودی بود در دربار خلیفه خدمت می‌کرد و در مواردی بسیار، مسؤولیتهای مهم سیاسی و مالی نیز بر عهده داشت که در منابع اسلامی و یهودی آمده است. جالب است که دورهٔ زندگانی حسدای را با دورهٔ زندگانی همتای جوانتر او، یعقوب بن کِلّس، از درباریان مُعزّ، خلیفهٔ فاطمی، مقایسه کنیم. ابن کِلّس از یهودیانی بود که به اسلام درآمد و در حالی که روابط شخصی خود را با یهودیان همچنان حفظ کرد، ولی به لحاظ اهمیت شغلی ارتباط خود را با یهودیت بریده بود.

اما حسدای به گونه‌ای دیگر عمل می‌کرد :نه تنها آشکارا اظهار یهودیگری می‌کرد که در خود جامعه یهودیان نیزاز اشخاص عمده بود. ما نمی‌دانیم که آیا کلمه عبری «نسی» (امیر) که با نام او همراه بود، حاکی از نوعی منصب رسمی اجتماعی بود یا خیر، اما بر این موضوع یقین داریم که او از موقعیت اجتماعی خود برای حفظ منافع جامعه یهودی، و نه تنها منافع یهودیان اندلسی، استفاده می‌کرد. شاید جالبترین نمونه ،نامه‌ای باشد که به زبان عبری به هلنا، همسر امپراتور بیزانس از قسطنطنین هفتم پرفیروجنیتوس نوشته واز او درخواست کرده که از یهودیان بیزانس در مقابل ظلم وستم حمایت کند. آنچه برای یهودیت پس از حسدای از اهمیت برجسته‌ای برخوردار بود، حمایت او از ادبیات عبری و تأسیس نهادهای فرهنگی یهودی است که دربخش سوم همین مقاله بدان خواهیم پرداخت. او در تمامی فعالیتهای خود به عنوان یک خاخام یهودی دربار اندلس عمل می‌کرد، موقعیتی که در عصر ملوک طوایف از برجستگی بیشتری برخوردارشد.

اسماعیل بن نغریله (۳۸۲ـ۳/۴۴۷ـ۹۹۳ـ۱۰۵۶) که در زبان عبری به ساموئل نجید مشهور

است، از برجسته ترین افراد این گروه به شمار می‌رود. ابن نغریله، یکی از درباریان حبوس، حاکم زیری غرناطه، در به قدرت رسیدن امیر بادیس ،کمک شایانی کرد وبعد از آن تا هنگام مرگ ،در حکومت زیری نقش اصلی وعمده ای برعهده داشت. از جمله فعالیتهای او شرکت در لشکرکشی های نظامی سالانه بود، که حتی گاه به عنوان فرمانده ،با نیروهای غرناطی همراه می‌شد. اشعار عبری او و تعلیقه‌های عربی آن به شرح وتوصیف این جنگها می پردازد و دربارهٔ سیاستهای حکومتهای ملوک طوایف جزئیاتی را شرح می دهد که در دیگر منابع یافت نمی شود، ابن‌نغریله همچون حسدای در جامعه یهودیان آن روز دارای شخصیتی محوری بود. او نیز یک عنوان عبری به نام نجید (امیر) با خود داشت. هرچند بازنمی دانیم که دقیقاً اهمیت اجتماعی این عنوان چیست. اونه تنها به حمایت از شعر عبری و تحقیقات تلمودی می‌پرداخت، بلکه خود یکی از شخصیتهای برجستهٔ زمان خود در هر دو زمینه بود. زندگی درخشان وی، از او نمونه ای ساخته بود که مدتها پس از پایان عصر ملوک طوایف پدران جاه طلب وبلند نظر یهودی آن الگو را به پسران خود سفارش می کردند.

هرچند ابن نغزاله مشهورترین وبرجسته ترین خاخام درباری به حساب می آمد ،اما شخصیتهای برجسته دیگری نیز وجود داشتند. ابراهیم نامی را می شناسیم که باز در دربار زیری غرناطه خدمت می‌کرد، و نیز یک یهودی درباری دیگر در المریه، که نام او در دست نیست، و نیز اسحاق بن حسدای در دربار بنی‌هود در سرقسطه وابوالفضل بن حسدای ،باز در دربار بنی‌هود، و بالاخره ابراهیم بن مهاجر راکه در دربار بنوعباد در اشبیلیه خدمت می‌کرد. بسیاری از این شخصیتهای برجسته عنوان وزیر داشتند ،هرچند این عنوان تقریبا عنوانی انحصاری مانند گذشته نبود، بلکه لقبی بود که در عصر ملوک طوایف به شکلی کاملا عادی اعطا می‌شد. دیگر بزرگان یهودی چون موسی بن عزراء شاعر عنوان «صاحب الشرطه» داشتند. برخی از اینها ،بخصوص ابوالفضل بن حسدای، احتمالا به اسلام گرویده بودند، اما، عجیب اینکه، کسانی بودند که همچنان بردین یهود باقی مانده و در حل مسائل ومشکلات جامعه یهودی می کوشیدند.

حاکمان اسلامی اسپانیا در دوران امویان ،عامریان وملوک طوایف سخت مشتاق بودند که در امور سیاسی، مالی واداری از یهودیان بهره گیرند، زیرا یهودیان نمی توانستند آرزوی به

دست‌گیری اقتدار سیاسی کشور را در سر بپرورانند و بنابراین نسبت به خود مسلمانان که آرزوی حکومت در سر داشتند، خطر کمتری محسوب می شدند ، علاوه براین، برخلاف مسیحیان، همکیشان یهودیان در کشورهای مجاور از حکومت و ارتشی بهره نداشتند که برای حکومتهای اسلامی تهدیدی واقعی به حساب آیند. شاید یهودیان نیز آرزو وامید احیای حکومت اجدادی خود را در فلسطین داشتند، اما به دلیل ضعف و پراکنده بودن ،کاری از پیش نمی‌بردند و هیچ نیروی انسانی هم وجود نداشت که برای رهانیدن آنها از حاکمیت اسلامی به آن متوسل شوند. به این ترتیب، هم مسیحیان و هم یهودیان به یک شکل اهل ذمّه به حساب می آمدند، اما مسیحیان بالقوه ستون پنجم دشمنان حکومت اسلامی بودند در حالیکه یهودیان چنین وضعیتی نداشتند. و سرانجام آن که یهودیان معمولا برای محافظت از خود در مقابل توده‌های مسلمان ومذهبی‌های افراطی چاره‌ای جز وابستگی به حکومت نداشتند. به این ترتیب یک پیوند طبیعی بین یهودیان و دربار ایجاد شد. آنها در مدّت فتح مجدّد وبعد ازآن نیز، از وضعیت مشابهی برخوردار بودند، چراکه حاکمان مسیحی شبه جزیرهٔ ایبری اغلب به دلایل امنیتی ترجیح می دادند که یهودیان را بکار گیرند تا همکیشان مسیحی خود را، زیرا یهودیان در مقایسه با همکیشان مسیحی دشمنان واقعی صاحبان قدرت نبودند.

اما چگونه ممکن بود که یهودیان بتوانند به حفظ موقعیت خود بپردازند در حالیکه قوانین اسلامی اعمال قدرت اهل ذمه را بر مسلمانان ممنوع دانسته است؟ بخشی از پاسخ به این پرسش، آنچنان که در چندین منبع یافت می‌شود، شاید شکایاتی باشدکه علیه اهمال کاری وتساهل مذهبی ملوک طوایف صورت می گرفت. اما این اتهام بیشتر در خلال استیلای دوباره مسیحیان (بازستانی) شنیده شده است که به عنوان توجیه مذهبی برای سقوط اسپانیای مسلمان مطرح می‌شد. ذکر این نکته مهم است که جمعیت کشور را گروههای قومی بسیاری تشکیل می‌دادند وبه رغم قوانین اسلامی در جلوگیری از اختلاط مسلمانان و غیرمسلمانان ، مراودات اجتماعی امری گریز ناپذیر بود وحتی شکلی کاملا طبیعی پیداکرده بود . علاوه بر این ملوک طوایف دولتهایی متعدد و کوچک بودند، بگونه ای که افراد هوشمند وتحصیلکرده به اندازه کافی برای خدمت در همهٔ این دربارها وجود نداشت. و سرانجام علت دیگر اینکه ،تعداد زیادی از یهودیانی که خواستار موقعیتهای بالای

دولتی بودند،مجبور به پذیرش اسلام شدند. اسامی برجسته ترین یـهودیان غـالبا درمـنابع یهودی آمده است که کاملا طبیعی است هیچ علاقه‌ای به ضبط اسامی مرتدان خود نداشتند.

موقعیت خاخامهای یهودی در دربار از ثبات چـندانـی بـرخـوردار نـبود. مـطمئناً بـی اعتباری موقعیت درباری ضرب المثل بود؛ اما جایگاه درباری یهودی حتی بی اعتبارتر وبی ثبات تر از موقعیت یک درباری معمولی بود،زیرا یهودی بودن او همیشه می توانست یک موضوع سیاسی تلقی شود. این موضوع شاید در مورد ابن نغریله مصداق داشت ،زمانی که وزیر زُهیر، حاکم المریه از حضور وزیری یـهودی در دربـار بـادیس در تـبلیغاتش عـلیه زیری‌های غرناطه بهره برداری کرد. البته وزیر زُهیر از هر موقعیتی مناسب در مبارزه علیه طرف مقابل استفاده می کرد،اما یهودی بودن ابن نغریله یک دستاویز ساده بود. علاوه براین، با اینکه اهمیت اجتماعی وبرتری شغلی این یهودیان دربار منافعی بـرای جـامعه یـهودیت داشت، خطراتی نیز از همین سو این جامعه را تهدید می کرد. سقوط یوسف ،پسر وجانشین ابن نغریله، در ۱۰۶۶/۴۵۹ در مجموع برای جامعهٔ یهودیان یک مصیبت بود . توده های مردم با خواندن اشعاری از ابواسحاق‌البیری ، فقیه غرناطه ،علیه یـهودیان دست بـه شـورش زده وهزاران تن از آنها را در یک قتل عام بی سابقه که در تاریخ اسپانیای اسلامی نیز ضبط شـده است کشتند.[۳]

۳ـ فرهنگ یهودی ـ عربی در اندلس

یکی از برجسته ترین رخدادها در جامعهٔ یهودیت اندلس، ظهور فرهنگ ادبی التـقاطی است که در آن آمیخته ای از عقاید عربی وعبری در قالبهای ادبی ارائه شده است. خاخامهای یهودی درباری، چون ابن شبروط و ابن‌نغزیله، در رشد وتقویت این ادبـیات نـقش مـهمی برعهده داشتند.

درباریان یهودی،اگر به لحاظ تعلیم وتربیت عربی ،شبیه به آنچه همتایان عربی آنها از آن برخوردار بودند، خود را با جامعه اسلامی سازگار نـمی‌کردند ،قـادر بـه کسب مـوقعیتهای اجتماعی نمی‌شدند. آموزش وتربیت رسمی در چارچوب تحصیلات اسلامی هم برای یک غیر مسلمان ناممکن بود وهم از دیدگاه یهودیّت ناخوشایند. اما فراگیری ادبیات یـا عـلوم

انسانی عربی برای همهٔ کسانی که عربی می‌دانستند ممکن بود ودر دسترس همگان نیز قرار داشت . زبان اصلاً مشکلی به حساب نمی‌آمد، زیرا یـهودیان نـیز هـمانند اکـثر مسـیحیان ومسلمانان به زبانهای بومی عربی ورومی تکلم می‌کردند ونخبگان نیز می‌توانستند زمـینه فراگیری زبان عربی را برای فرزندانشان با استخدام معلّم فراهم کنند. هردو گـروه مسـلمان ویهودی ناچار بودند که نسبت به مطالعاتی از این دست آزادی فکری مشترکی داشته باشند، زیرا هم یهودیت خاخامی وهم اسلام رسمی علیه مطالعات «خردگرایی یـونانی» تـعصبات عمیق مذهبی داشتند. امّا جّو تساهلی که بر طبقه روشنفکر مسلمان حاکم بود ،بـه نـخبگان یهودی نیز انتقال یافته بود و همین مسأله هر دو گروه را برانگیخته که نه تنها نسبت بـه ایـن قبیل مطالعات تساهل از خود نشان دهند بلکه نسبت به آن اشتیاق وعلاقه نـیز داشـتند . در همین دوره بود که حتی می شنویم یهودیان ومسلمانان با هم نزد یک معلم به تـحصیل مـی پرداختند . به این ترتیب است که در آغاز سده چهارم/دهم ، یهودیانی چون حسدای را می بینیم که علاوه بر داشتن تحصیلات عالی یهودیت سنّتی در تورات وتلمود ، ادبیات وفلسفهٔ عربی نیز آموخته است . همین دانشمند جامع العلوم است که خیلی زود در یهودیت اندلس به یک شخصیت برجسته وذی نفوذ تبدیل شد.

جمع کوچک یهودیان حسدای با انتخاب شیوهٔ زندگی عربی در حد ممکن ،بـه انـجمن بزرگتری تبدیل شد که از سویی مجبور به حفظ ویژگی های اسلامی واز سویی متعهد نسبت به یهودیان بود. در همین هنگام بود که آنها نظم حاکم بر انجمن بـزرگتر را بـه کـل جـامعهٔ یهودیت اندلس تسرّی داده و نهادهای آموزشی جدید یهودی بوجود آوردند که از نهادهای عبری الگوبرداری شده بود و سرانجام به خلق نوعی از ادبیات یهودی به زبان عبری مـنجر شد.

یهودیان اندلس به این نظریه که به ادبیات عربی باید شکل کلاسیک داد اعتقاد داشتند ولی خود به آن رنگ یهودیت می دادند: آنها زبان عبری تورات را زبان یهودیت قرار دادنـد کـه معادل زبان عربی کلاسیک بود وزبان گفتاری خود را به وضعیت تازه ای در آوردند که یک پدیدهٔ تازه فرهنگی، قلمداد می‌شد. پدیده ای فراتر از وضعیت سنتی که درآن «زبان مقدس» مطرح بود وبتدریج آنها زبان عبری ادبیات خاخامی و زبان عبری متعلّق به اشعار کنیسه را که

نتیجه تکامل زبانی در طول هزار سال بود رها کردند ،تا زبان عبری کتاب مقدس را احیا کنند. دستور نویسان در سایهٔ صنایع ونظریه های ادبی که از صوفیون ونحویون عرب فراگرفته بودند، به تجزیه و تحلیل زبان عبری تورات پرداختند؛ دبیران ومنشیان، سبک نامه نگاری عربی را در مراسلات رسمی خود به زبان عبری رعایت می کردند؛ واشعار عامیانه وغیر مذهبی، به عبری برای نخستین بار سروده شد.

دوناش بنِ‌لبرت در سرودن اشعار غیر مذهبی به زبان عبری پیشرفت شایانی داشت، وی ابتدا شاگرد ومرید سعدیة بنِ یوسف خاخام مشهور بغداد بود که بعد به خدمت حسدای درآمد. دوناش شیوهٔ تقلید از عروض اشعار کلاسیک عربی را به زبان عبری قبلاً در مشرق ابداع کرده بود؛ نوآوری او جایگزین قالبهایی شده بود که قبل از او معاصران وی همچون مناخیم بن سروق که تحت حمایت حسدای بود ، در اشعار غیر مذهبی عبری بکار برده بودند.

به این ترتیب می بینیم که خلق اشعار غیر مذهبی به زبان عبری صرفا یک پدیده تازهٔ ادبی نبود بلکه جنبهٔ اجتماعی نیز داشت ،که همانا بخشی از تمایل اشرافیت یهودی اندلس را برای قبول و پذیرش نهادهای اجتماعی عرب نشان می‌دهد. در همان هنگام بود که گروهی از یهودیان با استفاده از زبان عبری بجای زبان عربی در ارتباطات زبانی خود، توانستند این نهاد عربی رابه صورت تجلّی پیوستگی اجتماعی وغرور قومی خود درآورند. غرور قومی یادشده به عنوان یک پیروزی ادبی جامعه یهودیان شبه جزیرهٔ ایبری ، عمیقاً در کتابی از موسی بن عزرا دربارهٔ شعر به نام «کتاب المحاضره و المذاکره» ونیز در کتابی عبری به نام «مقامات» از یهودا حریزی منعکس شده است.

شعر همانگونه که برای مسلمانان از اهمیت خاصی برخودار بود، در زندگی اجتماعی اشرافیت یهودی اندلس نیز جایگاه مهمی را کسب کرد. رهبران یهودی، قصیده وموشّحات را به عبری می‌سرودند ،گاه ابیاتی بالبداهه می‌گفتند ، از مناظرات شعری لذت می بردند وشاعرانی را به استخدام درآوردند تا مدیح ،مرثیه وهجاء بسرایند ومراسلات رسمی را به نثر مسجّع بنگارند. اقلیتی از منشیان ودبیران وشعرا برای رفع این نیازهای رهبران یهودی بپاخاستند ، امّا بسیاری از رهبران جامعهٔ خود شعرای باذوقی بودند وتقریباً همهٔ آنها، با هر

مقدار آشنایی و تحصیل ، در کار شعر دستی داشتند. چهار دیوان بزرگ به زبان عبری وهزاران بیت دیگر از دورهٔ قبل از موحدان به دست ما رسیده است که خود شاهدی براعتبار گستردهٔ شعر عبری در این طبقه اجتماعی است . موسی بن عزرا، سرایندهٔ یکی از دیوانهای بزرگ، دوکتاب نیز به زبان عربی در زمینه شعر عبری به نگارش درآورده که تنها یکی از آنها چاپ ومنتشر شده است.[۴]

ابن نغریله خود ،نخستین شاعر بزرگ یهود درآن دوره بود. او رویدادهای مهم سیاسی ونظامی زمان خود را گرد آورده ونیز قضاوتهای شخصی خود را نسبت به این حوادث در سه‌جلد بزرگ از اشعار خود نقل کرده است . اهمیت موضوع در این است که جمع آوری این مجموعه ها به فرمان او و به دست پسران جوانش صورت گرفت؛ زیرا او انجام این تکلیف را بخشی از تحصیلات آنها می دانست وسرآغازی برای آشنایی با بزرگان یهود . قرار گرفتن اشعار غیر مذهبی در حوزه تحصیلات خود یک نوآوری مهمی در یهودیت به حساب می آمد که برخاسته از تقلید مستقیمی از عرف تحصیلات عربی بود.

البته یهودیان، همه از فرهنگ وادب عربی شده خود استقبال نکردند وپارسایان یهود از ابن نغریله به دلیل سرودن اشعار غیر مذهبی وعشقی انتقاد کردند. حتی برخی از دست اندرکاران اصلی فرهنگ ،تاحدّی نسبت به خود شعر اظهار دودلی می کردند . کتاب موسی بن عزرا در باب شعر عقیده‌ای دیگر در مورد ماهیت اشعار غیرمذهبی عبری بیان می کند وممکن است قصد آن تا حدودی دفاع از کلّیت شعر باشد. یهودا ها‌ـلِوی (Judeh Ha-levi)، آخرین شاعری که دیوانی بزرگ از خود به جای گذاشته بود ،ظاهراً از سرودن شعر به طور کلی دست کشید. او در سنین کهنسالی، اندلس را به قصد زیارت فلسطین ترک گفت وفرهنگ درباری را که خود او در آفرینش آن نقش برجسته‌ای داشت محکوم کرد.[۵] از آنچه دربارهٔ فرهنگ یهودیان اندلس گفته شده است ،برمی آید که دانش آنها از زبان عربی در شکل گیری فرهنگ یهودی نقش اصلی را برعهده داشت والبته این موضوع منحصر به یهودیان اندلس نمی‌شد. در دیگر نقاط اسلامی جهان نیز یهودیان مثل همسایگانشان به زبان عربی تکلم می کردند واز نوشتن متون به زبان عربی حتی دربارهٔ موضوعات مذهبی واجتماعی، هیچگاه شکایت نداشتند . به همین دلیل ،هنوز بخش وسیعی از ادبیات یهودی در دنیای اسلام به زبان

عربی در حد گسترده در دست است . مطمئنا″ زبان عربی در ادبیات یهودی، همان زبان کلاسیک متعلق به ادبیات عرب نیست . یهودیان در پذیرش شیوهٔ عربها در عربی کردن فرهنگ چندان انگیزه‌ای نداشتند چرا که تلویحا″ ادّعای برتری فرهنگی از آن فهمیده می‌شد، از این رو آنها خود با استفاده از زبان عبری برداشتی خاص خود از آن ارائه دادند. وقتی که به عربی می‌نوشتند، معمولاً از زبان کلاسیک بهره نمی گرفتند، بلکه کمابیش با همان زبانی که تکلم می‌کردند، می‌نوشتند. ونویسندگان با تحصیلات عالیه ،که به زبان رسمی تری می‌نوشتند ،از سبک نوشتاری روشنتری پیروی کرده وبه دستور زبان کلاسیک نزدیک تر بودند، اما بهرحال متون معمولی متعلق به یهودیان که به زبان عربی نوشته شده ، از نظر تاریخی نمونهٔ با ارزشی از عربی قرون میانه به شمار می‌آیند.

عربی قرون میانه ،که یهودیان بدان تکلّم می‌کردند و می‌نوشتند ، زبان خاص یهودیان نبود که آنها را از همسایگان مسلمانشان متمایز سازد؛ فرق اصلی آن این بود که آنها از خط عبری به جای خط عربی استفاده می کردند، چرا که بدینطریق احتمالاً ایجاد ارتباط ومراودات در جامعه یهودی آسانتر صورت می گرفت ،زیرا دانش آنان از عبری بسیار بیشتر از عربی بود. همین مسأله، در دیگر جامعه‌های یهودی نیز وجود داشت. هم در جامعه‌هایی که زبان مورد استفاده یهودیان، سرانجام، به گونه ای متحول شد که نسبت به زبان مورد استفادهٔ فرهنگ کشور میزبان (زبان یهودی ـ آلمانی) زبانی متفاوت به شمار آمد، وهم در جامعه‌هایی که چنین اتفاقی روی نداد (زبان عربی ـ یهودی میانه یا فارسی ـ یهودی میانه). آنها مثل دیگر جامعه‌ها، به هنگام نوشتن درباره مضامین مذهبی، از واژه‌های عاریه‌ای عبری بسیار استفاده می‌کردند،هرچندگاه می‌بینیم، اصطلاحات اسلامی به جای اصطلاحات مذهبی عبری بکار رفته است مثل قاضی به جای دیّان، شریعة به جای میسوا وحتی قرآن به جای تورات .

یهودیان در سرزمینهای عربی زبان هرگز به دلیل استفاده از زبان عربی، حتی به هنگام نوشتن موضوعات مذهبی خود اظهار ندامت وپشیمانی نکردند. در قرون میانه ،خاخامهای عرب زبان، پاسخ به مسایل شرعی ،کتابهای مربوط به دین یهود و مطمئنا″ همه کتابهایی را که صرفا″ مضامین فلسفی وعلمی داشت به زبان عربی می‌نگاشتند. در اسپانیای اسلامی، تنها،

اشعار مذهبی وغیر مذهبی یا نثرهای مصنوع بودند که به عبری نوشته می‌شدند. بـنابرایـن، موقعیت سرزمینهای عرب زبان کاملا با آنچه در سرزمینهای مسـیحی اروپـا مـی گـذشت تفاوت داشت، در این سرزمین‌ها همه آثار مکتوب متعلق به مسـایل رسـمی درون جـامعه یهودیت یا مسایل مربوط به امور مذهبی به زبان عبری نوشته می شد و یهودیان تقریباً هرگز زبان لاتین نمی دانستند وبه فرهنگ وادب بالاتر جامعه دسترسی نداشتند.

۴ـ از هم پاشی جامعه یهودیت در زمان موحدان

حملات مرابطان نوعی گسستگی در عصر طلایی یـهودیان ایـجاد کـرد ،امـا بـا تـهاجم موحدان این عصر طلایی کاملا از میان رفت. موحدان به دلیل داشتن تعصبات شدید مذهبی به غیر از اسلام هرگونه دینی را در سرزمین تحت حاکمیت خود غیر قانونی اعلام کـردند. تقریبا سه قرن ونیم پیش از فردیناندو ایزابل ،موحدان بودند که برای نخستین بار یهودیان را مخیّر ساختند که بین دست کشیدن از دین خود ومرگ یکی را انتخاب کنند وبدینطریق بود که نخستین گروه بزرگ یهودیان مخفی بوجود آمد. تعصب و جزمیّت دینی تابدین حد شاید در تمام طول تاریخ یهودیان تحت سلطهٔ مسلمانان یک پدیدهٔ استثنایی بوده است، اما تـأثیری دائمی بر جامعه یهودیان برجای گذاشت.

برخی از یهودیان حقیقتا" مسلمان شدند ویکی از مشهورترین آنها در این زمان ابراهیم بن سهل اشبیلی (متوفی حدود سال ۱۲۵۹/۶۵۷) بود که در دربار دستگاه موحدان خـدمت می‌کرد و یکـی از شـاعران مـهم عـربی بـه شـمار مـی رفت. امـا بسـیاری بـه سـرزمینهای مسیحی‌نشین در شمال گریختند و نگرش آنها نسبت به مسیحیت واسـلام اکـنون بـه نـفع مسیحیت تغییر یافت. یهوداها ـلِوی، درست پیش از تهاجم موحدان، منطقه را ترک کرد که ظاهراً انگیزه آن یک پیشگویی سیاسی از آنچه بعدها رخ خواهد داد نبود، بلکه بنا به اعتقادات شخصی مذهبی دست به این کار زد. در همان زمان، ابراهیم بن عزرا، نـحوی، فـیلسوف، دانشمند و مفسّر کتاب مقدّس منطقه را ترک گفت و خانه به دوشـی اخـتیار کـرد. او سـبک آموزشی وادبی یهودیان اندلس را به اروپای مسیحی انـتقال داد، بگـونه‌ای کـه خـاخامهای یهودی فرانسه که چیزی از فرهنگ عربی نمی دانستند تلاش می کردند که با بهره گـیری از

نظام عروض اشعار کنیسه بسرایند. ابراهیم بن عزرا در این مسافرت بی هدف وسرگردان به انگلستان رسید ودر آنجا آثار ریاضی او به لاتین ترجمه شد.

تبعیدیهای دیگر در پروانس اقامت گزیدند ودر انتقال حیات فکری خاص یهودیان اندلس به یک جامعهٔ نوپا بدور از فرهنگ وزبان عربی در این شهر نقش برجسته‌ای برعهده داشتند. ابن میمون (Maimonides) در همان اوان زندگی به دستور وهمراهی پدرش قاضی یهودی شهر قرطبه، به مراکش رفت. در اینجا این خانوادهٔ مشهور ممکن است به پذیرش اسلام تظاهر کرده باشند تا در موقع مناسب بتوانند این کشور را ترک کنند و به فلسطین و سپس به مصر نقل مکان کنند. ابن میمون زمانی که به مصر تحت حاکمیت فاطمیان رسید، به عنوان پزشک وخاخام مشغول کار شد. وی به زبان عربی کتابهایی در زمینهٔ طب نگاشت ونیز آثار مذهبی مهمی به عربی از جمله «دلالة الحائرین» (راهنمای سرگشتگان) برجای گذاشت که برحسب تقدیر، کتاب دلالة الحائرین او از آن زمان در فلسفهٔ یهودیت از آثار کلاسیک به شمار می رود. به زبان عربی کتابی نوشت به نام «مِشنه تورا» که به زعم خودش، شاهکار حقیقی اوست. این اثر که خلاصه ای از قوانین یهودی است، از لحاظ اصول منظّم واظهارات نظری آن نشان دهندهٔ تاثیر گسترده فلسفهٔ اسلامی است و حتّی سبک برجسته خاخامی این کتاب آینهٔ تمام نمایی از زبان عربی مورد استفاده در جامعه نویسنده آن است. این کتاب مدتها به عنوان مرجع اصلی قوانین یهودی جایگاه خود را حفظ کرد. ابن میمون دهها سال بعد از فرار از دست موحدان، زمانی که با عزّت واحترام به عنوان طبیب در دربار ایوّبیان یا به عنوان رئیس یهودیان مصر زندگی می‌کرد، در «نامه‌ای به یمن» نوشت که هیچ قدرتی به اندازهٔ اسلام با یهودیت دشمنی دیرینه ندارد. با این حال غرور وافتخار او به عنوان یک اندلسی در تمام آثار او به چشم می‌خورد. او در تمام فعالیتهای مختلف دولتی وعام المنفعه خود، در ایجاد آمیختگی دین سنتی با اهداف فلسفی و علمی، و خلاصه در هر چیزی به غیر از تحقیری که از شعر می کرد به عنوان یک الگوی تمام عیار خاخام اندلسی باقی ماند.

۵ ـ فرهنگ یهودی ـ عربی در دوران استیلای مسیحیان

از میانهٔ سدهٔ ششم /دوازدهم تا میانهٔ سدهٔ هفتم/سیزدهم، نخبگان یهودی اندلس تاحدّی

توانستند شیوهٔ زندگی خود را در اسپانیای مسیحی بازسازی کنند. زمانی که فاتحان مسیحی به عمق سرزمین مسلمانان دست یافتند ،مسلمانان خود نظام امور کشوری را که بـه زور از آنان گرفته شد بر عهده داشتند. اما تغییری در وضعیت یهودیان وابسته به دربارهای پادشاهان مسلمان به وجود نیامد پناهندگان یهودی که به شمال گریختند ،گرامی داشته شد. وبه عنوان اعضای دربار در آنجا به خدمت گمارده شدند. آنها نه تنها در ادارهٔ حکومت ودر امور سیاسی تجربه داشتند ،بلکه همچون گذشته در دربار پـادشاهان مسـلمان، آرزوی بـه دست گـیری قدرت را در سر نمی پروراندند وبه این ترتیب بیش از خودمسیحیان قابل اعتماد بودند. آنها از سرزمینهایی که پادشاهان مسیحی مصمّم به فتح آن بودند، بسیار خوب آگاه بـودند. ودر دشمنی با موحدان نیز برای خود دلایل مناسب وکافی داشتند. آشنایی آنها با زبان عربی، برای ارتباط با توده های عرب زبان که اکنون تحت سیطرهٔ مسیحیان در آمده بودند، و نـیز بـرای مذاکره با رهبران مسلمان راه‌گشا بود. یهودیان این سرزمین مثل دیگر سرزمینهای مسیحی در قالب نظام ملوک الطوایفی قرار نداشتند، بلکه برای حفظ حقوق خـود و مـحافظتشان از حملهٔ توده‌های متعصب وکلیسا کاملاً به پادشاه وابسته بـودند. بـه ایـن تـرتیب ،حـاکـمان مسیحی، نخبگان یهودی را هم مفید می دانستند وهم قابل اعتماد . دیری نگذشت که طـبقه یهودیان درباری بهم‌پیوسته و متشکّل شدند واین تشکّل تقریبا" برمبنای همان خانواده‌هایی بود که قبلاً طبقه دربار را تشکیل می دادند. قشتاله و طلیطله بلافاصله به پایگاه عمده فرهنگ یهودی تبدیل شده در آنجا یوسف فریزوئل، معروف به سیدلس (یا سید کوچک) در دربار آلفونسوی ششم خدمت می کرد،وبعدها نیز دیگر درباریان یهودی همچنان در این دستگاه به خدمت اشتغال داشتند . یکی از سرشناسترین یهودیان درباری اسحاق بن صادوق معروف به دون ساگ دولاماله (Doncagde la maleha) بود که در دربار آلفونسوی دهم خدمت می کرد. در آراگون نیز ،ششت بِنْویست (Sheshet Benveniste) در دربـار آلفـونسوی دوم و پدروی دوم خدمت می‌کرد . جامعه های یهودی در این سرزمین تا حد زیادی به اسـتقلال دست یافته بودند ومثل گذشته رهبران رسـمی وسـرشناس ایـن جـامعه هـا از مـیان طـبقه درباریان برگزیده می شدند.

به مفهومی وسیعتر از آنجا که درباریان یهودی، بـه شـوالیـه‌ها و کشـیشان حکـومتهای

مسیحی که از فرهیختگی چندانی برخوردار نبودند ،اعتبار بخشیده وباعث رشد فـرهنگی آنان شده بودند، پادشاهان مسیحی برای آنان اهمیت خاصی قایل بودند. زبان عربی تا سـدهٔ سیزدهم میلادی همچنان از موقعیت بالایی برخوردار بود و سنّتها وفرهنگ عربی در میان یهودیان اسپانیای مسیحی همچنان حفظ می شد . به این ترتیب ،از آنجاکه صاحبان وخالقان واقعی آن فرهنگ تحت سیطرهٔ پادشاهان مسیحی قرار داشتند،یـهودیان از ایـنکه حـاملان مورد احترام آن فرهنگ عربی بودند ،خود را در وضعیتی غیر طبیعی احساس می کردند. آنها، با این توصیف،در موج برخاسته از ترجمهٔ متون فلسفی وعلمی به لاتین ، حـضوری فـعال داشتند که بدینطریق برای نخستین بار علوم عربی به کشورهای مسیحی لاتین زبـان انـتقال یافت . برخی از مترجمان مثل پطـرس آلفونسی (متولّد ۴ـ۱۰۶۲/۴۵۳) از کیش وآیین خـود دست کشیدند ودیگران چون ابراهیم بارحـیّه ، همچنان بردین خـود مـاندند. امّـا وضـعیّت آوِندوت (Avendouth) هنوز مورد تردید است ، وی احتمالا همان مورخ وفیلسوف یهودی بنام ابراهیم بن داوود بوده است . در بیشتر موارد ،مترجم یهودی کـه عـربی مـی دانست بـا محققی مسیحی که لاتین می دانست همکاری می کرد.

تقریبا به مدت یک نسل ادبیات عبری دچار رکود شد ، آنگاه در اواخر قرن، شاعرانی نو وشخصیتهای ادبی جدید ظهور یافتند . البته تاثیر ادبیات عربی بر عبری به یکباره وبناگاه از بین نرفت . درست زمانی که یهودیان در سرزمینهای مسیحی جایگاه خود را یافتند، ادبیات منثورعبری پابه عرصه ظهورگذاشت. نثر این دوره ،در قالب ادبیات روایی وبه شکل مسجّع، همراه با اشعاری کوتاه در ضمن آن، بود که خود سبکی است که از «مقامهٔ» عربی گرفته شد. مطمئناً نمونهٔ نخست این گونه آثار عبری، پیش از وقـوع تـحولات عـظیم نـاشی از ظـهور موحدان وجود داشت ،یعنی تقریبا زمانی که «مقامات حریری» به اندلس راه یافت ودر آنجا در سطح وسیعی رواج یافت . امّا ادبیات روایی عبری که ظاهراً برای نخستین بار بـه سـبک مقامه درآمده بود، در اسپانیای مسیحی به اوج شکوفایی خود رسید.گویی نویسندگان عبری هنوز تا آن زمان، بخش جدایی ناپذیری از حیات ادبی عرب به شمار می رفتند.[۶]

با این حال ، بیشتر داستانهای عبری که به نثر مسجّع نوشته می شد،به رغـم مشـابهتهای بلاغی با «مقامات» شرق جهان عرب از جهاتی نـیز تـفاوت داشت وبـه نـظر مـی‌رسید کـه

پیوندهایی با ادبیات نوپای عاشقانه داشت. یکی از این آثار برجسته، کتابی است از یوسف بن زُبُره برشلونی به نام «کتاب السرور» (The book of delight). این کتاب، داستان بلندی است وخصوصیاتی را به نمایش می‌گذارد که این کتاب را به هر دو فرهنگ عربی و عبری مرتبط می‌سازد. بخصوص اینکه این اثر و دیگر داستانهای عبری این دوره در شخصیت پردازیها به گونه ای هستند که پیش از آنکه سبک مقامه را به خاطر آورد، بیانی از ادبیات عاشقانه است. بی تردید «مقامات» نویسندگان عرب اندلس هنوز چنان که باید مورد مطالعه وبررسی قرار نگرفته‌اند تا بتوان در این مورد نظر نهایی ارائه داد، امّا در همین حد از تحقیقات، می توانیم به غیر از آثار یهود حریزی که خود جایگاه مهمی را داراست این مسأله را تعمیم دهیم. که هر چند به نظر می رسد نثر روایی عبری در شکل وقالب تابع ادبیات دنیای عرب زبان بود، امّا در مضمون ومحتوا به پیروی تازه از مضامین موجود در دنیای مسیحیت علاقه نشان می‌داد. مطمئناً چنین دگرگونی در مضامین، در اواخر سدهٔ ۱۲ ممکن به نظر می رسید.

به هر حال، آزار واذیتهای موحدان باعث قطع ریشهٔ فرهنگ یهودیان اندلس شد. یهودیان ایبری می توانستند تا یک قرن بعد پیوند خود را با فرهنگ عربی حفظ کنند، امّا نشانه های تغییر وتحول، تقریباً بلافاصله پس از ظهور ادبیات جدید عبری در پادشاهی مسیحی فتح شده از سوی مسیحیان خود را نمایاند. یکی از این علایم، توقف ناگهانی فرهنگ وادبیات مشترک یهودی ـ عربی در اسپانیا بود، چرا که از میانهٔ سدهٔ دوازدهم میلادی به بعد، زبان عبری به عنوان زبان کتابهای یهودی برکل منطقه حاکم شد.

اگر از قطلونیه شروع کنیم، این شهر هرگز یک شهر کاملا عربی نشد، وبا جنوب فرانسه ارتباطات نزدیکی داشت. در اینجا اندلسی‌ها خیلی زود پیوندهایشان را با فرهنگ وزبان عربی گسستند وتحت تاثیر گرایشات فرهنگی وفکری قرار گرفتند که از شمال کوههای پیرنه برخاسته بود. تا سدهٔ سیزدهم فرهنگ یهودی قطلونیه و همهٔ آراگون (قطلونیه در ۲ـ۱۱۳۷/۵۳۱ جزیی از آراگون شد) تقریباً بطور کامل از شکل وقالب عربی بیرون آمد. هرچند، فلسفه وعلوم عربی هنوز مورد مطالعه قرار می گرفت (امّا اکنون از متون عبری ونه عربی) واشعار غیر مذهبی به سبک عربی همچنان سروده می‌شد (از سوی شاعرانی چون

مشّلاّم دپیریه؛ Meshullam Depiera)، اما تأکید بیشتر همچنان بر «تلمود» بود کـه بـنا بـه روشهای خاص اروپای شمالی مطالعه می‌شد و بر «قبالا» (تفسیر رمزی تورات) . در همین دوره بود که برخی از یهودیان به عنوان مترجمان عربی در دستگاه حکومت آراگون همچنان به خدمت مشغول بودند.

یهودیت قشتاله پیوندهای خود را بافرهنگ و زبان عربی مدت بیشتری حفظ کرد. پیش از فتح طلیطله از سوی مسیحیان در ۱۰۸۵/۴۷۷، این شهر پایگاه عمدهٔ تمدّن عربی به حساب می آمد ، ومدتها پس از آنکه زبان عربی در آراگون به فـرامـوشی سـپرده شـود، در قشـتاله همچنان به آن تکلّم می‌کردند . یهودیان قشتاله ، سنتها وفرهنگ عـربی را هـمچنان مـرعی می‌داشتند. میر ابوالعافیه (Meir Albulafeia) ، یک خاخام مشهور طلیطلی در قالبهای عربی ،اشعار عربی واشعار غیر مذهبی عبری می‌سرود و اشعار خود را بـا عـناوین عـربی مـنتشر می‌کرد، او حتّی شعر کوتاهی از معتمد بن عباد را به عبری برگرداند. ابراهـیم بـن فـخار؛ از بزرگان یهودی، به عربی اشعاری سروده که در منابع عربی به احترام از آن یاد شده است. یکی از دو بیتی‌های عربی او خطاب به آلفونسوی دهم ملقب به عاقل سروده شد.یهودا حریزی، مقامات حریـری را به انضمام برخی از آثار عربی ـ یهودی به زبان عبری برگرداند، آنگاه خود مجموعهٔ مقامات عبری را به رشته تحریر درآورد. در اینجا وی به نوع روایی «مقامهٔ» کاملا″ عربی برگشت ،که خود نشان دهندهٔ علاقه به نوع روایی است که یهودیان شرق شبه جزیرهٔ ایبری وحتی هم وطن خود او ،یعقوب بن العازار به ترویج آن پرداختند. حریزی آنگاه اسپانیا را ترک واز طریق پروانس به شرق دنیای اسلام سفر کرد ودر آنجا احتمالا به لحاظ فرهنگی احساس آرامش بیشتری می کرد.[۷]

در زمان آلفونسوی دهم ، عاقل ، فعالیت یهودیان در زمینه ترجمه جهت تازه ای گرفت، زیرا پادشاه می خواست موجبات رشد وتعالی فرهنگی مردم قشـتاله را فـراهـم سـازد وبـا حمایتهای وی بسیاری از آثار به زبان بومی برگردانده شد.[۸] در کنار آن ادبـیات عـبری نـیز شکوفا شد. تودروس ابوالعافیه، ادیب یهودی که با یهودیان دربار آلفونسو مراودت داشت، دیوان بزرگی از خودبه جای گذاشته که شامل دوبیتی های عبری به نام پادشاه است. اشـعار عبری او بیشتر در قالبهای برگرفته از سبک عربی است ،اما قالبهای شعری بـرگرفته از روم

باستان نیز در آن می بینیم.

همزمان با ادامهٔ فتح مجدّد در میانهٔ سدهٔ هفتم/سیزدهم پادشاهان مسیحی احساس کردند به کارگزاران و درباریان یهودی چندان نیازمند نیستند. با شکوفایی و پیشرفت فرهنگ ملی، فرهنگ و زبان عربی از اعتبار افتاد و زمانی که مسیحیان خود مهارتهای زبانی کسب کرده، تجارب اداری بدست آورده و آموزشهای علمی دیده بودند، یهودیان بتدریج نقش بلا منازع خود را به عنوان کارگزاران حکومتی و واسطه بین دو فرهنگ عربی و مسیحی از دست دادند. در همین زمان بود که فشارهای ضد یهودی نیز از طرف مردم وکلیسا افزایش یافت. درپایان قرن سیزدهم میلادی، در مقایسه با آغاز آن، توجّه و علاقهٔ اسپانیا نسبت به یهودیان بسیار کاهش یافت. بخت واقبال یهودیان همچنان سیر صعودی داشت تا اینکه در ۴ـ۱۳۹۱/۷۹۳ به افول گرایید وقتل عامها وتغییر کیشهای اجباری دسته جمعی از اضمحلال جامعهٔ یهود خبر می داد. اما بودند افرادی از نخبگان یهودی که همچنان به تقویت وحمایت از سنّت علمی عربی وفرهنگ ادبی عبری که با آن پیوندهای بسیار نزدیکی داشت، مبادرت می‌ورزیدند. حتی می بینیم که در سدهٔ پانزدهم میلادی، یهودیان متون عربی را به زبانهای لاتین وعبری بر می گرداندند واشعار غیر مذهبی عبری در قالب وزن وقافیه های عربی حتی درست تا لحظه تبعید واخراج آنها از اسپانیا در ۱۴۹۲/۸۹۷ در این کشور می سرودند.

در این میان، در آن بخش از اسپانیا که برای مسلمانان باقی ماند، جامعهٔ یهود به دست موحّدان بشدت تضعیف شد. به طوری که هرگز دوباره به شکل نخست خود بازنگشت. بعد از تأسیس سلسلهٔ نصریان، یهودیان به غرناطه برگشتند، اماما اطلاعات چندانی از آنها در این دوره نداریم وبعد از شورشهای ضد یهودی ونوگروی اجباری دینی که در ۴ـ۱۳۹۱/۷۹۳ سراسر اسپانیای مسلمان را فراگرفته بود، بسیاری از نو گراهای دینی نیز روی بدانسو نهادند، به این امید که بتوانند باردیگر به یهودیت خود برگردند. آخرین شاعر عبری زبان اسپانیا، یک یهودی غرناطی به نام سعدیه بن دنان (Saadiah b. Danan) بود که به همراه دیگر یهودیان در ۱۴۹۲/۸۹۷ از اسپانیا اخراج شد.

بعد از آنکه فرمان اخراج در اول اوت ۱۴۹۲ میلادی به مرحله اجرا درآمد، حیات یهودیان در اسپانیا از هرنظر به پایان رسید؛ بسیاری از یهودیان ترجیح دادند که در ظاهر به دین

مسیحی درآیند وبه صورت یهودیان نوآیین یا مسیحیان دورو در اسپانیا بمانند، اما از نـظر فرهنگی ،فرهنگ آمیختهٔ عربی ـ یهودی تاثیر خود را کم رنگ تر ساخته بود . از سوی دیگر آنها که اسپانیا را ترک کردند،میراث والای ادبیات وفلسفهٔ یهودی را نیز که ریشه در انـدلس عربی داشت باخود به همراه بردند.

یادداشتها

۱ـ یهودیان، در حالیکه تحت حاکمیت مسلمانان بودند، از این ادّعا که به تسلط مسلمانان کمک کرده‌اند باید بسیار خوشحال می‌بودند؛ در دوران پس از بازستانی، این مسیحیان بودند که یهودیان را بدان متهم می کردند. این ادعاها واتهامات در دیگر نواحی تحت استیلای مسلمانان نیز وجود داشت. به نظر می رسد که درون مایه وانگیزهٔ اصلی این ادعاها جعلیاتی باشد که برخاسته از بحثها وجدلهای قرون میانه است. ن. گ:

Norman Roth, "The Jews and the muslim Conquest of Spain" , Jewish Sociad Studies, 37, 1976, pp. 145-48 ; David cuasserstein, the Rise and Fall of the Party - Kinge : Politics and Society in 18 Isamic Spain, 1002-1086, Cambridge (mass.)- Landon, 1985. p.194,n7 .

۲ـ جنیزه (geniza) مخزن بزرگی از کتابهای خطی وقطعات دستنوشته ای است که از ابتدای قرن دهم میلادی تا عصر حاضر را در برمی گیرد، این مخزن در سدهٔ نوزدهم در کنیسه ای در قاهره کشف شد. برای کسب اطلاعات بیشتر و معتبر و برای ارزیابی آن ن. گ:

S.D.Goitein ,Amediterranean Society ,IBerkley ,1967,PP.1-28.

۳ـ بنا به نقل عبدالله بن بُلَقّین بن بادیس، حاکم غرناطه در زمان استیلای مرابطان، یهودیان غرناطه قتل عام شدند. نگاه کنید به خاطرات او در:

E.Levi-proven Gal,"Les memoires' de 'AbdAllah,dernier roi Zirid de Granda",Al-Andalus.1935,P.273;tran.ibid.,PP.300-01.

۴ـ علاوه بر «کتاب المحاضره والمذاکره» که ذکر شد، او همچنین «مقالة الحدیقه فی معنیٰ المجاز والحقیقه» را به رشته تحریر درآورد که هنوز چاپ نشده است.

۵ـ ن. گ:

Raymond P.Scheindlin," Rabbi Moshe lbn Ezra on the Legitmacy of Po - try, Medievalia at Humanistica, N.S.7.1976.,pp.101-15 ; Ross Brann, The Compunctious Poet : Cultunal Amb, guity, and Hebrew poetry, Baltimore- London, 1991, especjally pp. 84-118.

۶ـ نمونه‌هایی از آن عبارتند از:

"ASher in the Harem, "The Misoggnist "and" The Sorccrer", trans Raymond p.Scheindlin, in Robbinic fantasy, ed . David Stern and Mark Misky , Philadelphia, 1990.pp.253-311 .

۷ـ«مقامات» او با عنوان ذیل برگردان شده است:

V.E.Reichert, The Tohrsemani, Jerusalem, 1965-73,2 Vols.

۸ـ برای تحقیق دربارهٔ مترجمان و فعالیتهای آنان، ن.ک:

Norman Roth, "Jewish Collaborators in Alfonso's Scientific War." in Emperor of Culture. Alfonso .X the Learned of Castile and His thirteenth- Century Renaissance Ribert.l.Burns, S.J., Philadelphia , 1990, pp. 59-71 .

کتابشناسی

ابن سعد الاندلسی، *کتاب طبقات الامم*، به اهتمام لوئی شیخو، بیروت: چاپخانه کاتولیک، ۱۹۱۲، صص ۹۰ـ۸۷.

المقری، *نفح الطیب من غصن الاندلس الرطیب*، به اهتمام احسان عباس، بیروت: دارصدر، ۱۹۶۸.

بازگشت به فهرست

تاریخ سیاسی، اجتماعی و فرهنگی موریسکوها

ال. پی. هاروی

ترجمهٔ عبدالله عظیمایی

مقدمه

تاریخ اندلس یا تاریخ اسلام در اسپانیا تا نُه قرن یعنی از ۷۱۱/۹۲ تا ۱۶۱۱ میلادی به درازا کشید. آخرین دوره که به عصر "موریسکو" موسوم است، کمی بیشتر یا کمتر از یک قرن (بنا به میزان دقّتی که در تعریف خود از آن به کار می‌بریم) را به خود اختصاص داده است. در نگاه نخست به نظر می‌رسد که این دوره در مقایسه با دوره‌های پیشین، یک دورهٔ انحطاط غیرقابل جبران در تاریخ اندلس است. تردیدی نیست که این دوره در زمینهٔ فرهنگی اعم از هنر، ادبیات یا فلسفه نمود بارزی نداشت، زیرا نمی‌توان از مردمی که زیر شکنجه و آزار قرار داشتند، شاهکارهایی انتظار داشت. مهمتر آن که جامعهٔ موریسکو با اخراج دسته‌جمعی‌شان از ۱۶۰۹ تا ۱۶۱۱ ناگهان از هم پاشیده شد و در تمام شبه‌جزیرهٔ ایبری هیچ آثاری از آنها بر جای نمانده است.

با این حال اگر این عصر پایانیِ تاریخ اندلس را از نزدیک و با دقّت بررسی نکنیم، راهی به خطا رفته‌ایم، زیرااگر سوابق آنچه راکه در جامعه‌های مختلف اسلامی اسپانیا به وقوع پیوست، دقیقاً مطالعه کنیم زبان به ستایش مردمی خواهیم گشود که سرسختانه

مصمَّم بودند هویت و فرهنگ خود را حفظ و در مقابل شبیخون اعتقادی که از سوی مقتدرترین حکومت دنیای آن روز علیه آنها بکار گرفته می شد مقاومت کنند. با این حال برای رسیدن به درکی درست از مراحل پایانی حضور اسلام در اسپانیا به چیزی بیش از بررسی مسائل شگفت‌انگیز در زمینه تاریخ فرهنگی این جامعه نیاز است. روند کاملاً غیرمنتظره‌ای که باعث طرد و اخراج اجباری و دسته‌جمعی مسلمانان ساکن در اسپانیا شده که خود بخشی از روند تاریخی بزرگتری بود که موجب شکل‌گیری اسپانیابه عنوان یک حکومت واحد گردید، هرگز نباید نادیده انگاشته شود. داستانهای خانواده‌هایی از نسل هیسپانیاـ عربی که با تمام غرور کلیدهای خانه‌هایشان در اسپانیا را نزد خود نگه می‌دارند، شاید به افسانه منتسب شود، اما افسانه‌ای که واقعیت داشته و در جهان خارج عینیت دارد. بناگزیر واکنش دنیای اسلام نسبت به دولتهای اروپایی همیشه تحت‌الشعاع آنچه در ۱۹۰۹ رخ داده است قرار خواهد داشت؛ و ما باید بدانیم که آن رخداد چه بوده است.

″موریسکو″ در میان مورِّخان امروزی اصطلاحی است که مفاهیم گسترده‌ای دارد. در تعریف ارائه شده از ای.لوی پروونسال در چاپ نخست ″دایرةالمعارف اسلامی″ زیر این کلمه آمده است، ″این اصطلاح نامی است که در اسپانیا به مسلمانانی اطلاق می شود که بعد از تسخیر گرانادا از سوی پادشاهان کاتولیک، فردیناند و ایزابل در دوم ژانویه ۱۴۹۲، و عزل آخرین پادشاه سلسله نصری ، در این کشور باقی ماندند.″ در این تعریف، یک بُعد بسیار مهم از مفهوم این اصطلاح نادیده گرفته شده است. هر چند هاله‌ای از زبان رمز این اصطلاح را دربرگرفته، در مجموع بد نیست که نگاهی هم به ″فرهنگ آکادمی سلطنتی اسپانیا″ بیندازیم تا ببینیم که این فرهنگ چگونه آن را تعریف می‌کند: ″موریسکو، اصطلاحی است برای مغربیانی که در کشور ماندند و بعد از تشکیل اسپانیای جدید تعمید داده شده به مسیحیت درآمدند.″ (ترجمه‌ای است که من از فرهنگ چاپ ۱۹۵۶ ـ زیراین کلمه ـ انجام دادم). این تعریف به ویژگی اساسی موریسکوها اشاره دارد و آن اینکه آنها به عنوان مسیحی غسل تعمید داده شدند. آنچه حتی این تعریف نادیده می‌گیرد آن است که تعمید این ″مغربیها″ (مسلمانان) از روی

اراده و خواست باطنی آنها صورت نگرفت. جای تعجب نیست که بیشتر آنها بنابه نقل قول از یک دادخواست تفتیش عقاید، مسلمان باقی ماندند ـ درست همان اندازه که مردم الجزایر مسلمان بودند. اماآنها مسلمانانی بودند از نوعی بسیار غیر معمول : "مسلمانان سرّی".

حداقل به مدت دو قرن‌ونیم پیش از سال ۱۴۹۲/۸۹۷، مسلمانان اسپانیا به دو بخش تقسیم می‌شدند: از یک سو ساکنان قلمرو سلطنتی گرانادا که منحصراً به خانواده مسلمان نصری تعلق داشته و مستقل و عرب‌زبان بودند، از سوی دیگر مسلمانانی که در پادشاهی‌های مختلف مسیحی زندگی می‌کردند و به مدجنه شهرت داشتند. پیمان‌نامهٔ تسلیم گرانادا در ۱۴۹۲/۸۹۷، چیزی بیشتر از همان معدود شرایط تسلیم با تغییراتی اندک نبود که در طول تاریخ معمولاً برای دیگر شهرهای کوچک و بزرگ نیز تنظیم می‌شده است. بطور کلی شهرهایی که تا آخر دست از مقاومت برنداشتند، تسخیر و ساکنان آن از شهر اخراج شدند، همان اتفاقی که در ۱۴۸۷/۸۹۲، درمالقه نیز روی داد، و در نقاطی که پیش از ورود نیروهای مسیحی به آنجا و حمله نهایی آنها، مسلمانان به مذاکره روی آوردند، معمولاً به آنها اجازه داده می‌شد که در صورت تمایل به عنوان رعایای دولت مسیحی در منطقه زندگی کنند. تا پایان سدهٔ نهم /پانزدهم در سراسر پادشاهی‌های مسیحی، جوامعی از مدجّنان که این شیوهٔ زندگی را پذیرفته بودند، وجود داشتند.(حتّی در پادشاهی پیرنه در ناوار اقلیتی از مدجنان در اوج شکوفایی زندگی می‌کردند.)

به همین دلیل، لوی‌ـ پرووِنسال از اینکه ژانویه ۱۴۹۲ را سرآغاز عصر مشخّصی از حیات موریسکوها دانسته، از یک نظر به خطا رفته‌است؛ در این تاریخ فقط باید به افزایش تعداد مدجّنان اشاره کرد. به غیر از آن ، هیچ تحوّلی رخ نداد. تردیدی نیست که در اسناد و مدارک امروزی، کسی واژه "موریسکو" یا هر اصطلاح معادل دیگری را هرگز به کار نمی‌برد.

اما وجود یک گرانادای مستقل در آن زمان موجب شده بود که حقوق مسلمانان در هر نقطه از شبه جزیره ایبری، کاملاً تضمین شود. و این صرفاً به این مفهوم نیست که

گرانادا در آن سوی کوهها، پناهگاه نهایی مسلمانان بود. گرانادا به عنوان یک حکومت اسلامی به این مفهوم بود که حاکمان مسیحی (در هر سطحی) ناچار بودند که با مسلمانان رفتاری احترام‌آمیز داشته باشند. در اردوگاه مسیحیان همیشه کسانی بودند که تمایل داشتند برای تغییر کیش هموطنان مسلمانشان تلاش بیشتری صورت گیرد، اما این شور و اشتیاقها مادام که مسیحیانی تحت سلطه حاکمان مسلمان بودند می‌بایست کنترل و محدود می‌شد. پیروزی مسیحیان در ۱۴۹۲/۸۹۷، این موازنهٔ پایدار را بر هم زد. از این نظر لوی ـ پروونسال و دیگران که این تاریخ را سرآغاز عصر موریسکو دانسته‌اند، راهی به خطا نرفته‌اند، امانه در خود گرانادا و نه در هیچ نقطه دیگری از اسپانیا در آن تاریخ، هیچ تحوّل ناگهانی در اوضاع اجتماعی رخ نداد.

هر چند از ۱۵۰۰ میلادی به بعد در سرزمینهای کاستیلی (اما نه هنوز در مناطق آراگون یا ناوار) موریسکوها؛ زندگی می‌کردند، به این مفهوم که مسلمانان پیشین اکنون دیگر در تحت حاکمیت مسیحی مسلمانان سرّی محسوب می‌شدند، واژهٔ ″موریسکو″ به مفهوم یاد شده هنوز استعمال نمی‌شد، و تا بعد از اواسط قرن این اصطلاح رایج نبود. اسناد و مدارک موجود تنها از مردمی می‌گویند که ″تازه از مور (عرب مسلمان) بودن به مسیحیت گرویدند،″ و اصطلاحات پیچیده‌ای از این نوع در این مدارک تاریخی به چشم می‌خورد. این پرسش مطرح می‌شود که آیا امروزه باید این اصطلاح را در بحث دربارهٔ حوادث مثلاً سال ۱۵۰۱ بکاربریم.بدون تردید تاریخ یادشده ، تاریخ منسوخی است، اما مهمترین ایرادی که به استفاده گسترده‌تر از این اصطلاح وارد است آن است که این اصطلاح ، خود ابزاری اعتقادی بود که مسیحیان آن را به کار می‌بردند، کسانی که مشتاق بودند این جامعه را از میدان بدر و آنها را از حقّشان در تداوم وفاداری به اسلام محروم کنند. در واقع هیأت حاکمه این مردم را به جای مور (مسلمان)، موریسکو (مغربی) نامیدند تا آنها را مشمول احکام دادگاه تفتیش عقاید سازند (دادگاهی که همه کفّار(غیرمسیحی)از آن معاف بودند). بنابراین خود این واژه پرسش بسیار مهمی را مطرح می‌کند و آن اینکه آیا مسلمانان اسپانیا در سدهٔ شانزدهم در انجام مناسک دینی خود آزاد بودند. معذلک اصطلاح موریسکو تا به امروز بقدری با ادبیات تاریخی گره

خورده که اجتناب از کاربرد آن ممکن است خطر بدفهمی بوجود آورد. حتّی در منابع عربی امروزه ، این اصطلاح، بسیار رایج است (موریسکیون). شاید اکنون بسیار دیر شده باشد که اصطلاحی دیگر جایگزین آن کنیم، اما باید مصرّانه تلاش کنیم از دچار شدن اشتباهات ایدئولوژیکی خطرناکی که کاربرد این اصطلاح بوجود می‌آورد بپرهیزیم. (مشکلی که ما اکنون با آن مواجهیم، بی‌شباهت به مشکل تحلیلگران طرفدار حقوق زنان نیست که مجبور به تنظیم و نگارش تحلیلهای انتقادی خود به زبان معمول و مورد استفادهٔ طرفداران ضد حقوق زنان هستند.)

اکنون برمی‌گردیم به آغاز شکل‌گیری این واژه، در اواخر دههٔ ۱۴۹۰، زمانی که مسلمانان گرانادا، بعد از برچیده شدن حکومتشان به ضعف و ناتوانی خود پی‌برده، بر آن شدند که مسلمانان دیگر کشورها را به یاری بخواهند.

۱ـ مسلمانان گرانادا، درجست‌وجوی کمکهای خارجی در مواجهه با نوکیشی اجباری

هنگامی که در سالهای پایانی سده نهم /پانزدهم ، وعده‌های داده شده در پیمان‌نامهٔ تسلیم گرانادا در ۱۴۹۲/۸۹۷، عملاً نقض شدند، مسلمانان گرانادا دریافتند که آنها دیگر به عنوان مسلمانان تابع پادشاهان کاتولیک برطبق معاهده صلحی که به روش مدجّنان تنظیم شده بود و هر دوطرف آن را مشتاقانه پذیرفته‌بودند، نمی‌توانستند در صلح زندگی کنند، سرانجام در واکنش علیه حاکمان جدید دست به اسلحه بردند. البته این پرسش که آیا چنین عملی قابل توجیه بود یا خیر سؤالی است که مسیحیان و مسلمانان با دو شیوهٔ کاملا" متضاد به آن پاسخ دادند. از دیدگاه مسیحیان ، شورشهای مسلمانان در نقاط مختلف پادشاهی کوچک گرانادا یک خیانت بود. آنها دلایل متعدّدی را مبنی بر بی‌اعتبار شدن پیمان‌نامه صلح ۱۴۹۲/۸۹۷ ارائه می‌کردند، آن مقدار از منافعی که در پیمان نامه تسلیم، مسلمانان گرانادا از آن برخوردار می‌شدند زیر پاگذاشته شده بود. از آنجا که پادشاهی کاستیل متعهد به استیلای دوباره بر منطقه بود، عهدنامه جدیدی می‌توانست پیشنهاد شود. تعهداتی که کاستیلی‌ها در ۱۴۹۲/۸۹۷ پذیرفته بودند، در شرایط جدید

کاملا″ از بین رفت و پیشنهاد تازه‌ای که مطرح شد انتخابی آشکار بین پذیرش مسیحیت یا تبعید و اخراج بود.

اگر از دیدگاه مسلمانان به آنچه رخ داد بنگریم ، همین رخدادها بگونه‌ای کاملا″ متفاوت رخ می‌نمایند. اعمال خشونت‌آمیز، مانند رفتاری که به یکی از رهبران مسلمان به نام الزگری (el Zegri) روا داشتند و او را به تسلیم واداشت یا خشونتهایی که «الش‌ها»* تحمل کردند ، همه از نظر مسلمانان نقض کامل شرایطی بود که برمبنای آن شهر تسلیم شده بود، الزگری بعد از تسلیم، روحیه‌اش در هم شکست و به وسیله سیسنروس و سرسپردهٔ تندخوی او لئون (بنا به گفته زندگینامه‌نویس متملّق سیسنروس، الوار گومزدوکاسترو «Alvar Gomezde Castro» ، لئون مانند نامش، دلی شیر داشت) به مسیحیت درآمد. برداشتن سلاح ، آخرین راه ممکن برای مردمی ناامید و مستأصل بود، تلاشی بی‌سرانجام برای بازداشتن جریانی که می‌رفت دینشان را از این سرزمین برچیند.

مسلمانان گرانادا می‌بایست در می‌یافتند که در این برهه از تاریخ ، آنها هرچند سرسختانه می‌جنگیدند ، کمتر شانس موفقیت در مقابل سپاهیان مسیحی داشتند. آنها این امتیاز را داشتند که سرزمین صعب‌العبور کوهستانی منطقه را می‌شناختند، اما از جهات دیگر (تعداد نفرات، سلاح و تجهیزات) توازن قوا به نفع مسیحیان بود. نتیجه منطقی برای مسلمانان شبه‌جزیره ایبری آن بود که در پی جلب کمک از بیرون مرزها برآیند. احتمالا″ هیچیک از قدرتهای مسیحی در اروپای غربی مایل نبودند به مسلمانان گرانادا کمک کنند؛ در حقیقت سقوط گرانادا موضوعی بود که تمام عالم مسیحیت را خوشحال کرد. حتی اگر دولتی مسیحی حاضر می‌شد به نفع مسلمانان مداخله کند ، کاملا″ روشن نبود که آیا توان انجام آن را داشته است یا نه . مسلمانان اسپانیا می‌بایست به مسلمانان دیگر کشورها چشم می‌دوختند ، اما بحران زمانی فرا رسید که آنها نمی‌توانستند چشمداشت چندانی از کشورهای بزرگتر اسلامی داشته باشند. در پانصد سال قبل از آن دوبار از افریقای شمالی به اندلس کمک شده بود، اما در حدود سال

---

* إلش‌ها کسانی بودند که از مسیحیت به اسلام روی آوردند و به آنها اجازه داده شد که در دین جدیدشان باقی بمانند. م

۱۵۰۰ میلادی هیچ حکومت اسلامی که بتوان از آن کمک مؤثری انتظار داشت وجود نداشت. پناهندگانی که از دریای مدیترانه گذشتند ، غالبا″ مورد استقبال گرمی قرار گرفتند، اما کمک و میهمان نوازی ، همه آن چیزهایی بود که آنها می‌توانستند انتظارش را داشته باشند، زیرا در حقیقت هم کاستیل و هم پرتغال در آن زمان در حال تأسیس پایگاههای نظامی در ساحل افریقای شمالی بودند. در غرب سعدیون همچنان در مقابل وطاسیان (Wattasid) به پیشروی به سمت شمال ادامه می‌دادند. در مرکز و شرق ، حفصیان (Hafsid) تونس آشکارا در سراشیبی سقوط قرار داشتند. اما همهٔ این حوادث، سه دهه، پیش از آن رخ داده بود که ترکان عثمانی عملیات گسترش حاکمیت خود را در طول ساحل دریای مدیترانه آغاز کردند.

از این رو تصمیم منطقی برای مسلمانان گرانادا این بود که قبل از هر چیز به ممالیک مصر روی آورند. این کشور به عنوان یک کشور مقتدر اسلامی بیش از هر کشوری به گرانادا نزدیک بود و به دلیل تردد دائمی تجاری از راه دریا از مشکلات و رنجهای همکیشان خود آگاهی لازم را داشتند، هر چند برای ممالیک نیز اعزام نیروی نظامی برای کمک به گرانادا، حتی اگر تصمیم به این کار می‌گرفتند، به دلیل مسافت زیاد غیرممکن بود، تا آنجا که می‌توان استنباط کرد ، مردم گرانادا، به منظور جلب عملی حمایتهای نظامی، خود اقدام جّدی صورت ندادند، خواهیم دید که طرح آنها ظاهرا″ این بود که ممالیک را به اعمال فشارهای سیاسی وادار کنند ، با این تهدید که با مسیحیان شرق همان رفتاری را در پیش خواهند گرفت که با مسلمانان غرب می‌شود. اینجاست که بروشنی می‌بینیم چگونه سرنوشت مسلمانان اسپانیا با روابط کلّی بین دو دین جهانی یعنی اسلام و مسیحیت پیوند می‌خورد، چراکه آنچه قبل از هر چیز مطرح بود زیارت «سرزمین مقدس» بود که در آن زمان در قلمرو ممالیک قرار داشت. برای سلاطین اسپانیا این مسأله که چگونه با رعایای مسلمانشان (یا به ادعای آنان مسلمانان سابق) رفتار کنند یک مسأله داخلی محسوب می‌شد که اهمیت کمی نداشت ، اما پس از پیروزی نظامی آنها در ۷ـ۸۹۶/۹۲ـ۱۴۹۱ این موضوع از مسایلی نبود که بیش از حد ذهن حکومت اسپانیا را به خود مشغول دارد. با این حال این مشکل و اینکه چگونه با آن

برخورد شد، زمانی در اذهان زنده می‌شود که بسیاری از مسایل مهم آن روزگار به فراموشی سپرده شده است.

کسی که از گرانادا برای درخواست کمک به قاهره رفت ، محقق مشهور «ابن ازرق» بود که زمانی به عنوان قاضی القضات در گرانادا به کار قضاوت اشتغال داشت و در حقیقت در اواخر عمر نیز در میان مالکیهای بیت‌المقدس همین سمت را به عهده داشت. در مورد سالی که وی تلاشش را برای جلب دوستانی در شرق آغاز کرد نوعی تردید وجود دارد، هر چند با توجه به اظهار نظر المقرّی مبنی بر اینکه آن سال « بعد از پیروزی دشمن در اندلس» بوده، به نظر می‌رسد که زمان آن بعد از ۱۴۹۲/۸۹۷ بوده باشد. گفته می‌شود پادشاه مملوک که او را به حضور پذیرفت قایت‌بای (قایت‌بیگ) بود که در ۱۴۹۶/۹۰۱ درگذشت. آنچه ابن ازرق از قایت‌بای می‌خواست «احیای اندلس» بود. این درخواست درست همان چیزی بود که «کاملاً دست نیافتنی» تلقی می‌شد (بیض الانَوق اصطلاحی است در عربی : تخم نوعی از کرکس که به دلیل کمیاب بودن آن ضرب المثل شده است) . بنابر آنچه المقری اظهار می‌دارد بخوبی در می‌یابیم که این مأموریت کاملاً به شکست منجر شد، اما از واکنشی که پادشاهی کاستیل نشان داد برمی‌آید که اینگونه تبلیغات تا چه حد مؤثر افتاد. در ۱۵۰۱، زمانی که بعد از سرکوبی شورش البشرات ، مشکل مزبور حتی شکل حادتری به خود گرفته بود پادشاهان کاتولیک گزارشهایی بسیار جدی از قاهره و اسکندریه دریافت داشتند به‌گونه‌ای که بر آن شدند به‌منظور بررسی مسایل فرستاده‌ای ویژه بدانسو گسیل دارند، وی محققّی به نام پیترمارتر بود که بعداً شاید به دلیل خدماتش در کار ثبت تاریخ «قاره امریکا» شهرت زیادی کسب کرد.

البته، مأموریت پیترمارتر نخستین تماس بین دو کشور نبود. فردیناند با موفقیتی نسبی کوشیده بود نقش حامی اماکن مقدسه را ایفا کند (سرزمینهایی که در قلمرو حکومت پادشاه مملوک قرار گرفته بود). در اسکندریه نیز یک کنسولگری وجود داشت که کار ارتباط تجارت عمدهٔ دریایی را برعهده داشت، بنا به گفتهٔ سانتاکروز (Santa Cruz) ، پیترمارتر مأموریت داشت، «در روابطش با سلطان اعظم (حاکم مملوک) تمام همش را بر این گذارد که اطمینان کسب کند به مسیحیان آسیا و مصر هیچگونه آسیبی نرسد».[1]

جالب آن که اکنون اطلاعات بسیار فراوانی از بحثهای دو طرف در دست است، که بیشتر آن از تحلیلهای خود پیترمارتر از حوادث مزبور (Legatio Babilonica) و نیز از کتاب سانتاکروز حاصل شده است. تردیدی نیست که پیتر حوادثی را که خود مستقیما″ در آن دخالت داشته مطلوب جلوه داده است ، اما مسائلی که وی مطرح کرده، احتمالا″ با آنچه ما در متون چاپی می‌یابیم بی‌ارتباط نبوده است.

آیا پیتر به پادشاه مملوک که با او مذاکره می‌کرد واقعا″ گفته است که پادشاهان اسپانیا مجبور نیستند گزارشی از اقدامات خود را در خصوص مسلمانان ارائه دهند؛ «زیرا آنها بسیار قدرتمندند و تابع هیچ پادشاه یا حکومتی در جهان نیستند؟» شاید ابراز این مطلب با آن همه کلمات از جانب پیتر کاری عاقلانه نبود، اما مسأله قدرت و سلطهٔ پادشاهی اسپانیا و در مقابل ضعف مسلمانان حقیقت پنهانی بود که سرنوشت مسلمانان اسپانیا را از ۱۴۹۲/۸۹۷ تا ۱۵۰۱ و تا پایان ۱۶۱۱ رقم می‌زد.

از یک لحاظ پیتر هیچ نیازی نداشت توضیحات بیشتری در این باره ارائه دهد. می‌گویند وی پس از آن به داستان رودریگووژولین اشاره کرد ، افسانه‌ای تاریخی که برمبنای آن مسیحیان اسپانیا حق خود می‌دانستند سرزمینهایی را که زمانی از آن مسیحیان (ویزیگوتها) بود باز پس گیرند. آنگاه او به مسأله بغرنج نقض قوانین کاپیتولاسیون بویژه مسأله تغییر اجباری مذهب پرداخت و ضمن ردّ آن اظهار داشت : «مورها به میل و ارادهٔ خود مسیحی شدند. آنها صلح (alboratado) و آرامش تمام پادشاهی گرانادا را برهم زده و علیه مسیحیانی که در جامعهٔ آنها زندگی می‌کردند دست به شورش زده و عدّه‌ای را به قتل رسانده بودند ، از این رو به مرگ محکوم بودند و پادشاهان کاتولیک برای دومین بار بر آنها استیلا یافته و آنها را در موقعیتی قرار دادند که مجبور شدند طلب بخشایش کنند. شرط اعطای بخشودگی ، آن بود که کسانی که خواستار ادامه زندگی و اقامت در این پادشاهی هستند باید به مسیحیت در آیند، در غیر اینصورت ناگزیر باید رهسپار افریقا شوند».

چه کسی شرایط تسلیم سال ۱۴۹۲/۸۹۷ را نقض کرد ؟ در اینجا با دو دیدگاه کاملا″ متضاد دربارهٔ آنچه رخ داد مواجه می‌شویم؛ درست همانند دو نظریه متضاد دربارهٔ

حوادث و مسائل اسراییلی‌ها و فلسطینی‌ها درخصوص تشکیل دولت اسرائیل.

پیتر در این مرحله از مذاکراتش با سلاطین مملوک، مدّعی است که به تشریح یک معضل بسیار حساس پرداخته است. او بحث را به مسلمانان آراگون و والنسیا می‌کشاند؛ «مناطقی که بیشتر مورها در میان جوامع مسیحی کاملاً در صلح زندگی می‌کردند و مساجد خود را داشتند، سوار اسبهایی از آن خود می‌شدند و از نیزه‌ها و دیگر سلاحهای خاص خود استفاده می‌کردند. با آنها دقیقاً همان رفتاری می‌شد که با مسیحیان». مفهوم این بیان بوضوح آن بود که مسلمانان خوب و سربه‌زیر در صلح و آشتی زندگی می‌کردند و آنها که شورشی بودند مسلمانان بدی به حساب می‌آمدند. در همین اظهارات، تهدیدی نیز نهفته است و آن این که اگر پادشاهان مملوک برای مسیحیان شرق مزاحمتهایی ایجاد کنند، چنان که خود تهدید می‌کردند، برای مدجّنان پادشاهی آراگون که تا آن زمان بخوبی با آنها رفتار می‌شد نیز متقابلاً مشکلاتی فراهم خواهد شد.

در پایان، پیترمارتر به تهدید پنهانی دیگری مبنی بر بکارگیری زور اشاره کرد. این تهدید در قالب پیشنهاد کمک مطرح شد. اگر فقط روابط «دوستی و برادری» می‌توانست بین اسپانیا و مصر برقرار شود، ناوگان دریایی اسپانیا که در کالابریا مستقر بود به مصر کمک می‌کرد و این خود پیام واضحی بود از قدرت دریایی اسپانیا و متحدّان آن کشور و نیز این پیام که ناوگان دریایی اسپانیا چقدر راحت و بدون هیچگونه مشکلی می‌توانست تجارت اسکندریه را مختل کند.

به نظر می‌رسد که مأموریت پیترمارتیر کاملاً موفقیت‌آمیز بود. هر نوع اندیشه‌ای مبنی بر آن که مسیحیان فلسطین را به صورت گروگان به نفع مسلمانان اسپانیا درآورند، ظاهراً منتفی شد.

اکنون باید به روابط مسلمانان اسپانیا باترکان عثمانی بپردازیم، موضوعی که از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است، زیرا درحالیکه حکومت مملوک در ۱۵۱۷ به پایان رسید، رقابت دوامپراتوری عثمانی واسپانیا درحوزهٔ دریای مدیترانه از مسایل مهم تاریخ جهان درسراسر قرن شانزدهم وفراتر ازآن بوده‌است. متنی که هم اکنون مایلم به اختصار بررسی کنم به ما می‌گوید که مسلمانان اسپانیا بعداز گروش اجباری به مسیحیت

باترکان عثمانی احتمالاً برای اولین بار چگونه برخورد کردند . (البته در سالهای پیش از ۱۴۹۲/۸۹۷ نصری های گرانادا مأموریتهایی رابدین منظور انجام داده بودند)[۲] . دراین متن نشانه‌های بسیار روشن و دقیقی دیده می‌شود که به نخستین تماس در دورهٔ بعداز ۱۵۰۰ اشاره دارد واعتقاد من براین است که می‌توانیم تاریخ آن را بعد از مأموریت پیتر مارتیر به مصر نیز بدانیم .

متن مورد نظر راالمقری درازهارالریاض[۳] آورده‌است که درآرشیو اسناد به چشم نمی‌خورد اما هیچ دلیلی وجود نداردکه آن متن رابه این عنوان که صرفاً یک مشق ادبی است مردود بدانیم. حتی اگر یک چنین نامه رسمی هرگز به استانبول نرسیده باشد ، این متن این فایده رابه همراه دارد که نوع درخواست وتقاضای مسلمانان اسپانیا رااز ترکان عثمانی منعکس می‌کند، بعداز آن که درمبارزات تبلیغاتی شان درمصر ، باعدم موفقیت روبرو شدند. این متن خطاب به ابویزید خان عثمانی یاهمان بایزید دوم (۸۸۶ـ۹۱۸/۱۴۸۱ـ۱۵۱۲) نوشته شده است (نسخه تازه‌ای فقط از این بخش از ازهار به وسیلهٔام . سواله (M.Soualah) درسالهای نخست قرن حاضر ازیک دست نوشته درالجزایر فراهم شده‌است وجیمزمونر و (James Monroe) ترجمهٔ شیوایی از آن به دست داده است). دراین متن بعداز شرح این مسأله که چگونه اسپانیاییهای مسیحی درحفظ و رعایت وعده‌های داده شده به هنگام استیلا بر سرزمین اسپانیا کوتاهی کردند، این پیشنهاد مطرح می‌شود که باید ازوجود مسیحیان شرق برای اعمال فشار برحاکمان اسپانیا استفاده شود تابامسلمانان اسپانیا رفتار بهتری داشته باشند، وبدین منظور به سلطان عثمانی یادآوری شود که "خاستگاه اصلی دین مسیحیان درحوزهٔ اقتدار شما قرار دارد". موضوعی که بدفعات دراین نامه آمده است ،کوتاهی اسپانیایی ها درانجام تعهدات آنهاست . دراین نامه به روشنی ازتماسهایی که بین مصر واسپانیا صورت گرفته ، سخن به میان آمده وادعای پیترمارتیر مبنی براینکه مسلمانان آزادانه و به دلخواه خود مسیحیت راپذیرفته‌اند بشدت تکذیب شده‌است : "آنها می‌گویند که مابه میل خود ادیان کفار راپذیرفتیم وهیچ زور و اجباری در کارنبود ، اماسوگند به خدا به دلخواه آن دین را نپذیرفتیم ، آنچه آنها می‌گویند دروغ است .آنچه کردیم ازسرترس ازکشتار و

آتش‌سوزی‌های مهیب بود ، وما به رغم میل ورضایت قلبی ، آنچه خواستند گفتیم ودین رسول الله همچنان دین ومذهب مابوده وخواهد بود". دربخشی از این نامه به روشنترین شکل ممکن به نبرد ۱ـ۱۵۰۰ البشّرات اشاره کرده است :"به این ترتیب ، آنها مردم اندرش (Andrax) رابه آتش کشیدند به گونه‌ای که همهٔ آنانی که درمسجد بودند زغال شدند". [۴] شاید گفته شود که شقاوتهایی ازاین نوع متأسفانه درمراحل مختلف این رویارویی روی داد ،اما دربرابر واقعهٔ زیرکه الونسو دوسانتاکروز (Alonso de San ta Cruz) گزارش کرده وتاریخ وقوع آن رادقیقاً بعداز تسلیم اندرش در ۱۵۰۰ میلادی دانسته ، می‌توانیم از تاریخ دقیق این حادثه مطمئن شویم :

> روز بعد ، پس از آنکه مورها سلاح خود راتسلیم کردند، برخی از مسیحیان ازسپاه جداشده به محلی روی آوردند که مورها در آنجا نگهداری می شدند تا دست به غارت بزنند. وقتی مورها دریافتند که آنها قصد بدی دارند نبرد با مسیحیان رادرپیش گرفتند . وقتی بخش اصلی سپاه در جریان این رویداد قرارگرفت ، بسیاری از سربازان نیز به آن گروه پیوستند و تعداد زیادی ازمورها را اعم از زن و مرد به قتل رساندند که آمار کشته‌شدگان به بیش از سه هزار نفر رسید و تنها درمسجد ششصد زن که به آنجا پناه آورده بودند جانشان راز دست دادند. حادثه‌ای که بسیاردلخراش بود. [۵]

شاید در طلب یاری جامعهٔ موریسکو حس همدردی عثمانیها را برانگیخته باشد امانتایج عملی آن همانند نتایج کارفرستادگان آنها به دربار پادشاهان مملوک بسیار محدود بود. درحوضهٔ دریای مدیترانه ، هیچ قدرت اسلامی توان آن را نداشت که به عملیات موفقیت‌آمیزی ـ بجز حمله‌ای کوتاه ـ علیه خاک اسپانیا دست زند. پیشنهاد موریسکوها مبنی برآن که به انتقام درد و رنجی که مسلمانان اندلس متحمل شدند ، مسیحیان شرق باید تحت فشار قرار گیرند، مورد قبول واقع نشد . باتوجه به رویدادهای بعدی می‌توان گفت عاملی که تاحد زیادی به اقتدار پایدار دولت عثمانی کمک کرد اتخاذ شیوهٔ ملت (millet) ازسوی آن دولت بود. مثلاً آزار واذیت مسیحیان سوری می‌توانست آن سیاست را خدشه‌دار کند.

دراستانبول نیز موریسکوها در پی تخم "انوق " بودند. اما عثمانیها ازآن هنگام به بعد، نگران سرنوشت همکیشان خود درغرب بودند. تردیدی نیست که پیشروی عثمانیها

درغـرب ، اسـتقرار مـوفقیت‌آمیز نـیابت سـلطنت عـثمانی درتـونس والجـزایـر، ماجراجوییهای ناموفق درعمق خاک "مغرب" ، شکست بزرگ ناوگان دریایی ترک بـه وسیلهٔ ناوگان مشترک دریایی اسپانیا، ونیزو کلیسا درلپانتو دراکتبر ۱۵۷۱ رویدادهـایی هستند که عوامل آن هیچ ارتباطی بامسایل ومشکلات انـدلس نـدارنـد .امـا نـمایندگان جامعه موریسکو توانستند اطمینان حاصل کنند که مسایل مربوط به نوکیشی اجباری به سکوت برگزار نشده‌است .

۲ـ پیدایش اسلام پنهانی دراسپانیا

مسلمانان اسپانیا می‌بایست خیلی زود دریافته باشند کـه احـتمال دریـافت هـرگونه کمک مؤثری از مسلمانان بیرون ازمرزهای اسپانیا وجود ندارد .اکـنون ایـن ضـرورت رااحساس کردند که باید در پی آن باشند که چگونه می‌توانند به حیات خـویش ادامـه دهند. ظاهرا" آنها به لحاظ نظری سه راه در پیش داشتند:

۱ـ پذیرش کامل و قلبی مسیحیت .

۲ـامتناع علنی از پذیرش مسیحیت و آمادگی قبول هرگونه مشکلاتی که این امتناع در پی خواهد داشت.

۳ـ پذیرش ظاهری و اسمی مسیحیت ، در حالی که همراه با این «گروش» در خفا به دینی که آشکارا مجاز به انجام مراسم آن نبودند، پایبند باشند. مانمونه‌هایی از هرسه نوع انتخاب را در این برهه ازتاریخ اسپانیا مـی‌یابیم . دراعـتقاد قـلبی بـرخـی ازآنـها کـه بـه مسیحیت درآمدند جای تردید وجود دارد ، بویژه هنگامی که آزارهای بدنی نیز بـدین منظور بکارگرفته می‌شد. درتاریخ طولانی ارتباط بین اسلام ومسیحیت ، درتمام دوره‌ها بندرت مسلمانانی یافت شده‌اند که از اسلام روی بگردانند اما بی‌تردید عده‌ای بودند که دین فاتح را کاملاً پذیرفتند (نمونه بارزی از آن ، ایگناسیو دولاس کاساس (Ignacio de las casas ،ژزویتی موریسکونژاداست). درابتدا که امتناع آشکار ازپذیرش مسیحیت موجب اخراج وتبعید می‌شد ، این امر، بسیار رایج بود، زیرا هـجرت یـعنی پـناه بـردن ازسرزمین کفر به کشوری که اسلام دین رسـمی آن بـود، از تـعالیم اسـلامی بـه شـمار

می‌رفت و هر مسلمانی باید آن رابرگزیند . ازنظر علمای متدیّن اسلامی درهیچ شرایطی نه پذیرش وضعیت اجتماعی مدجنان (که ازقرن ۱۳ تاقرن ۱۵ درآراگون و والنسیا وتاحدی درکاستیل بسیار رایج بود) قابل قبول بود ونه پذیرش ظاهری مسیحیت . اما فرار واخراج از اسپانیا انتخابی بود که فقط دردورهٔ محدودی امکان آن وجود داشت . زمانی که نوکیشی‌های ظاهری واسمی انجام شد ، برخی از علمای مسیحی امتناع کردند ارواحی راکه به مسیح وعده داده شده بودند به اسلام واگذارند.

به غیراز موانع دینی ، موانع اقتصادی نیز وجود داشت . صاحبان زمین دربسیاری از نواحی مایل نبودند شاهد خروج و تخلیه نیروی کار از زمینهایشان باشندو انتقال منابع مالی به منظور تأمین سلامت ورفاه پناهندگان که مجدداً استقرار می‌یافتند کارمشکلی بود. هنگامی که دادگاه تفتیش عقاید کارش راآغاز کرد مخالفت آشکار با پذیرش مسیحیت جرم محسوب می‌شد و مجازات به‌همراه داشت (همهٔ مسلمانان محکوم به پذیرفتن مسیحیت بودند به این ترتیب سالها پیوستگی آنها به اسلام خود ارتداد محسوب می‌شد) . بدین گونه دومین انتخاب از سه انتخاب مزبور منتفی شد.

بنابراین سومین انتخاب باقی‌ماند : پذیرش ظاهری مسیحیت، اما «نوکیش» دین اجدادی خود را مخفیانه حفظ می‌کرد. آنها که این شیوه زندگی را برگزیدند جامعه‌ای تشکیل دادند که ما آنها را موریسکو می‌نامیم. باید گفت در مفهوم فراگیر و جهانی اسلام، این شیوه زندگی نوعی انحراف محسوب می‌شود. در تمام تاریخ اسلام و در هیچ نقطه‌ای پدیده‌ای از این دست به چشم نمی‌خورد. اعتقاد قاطبهٔ مفتیان بر این است که مسلمانان حتی اگر زیر شکنجه و آزار باشند باید کشوری را که کفار بر آن حاکمند ترک کنند. هیچ تردیدی وجود ندارد که مسلمانان نباید دین دیگری برگزینند مگر آنکه در برابر خطر قریب‌الوقوع مرگ قرار گیرند و پس از آن باید بکوشند در اولین فرصت ممکن به وضع موجود خاتمه دهند. ترک موقّت برخی از تکالیف مذهبی در اسلام جایز شمرده شده مثل صلوة الخوف در میدان نبرد، امّا برای جامعه‌ای که نسل بعد از نسل ، پنهانی دارای یک زندگی مذهبی است ، مسایلی کاملا" متفاوت در نظر گرفته شده است.

آیا مسلمانانی که اقامت در سرزمین اجدادی یعنی اسپانیا را اختیار کردند و به عنوان

مسلمانان سرّی به حیات خود ادامه دادند، اصلاً به عنوان مسلمانان واقعی به حساب می‌آمدند؟ برای حل این مسأله فردی که برای ما ناشناخته است گویا در سال ۱۵۰۳ یا ۱۵۰۴ به یک مفتی ساکن «وهران» یعنی عبیدالله احمدبن بوجمعه مغراوی مراجعه کرد. این که چرا این فقیه برای این منظور انتخاب شده است ، چیزی نمی‌دانیم ـ شاید صرفاً به این دلیل که وهران بسادگی قابل دسترسی بود. پاسخهایی که این فقیه داده است احتمالاً در میان مسلمانان اسپانیا از اقتدار و اهمیّتی خاص برخوردار بوده، زیرا علاوه بر اینکه متن عربی فتوا با تاریخ ۱۵۰۴/۹۱۰ در دست است، دو یا سه نسخه از ترجمه آن به زبان اسپانیایی و با حروف عربی که تاریخ ۱ـ۱۵۶۳/۹۷۰ در آن قید شده ، موجود است (تاریخ اخیرالذکر قبل از متن عربی اولیه مورد توجه محققان قرار گرفت که در نتیجه تاریخ صدور فتوا غالباً به اشتباه ثبت شده است). به نظر می‌رسد که فتوای وهرانی در نوع اسلام جامعهٔ موریسکو الگویی ایجاد کرد که در تمامی دورهٔ موریسکو کاملاً مورد توجه بود.

در تمام پاسخهایی که این مفتی به مسائل مطروحه داده، بدون استثناء نوعی انعطاف و تسامح در مقررات و احکام دقیق و خشک اسلام دیده می‌شود. در حقیقت در این فتوا حکمی نبود که مسلمانان مادام که تحت فشار قرار داشتند قادر به انجام آن نباشند (مغراوی در ۱۵۰۳ فکر نمی‌کرد که مدت آزار و شکنجه مسلمانان ۱۰۶ سال به درازا بکشد).

ـ مسلمانان می‌توانند در مقابل بتها سجده کنند (یعنی تصاویر موجود در کلیساهای مسیحی).

ـ مسلمانان می‌توانند با حرکات پنهانی سرودست به جای نماز ، عبادات خود را انجام دهند.

ـ مسلمانان می‌توانند طهارت عبادی را انجام ندهند، در صورت نیاز اشاره به خاک یا سنگ پاک به‌منظور تیمّم کافی است.

ـ مسلمانان می‌توانند مشروبات الکلی بنوشند، مادام که مؤمن هرگز نیت خوردن آن را نداشته باشد.[۶]

ـ مسلمانان می‌توانند گوشت خوک یا هر نوع غذای حرام را بخورند اگر مجبور

بدین کار شوند، اما تا وقتی که به حرمت آنها اعتقاد داشته باشند و آنها را ناپاک بدانند.

ـ مسلمانان می‌توانند معاملات ربوی انجام دهند اما سود حاصل از آن باید به فقرا داده شود.

ـ مسلمانان می‌توانند در آخرین وهله اگر مجبور شوند، حتی منکر ایمان خود شوند : آنچه که آنها مجبور به ادای آشکار آن هستند، در قلب و باطن خود باید آن را تکذیب کنند.

ترفندها و ایهامات مختلفی به مسلمانان پیشنهاد شده بود تا آنها را که مورد آزار و اذیت مسیحیان قرار داشتند از افتادن به دامن کفر باز دارند ، مثلا″ اگر مسلمانی به ناسزاگویی به حضرت محمد(ص) مجبور می شد او باید اسم آن حضرت را «ممّد» تلفظ می‌کرد. زیرا مسیحیان نیز اینگونه تلفظ می‌کردند و از این کلمه شیطان و یا «ممّد» یهودیان را قصد می‌کرد. زیرا این نام در میان یهودیان فراوان بود (به ویژه در میان برخی از گروههای سفاردی (Sephardi). این مفتی بعد از آنکه تعداد دیگری از ترفندهای خود را که غالبا″ ماهیت دستوری دارند مطرح می‌کند به جامعهٔ موریسکو توصیه می‌کند که مشکلات دیگر خود را نیز به او بنویسند. عجیب آن که فتواهای بلند نظرانه از این نوع از آن زمان به بعد دیگر صادر نشده است. شاید همین آزادی بیش از حد در تعلیق امور و احکام عبادی که موجب بروز اشکالاتی در این زمینه شد ، اشکالاتی که باید آنها را در متون سال ۱۵۰۴/۹۱۰ پیدا کرد، برای دین سّری که تازه در حال شکل گرفتن بود زمینهٔ رضایتبخشی فراهم آورد.

عجیب اینکه، در متون مسیحی مدارک مستقلی می‌یابیم که حاکی از وجود نوعی الهیات اسلامی تازه و آسانگیر است که با شرایط و مقتضیات زمان هماهنگی داشت. فری مارکوس، راهب کرملی وادی حجاره ، آثاری نسبتا″ حجیم با لحنی پوزش طلبانه نوشت که انگیزه آن فرامینی بود که به هنگام اخراج مسلمانان در سال ۱۶۰۹ اولیای کلیسا صادر کرده بودند. او در یکی از کتابهایش تحت عنوان «خیانت و تبعید» غالبا″ به نشانه‌ها و عجایب آسمانی چون ستارگان دنباله‌دار اشاره و اظهار نگرانی می‌کند که اینها

علائم تأیید خداوند نسبت به «راه حل نهایی» است، اما در کتاب دیگرش با نام «اخراج عـادلانه مـوریسکوها از اسـپانیا» (Justa expulsion de le los moriscos de Espano, Pamplona, 1619) او استدلال می‌کند که آن سرسختی که مـوریسکوها مـدت زمـانی طولانی درمقابل تلاش‌های انجام گرفته به منظور تغییر کیش آنها نشان دادند تصمیماتی را که دربارهٔ آنها گرفته شد توصیه می‌کند. از آنجا که این مطالب در متونی از این دست آمده هیچ دلیلی نمی‌بینیم داستانی را که به رویدادی در سال ۱۵۲۶ مربوط می‌شود به عنوان یک افسانهٔ نادرست مردود بدانیم . نوکیشی اجباری مسلمانان آراگون در آن سال باعث شد که اقلیتی از آنها علیه پادشاهی مسیحی دست به شـورش بـزنند. یک گـروه کوچک از مسلمانان در یک روستا آماده می‌شدند که تا آخرین نفس در برابر حکومت مقاومت کنند، در این هنگام یک نجیب‌زاده مسیحی جلو آمد و پیشنهاد کرد برای تسلیم ، مذاکره صورت گیرد:

وقتی که اوضاع به این نقطه بحرانی رسیده بود و بسیاری از مسیحیان حاضر به رحم آمدند، نجیب‌زاده‌ای نیک اندیش و خیرخواه جلو آمـد و بـرای تسـلیم مـاریا (محلی که جای دقیق آن برای ما مشخص نیست) پیشنهاد مذاکره کرد، زیرا به نظر او از این طریق می‌توانست به خدا، امپراتور و بزرگان کشور خدمت بزرگی بکند. بـا کسب اجازه از نایب‌السلطنه و کنت فوئنتس (Fuentes) به آن دهکده عزیمت کرده و اینگونه آنها را مورد خطاب قرار داد:

«مردمی که از فقر و اندوه در رنجید، و خود را آماده تسلیم به دشمنانتان می‌کنید! اگر بنا به دستور قرآنتان، از غسل تعمید امتناع می‌کنید باید بدانید که به شما اجازه داده شده که ظاهراً به مسیحیت درآیید و غسل تعمید داده شوید اما در دل به محمّد اعتقاد داشته باشید و بدین طریق می‌توانید از خطری که هم اکنون شما را تـهدید می‌کند تا با اعمال فشار و اسلحه وادار به تسلیم شوید و خطراتی که در آینده شما را تهدید می‌کند و باعث آوارگی شما در جهان شود برهید».

مارکو، راهب وادی حجاره اینگونه ادامه می‌دهد:

این سخنان چنان مؤثر واقع شد و از چنان قدرتی برخوردار بود کـه بـلافاصله روستاییان سلاحشان را به زمین گذاشته ، تعمید را پذیرفتند. بدین تـرتیب، آنـچه مبلغان مسیحی نتوانستند از طریق استدلالهای اساسی و حقیقی بدان دست یابند این نجیب‌زاده با پیشنهادهای مسخره‌آمیز و تهی از واقعیت بدان دست یافت . دربارهٔ

صدماتی که این کار به‌طورکلی وارد آورد و ابراز تأسف کاتولیکهای واقعی به هنگام شنیدن این خبر، نباید اغراق کرد. کافی است بگوییم، که آنها (موریسکوها) در این توافق به عهد خویش وفا کردند و این نجیب‌زاده قادر به‌حفظ جایگاه والای خود نبود. (اینگونه استنباط می شود که این نوکیشی و پذیرش مسیحیت قلبا″ صورت نگرفت).[۷]

به دلیل نتایج فراگیری که فتوای وهرانی هم برای مسلمانان و هم برای مسیحیان در پی داشت، مباحث مهمی به آن اختصاص یافته است . در تاریخ اسلام، تقیه (اصطلاح فقهی برای معافیت از انجام وظایف مذهبی در صورتی که مؤمن زیر فشار بوده یا زبانی او را تهدید کند) موضوع تازه‌ای نیست. مثلا″ در یک آیه صریح و محکم قرآن که ارتداد را محکوم می‌کند عبارتی می‌یابیم که استثناء قایل می شود. (مَنْ کَفَر باللّه مِنْ بَعْدِ ایمٰنِهِ اِلاّ مَنْ اُکْرِهَ و قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالایمٰنِ و لکِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْکُفْرِ صَدْرا″ فَعَلَیهِمْ غَضَبٌ مِنَ الله و لَهُم غَذابٌ عظیمٌ.[۸] (هر که از پس ایمان آوردنش منکر خدا شود، نه آنکه مجبور شده و دلش به ایمان قرار دارد، بل آنانکه سینه بکفر کَشایند، قرین خشم خدایند و عـذابـی بـزرگ دارند). نحل ۱۰۶.

مفسران سنّی چون طبری آیه یاد شده را اینگونه توضیح می‌دهند : «اگر فردی برای رهایی از دشمنانش مجبور شود، به زبان به کفر اعتراف کند ولی قلبا″ به خلاف آن اعتقاد داشته باشد هیچ ملامتی بر او نـیست، زیـرا خـداونـد بـندگانش را بـه اعـتقاد قـلبیشان می‌پذیرد.»[۹] با این حال و به رغم پذیرفته شدن این وظیفه دینی، اسلام اهل سنّت از این ارفاق مذهبی بندرت استفاده کرده است (در حقیقت بطور کلی تقیه در اسلام اعتقادی بوده که قبل از هر چیز شیعیان برای حفظ خود و در امان ماندن از آزار اهل سنّت آن را پرورده‌اند). از بخت بد موریسکوها بود که آنها نخستین گروه عظیم از مسلمانان سنی مالکی بودند که در چنین موقعیتی قرار گرفتند ، موقعیتی که درآن برای حفظ موجودیت و ادامه حیات خود ناچار شدند اعتقادات واقعی خود را مخفی نگه‌دارند، آن هم تنها به یک مورد خاص محدود نمی‌شد بلکه در تمام زندگی خود مجبور به مخفی کاری بودند.

تقیه برای موریسکوها که آن را پذیرفتند دو دستاورد متناقض بـه هـمراه داشت. از سویی آنها توانستند در اسپانیا باقی بمانند و در حقیقت به رغم تلاشهایی که همسایگان

مسیحی آنها به منظور تغییر دین آنها صورت می‌دادند آنها ایمان مذهبی خود را همچنان حفظ کردند. آثار مسیحیان دربارهٔ موریسکوها در سدهٔ شانزدهم (در حقیقت، آثار مدافعان مسیحی تا سدهٔ بیستم، مثلاً″ برونات Boronat) مَمْلو از تأکیداتی است بر این که موریسکوها تظاهر به مسیحیت می‌کردند، اما در باطن همچنان مسلمان بودند. (این استدلالی بود که مطرح می‌شد تا توجیهی بر اخراج مسلمانان باشد: موریسکوها صداقت نداشتند، هرگز قابل اعتماد نبودند و از این قبیل). بدیهی است که این فتوا در ایجاد پناهگاهی امن که موریسکوهای آزار دیده بتوانند بدان پناه برند موفق بوده است و بدین طریق آنها توانستند وفاداریشان را نسبت به اسلام حفظ کنند. از سویی دیگر موریسکوها با قبول ظواهر مسیحیت موجبات تضعیف تمایزات و مشخّصه‌های فرهنگی و مذهبی خود را فراهم کردند، و در اوایل سدهٔ هفدهم زمانی که گروههایی از پناهندگان موریسکو به کشورهای اسلامی رفتند، ساکنان محلی غالبا″ احساس می‌کردند که این میهمانان تازه وارد باید احتمالا″ از مسیحیان و اروپائیان باشند، و همواره با تردید با آنها رفتار می‌کردند. مساجدی که برخی از آنها در نقاط مسکونی خود در تونس به سبک معماری باروک بنا کردند، نمایی داشت که نشان می‌داد نسلهایی که در درون نه در خارج جامعه‌های مسیحی زندگی کرده بودند تأثیراتی پذیرفته بودند که آنها را از دیگر ساکنان کشورهای اسلامی متمایز می‌کرد.

عجیب است که در جهان اسلام به این بُعد نهایی از تجربه مسلمانان اسپانیا چندان توجهی نشده است. در ۱۹۹۱، وقتی در کانون مباحث ملل مسلمان این مسأله مهم مطرح است که در برابر دنیای جدید غرب چه جایگاهی دارند، تجربهٔ موریسکوها نمی‌تواند با آن بی‌ارتباط باشد. اما به نظر می‌رسد که مسلمانان امروز در مباحثشان دربارهٔ اندلس به جای پرداختن به جامعه موریسکو، ترجیح می‌دهند توجهشان را به ابعادی دیگر، همانند بحث دربارهٔ فیلسوفان سده‌های ۱۱/۵ تا ۱۳/۷، یا دربارهٔ فاتحان قهرمان دوره‌های نخست فتح اندلس معطوف دارند.

۳ـ میراث فرهنگی مدجّنان و ادبیات اسلامی رومیایی

اگر همهٔ ویژگیهای متمایز دین موریسکو را به فتوای سال ۱۵۰۴/۹۱۰ نسبت دهیم راهی به خطا رفته‌ایم. اگر بر آن باشیم که براساس ادبیات مذهبی خود آنها قضاوت کنیم باید گفت که آثار امام و مفتی برجستهٔ اهل شقوبیّه (سگودیا) در سدهٔ پانزدهم، Ice de Gebir (مقام آن نیست که ابهامات مربوط به شکل دقیق نام وی را در اینجا بررسی کنیم) بیشترین تأثیر را بر موریسکوهای سدهٔ شانزدهم برجای گذاشت. رسالهٔ ایمان و عمل اسلامی Ice به‌نام جزوه اهل سنّت (Breviario Sunni) که به کتاب شقوبیّه نیز مشهور است، بوضوح در تمامی عصر موریسکو در سطح وسیعی خوانده می‌شد و گزیده‌ها و منتخباتی از این کتاب در آثار موریسکو تا زمان اخراج آنها (و در آنسوی مرزها، در تبعیدگاهشان در آفریقای شمالی) یافت می‌شود که برخی آشکارا نام Ice را نوشته‌اند و برخی تنها به آوردن مطالب کتاب وی اکتفا کرده‌اند.

شاید برای آن عده که برخلاف معمول اطلاعات زیادی از اسپانیا و مسلمانان اسپانیا دارند دانستن این موضوع حیرت انگیز باشد که ادبیات نه چندان درخور توجهی به زبانهای هیسپانیک (و اساساً به لهجه‌های کاستیلی وآراگونی) وجود داشت که درجامعهٔ موریسکوها رایج بود. ادبیات یاد شده برای مسلمانان سری بود که طبیعتاً خود ادبیات هم به همین شکل، ناپیدا و سری بود. تا آنجا که من می‌دانم هیچ مدرکی در دست نیست که نشان دهد هیچ اسپانیولی مسیحی، هرچقدر فردی مطلع بود، از وجود چنین ادبیاتی آگاهی داشت. حتی دادگاه تفتیش عقاید که مطمئناً در دستنوشته‌ها بررسی عمیقی داشت، به نظر می‌رسد که این ادبیات را از مقولات قرآنی به شمار آورد، و به همین رضایت داده که این موضوعات را در همان قالب طبقه‌بندی کرده و به آن توجهی نکند. زبان که اساساً در اینجا زبان رومیایی بود، بسیار تحت تأثیر زبان عربی قرار داشت و آن تنها به این دلیل نبود که ادبیات مزبور بیش از آنکه با زبان رایج اسپانیایی همسو باشد بیشتر با عناصر واژگانی عربی پیوند داشت، بلکه به این دلیل نیز بود که در سطوح صرف و نحوی، الگوهای زبان سامی بوضوح خود را در این ادبیات نشان می‌داد. این ادبیات که به زبان اسپانیایی با الفبای عربی نوشته شده امروزه نزد محققان به ادبیات الاعجمیه

(اسپانیایی مورها، اسپانیایی به الفبای عربی یا ادبیات الخمیادو که اصطلاح اخیر تحریف کلمه الاعجمیه است) شهرت دارد.

شاید در اینجا توضیح نکته‌ای ضروری باشد. کاربرد این زبان ویژه تقریباً به سده‌های اخیر باز می‌گردد، یعنی احتمالاً اثر ابتکاری محقّق و پژوهشگر قرن نوزدهم پاسکوال دو گایانگوس (Pascual de Gayangos) مربوط می‌شود. البته این واژه‌ها (aljamia, aljamiado) قبلاً در سده‌های میانی وجود داشتند و مفهوم آنها زبان بومی رومیایی بود (این مفهومی بود که در جزیرهٔ ایبری رایج بود. ریشهٔ عربی «عجمی» و «عجمیه» در مفهوم کلی آن به معنی غیرعربی است، مثلاً در ایران مشخصاً «پارسی» معنی می‌دهد). قبل از هر چیز تأکید بر این نکته ضرورت دارد که در متون اولیه الخمیادو (aljamia) اشاره به زبان محاوره‌ای است و هرگز به متون مکتوب با الفبای عربی اشاره نمی‌کند، و بعد باید گفت استفاده از این واژه ظاهراً به این معنانیست که شکل زبان به طریقی مستعرب شده باشد و در نهایت اینکه زبان الخمیادو که ظاهراً هیچ فرهنگ لغتی به آن اشاره نکرده است اما وجود خارجی دارد ، هر چند به مفهوم زبان رومیایی است اما هرگز در محیطی بکار نمی‌رود که تنها اسپانیولی‌های مسیحی در آن زندگی می‌کنند. در جایی از این تصویر می‌بایست مسلمانی زندگی می‌کرد، چه به عنوان متکلّم به این زبان و چه به عنوان ناظر بر آن .وقتی گایانگوس و دیگران در بررسی خود، نسخه‌هایی را که با حروف عربی نوشته شده بود به زبان رومیایی دانستند، کاملاً طبیعی است که این نوادر زبان شناختی نسخه‌های الخمیادو نامیده شوند، و از همین جا بود که مفهوم جدید ادیبانهٔ آن پدیدار شد.

این ادبیات که به زبان اسپانیایی و با حروف عربی است، در سدهٔ شانزدهم اسپانیا شکوفا شد و به نظر می‌رسد که در سدهٔ پانزدهم آغاز شده باشد . گاه گفته می‌شود که این پدیدهٔ نادر در سده چهارده یا حتی سیزده آغاز شد ، اما حتی یک نسخه از آن تاریخ در دست نیست. مطمئناً متونی یافت می‌شوند که به دلایل زبان شناختی بلاغی، سبک و یا هر دلیل دیگر اینگونه برداشت می‌شود که به دوره‌های پیش‌تر تعلق دارند، اما از آنجا که می‌دانیم گاه متون در انتقال از یک دستخط به دستخط دیگر حرف نگاری

می‌شدند ، منطقی است بپذیریم که ممکن است چنین حادثه‌ای در اینگونه موارد نیز رخ داده باشد. به نظر من این نکته حائز اهمیت است که تنها نسخه‌ای که با حروف عربی از رساله اهل تسنن نوشته شده، همان نسخه‌ای است که پدر دی.کابانلاس (Father D.Cabanelas) ارائه داده که از اصل آن با حروف لاتین برگرفته شده است (نام نویسنده با حروف عربی به شکل «ایک» آمده است (IKe) ، شکلی که از لحاظ نسخ خطی‌شناسی و صوت‌شناسی عربی قابل توضیح نیست، اما اگر نسخه‌نویسی را فرض کنیم که به Ica برخورد کند که در آن نشانهٔ سدیل (s) حذف شده باشد و یا در ICa نشانهٔ سدیل نامشخص باشد، این واژه بسادگی قابل درک است .

برای آشنایی با بخشهایی از تعالیم مذهبی رسالهٔ ایس (Ice) نمونه‌هایی از آن را در زیر می‌آوریم :

نمونه خط

نمونه خط

اوامر و نواهی اصلی

ـ سپاس و ستایش تنها از آن خالق توست ، هیچ شریک ونظیری رابه او نسبت ندهید و عزت واحترام مخصوص بهترین بندۀ خوب او ، محمد (ص) است .

ـ هرچه رابرای خود می‌پسندید برای دیگران هم بپسندید .

ـ درهر وقت باوضو وباطهارت باش ، ونماز رادرپنج وقت اداکن .

ـ از پدرومادر خود، حتی اگر کافر باشند اطاعت کن .

ـ نام خالق خودرابه مسخرگی یادنکن .

ـ به اعمال ناشایستی چون سرقت ، زنا وقتل دست نزن .

ـ زکات رابپردازید ، ماه مبارک رمضان راروزه بدارید وحج بگزارید .

ـ به علمااحترام بگذارید .

ـ باجان و مال خود از دین دفاع کنید.

ـ به همسایگان احترام بگذارید ، چه درحلقه دوستان باشند یااقوام ویا از کفار.

ـ نسبت به مسافر وفقیر باروی گشاده میهمان نواز باشید.

ـ ازنوشیدن مشروبات الکلی بپرهیزید.

ـ ازگوشت خوک ،گوشت مردار ، خون یاهرحیوانی که به شکل ناصحیح یا مشکوک ذبح شده باشد و یا حیوانی که بر روی قربانگاه به مخلوق خدا تقدیم شده باشد بپرهیزید.

ـ نسبت به اربابتان صداقت داشته باشید ، حتی اگر غیرمسلمان باشد ، زیرا اگر شما وارثی نداشته باشید، او از شما ارث می‌برد. پس وظیفۀ خود را نسبت به او انجام دهید.

ـ به ثروتمندان احترام بگذارید ، فقرا را تحقیر نکنید ، از خشم و حسادت بپرهیزید ، وصبور باشید.

ـ درسرزمین کفار زندگی نکنید ونیز هرنقطه‌ای که از عدالت تهی باشد، و یا در میان همسایگانی شرور ، و با مسلمانان ناراست مراوده نداشته باشید . در جمع انسانهای نیک زندگی کنید واگر توان مالی دارید و تا آنجا که رضایت قلبی با شما همراه است ،

یک سوم اموالتان راصرف آنان کنید.

ـ آنها که باعث گمراهی تومی‌شوند بخشیده، از هر آن که تو باعث گمراهی او شدی طلب بخشایش کن.

ـ فقاهت را بیاموزید و آن را به دیگران نیز بیاموزید ، چرا که در روز قیامت بدین منظور بازخواست خواهید شد و اگر کوتاهی کرده باشید به آتش جهنم خواهید افتاد.

ـ هرگز اعمال، رفتار و آداب و رسوم مسیحیان و شکل لباس آنان را تقلید نکنید و به آنان شبیه نشوید و از گناهکاران آنان تقلید نکنید، باشد که از افتادن در دام گناه مصون بمانید.

ـ به گفتار ، تعالیم ، رفتار ، سنت و عادات و پوشش حضرت محمد(ص) عمل کرده، در حفظ آنها بکوشید و غیره و غیره .

تناقضات موجود در این مجموعه فرامین مذهبی پرواضح است : مثلا" ممنوعیت زندگی در جمع کفار با این فرمان که به همسایه کافر احترام بگذارید، همخوانی چندانی ندارد. این حقیقت که این دستورالعمل به اسپانیایی نوشته شده است بیانگر آن است که مخاطبان آن، ساکنان سرزمین‌های اسپانیایی هستند ، سرزمینهایی که مسلمانان باید از سکونت درآنها بپرهیزند. این ناهمگونیها احتمالا" از آن جا ناشی می‌شد که قوانین و تعالیم کهن که مدتها به فراموشی سپرده شده بود نمی‌توانست بدون رنجاندن مؤمنان کلا" کنار گذاشته شود. ما می‌بینیم که Ice سعی می‌کرد اصول اسلامی (پنج ستون) را حفظ و در عین حال بر تقوای اجتماعی از سوی کسانی که در یک جامعه مختلط با دیگر مذاهب زندگی می‌کردند تأکید کند، (همچون داشتن ارتباط سالم با همسایگان و با اربابان و نظایر آن). این ، یک تحول در قوانین و اصول اسلامی محسوب می‌شد، تحولی که موجب می‌شد این دین بتواند خود را با محیطی جدید و متخاصم سازگار کند. اهمیت مسأله در آن است که جامعه موریسکو پس از آن که در طول سدهٔ شانزدهم رنجها و مصیبتهای سختی را تحمل کرد، در عین حال توانست این کتاب را همچنان عزیز بدارد و آن را به نسلهای بعدی انتقال دهد.

یکی از نویسندگان موریسکو که دَیْن او به Ice کاملا" آشکار است، فردی است به نام

جـوانـمرد اریـوالو (El Mancebo de Arevalo). هـمانگونه کـه از چگـونگی زنـدگی نویسنده‌ای‌که‌تمام‌عمرش‌رابه‌گونه‌ای‌در خفابسربرده‌انتظارمی‌رود،از زندگی این نویسنده نیزاطلاعات‌بسیاراندکی‌در دست‌است.اسم‌او،تاریخ و محل ولادت او ، زمان و مکان مرگ او همه در هاله‌ای از ابهام قرار دارند، اما سه اثر مهم از او به صورت دستنوشته هم اکنون در دست است. یکی از آن سه به همکاری یک فقیه آراگونی به نام باری دورمن چو (Baray de Remimcho) از کادرت (Gadrete) فراهم آمده بود (که دربارهٔ او بعدها بیشتر خواهیم دانست)، اما بیشتر آثار او روشن است که فتی نوشته است. حتی اگر بپذیریم که آنچه تاکنون باقی مانده، بیانگر مجموعه آثار او به عنوان یک نویسنده است، صرفا" از کمیت آن نمی‌توان چشم‌پوشی کرد. گاه گزارشات او از سفرهایی که در سطح اسپانیا از یک منطقه امن مسلمانان به منطقه امن دیگر داشته صراحت لهجه‌ایی تازه دارند. باور کردنی نیست که بخت تا بدین حد با ما یار باشد، زیرا در سایه آثار خوب فتی این امتیاز را کسب می‌کنیم که شاهد مباحث سری موریسکوها دربارهٔ محاکمه‌ها و مصیبتها و رنجهای آنها و یا دربارهٔ مسایل کاملا" پیچیدهٔ الهیات اسلامی باشیم . مع‌ذلک در این جا نوشته‌هایی می‌یابیم که کاملا" مبهم‌اند. آنچه می‌توانیم به آن اطمینان داشته باشیم آن است که دشواری زبان آنها یک مشکل عمدی است. فتی ابرالو سخت بر آن است که شکل تازه‌ای از زبان اسپانیایی اسلامی به وجود آورد که با اهداف مورد نظر منطبق و با زبان روزمره کاملا" متفاوت باشد.

در نتیجه تلاش صبورانه و محققّانه برخی از پژوهشگران اخیر، بعضی از اسرار آثار فتی آشکار می‌شود. بـخصوص گـرگوریز فـونسیکا (Gregorio Fonseca) از دانشگـاه اویدو (Oviedo) با آشکار کردن این موضوع که یکی از کتابها به نام " خلاصه‌ای از روابط و اعـمال مـعنوی (Sumario de la relacion y ejercicio espiritual) "کـتاب "تـقلید مسیحیت" (Imitatio Christi) نوشتهٔ توماس آکمپیس (Thomas a Kempis) را یکی از منابع خود قرار داده است، همگان را به تعجب انداخت! تمامی عـناصر زبـانی خـاص مسیحیت این منطقه جای خود را به عناصر زبانی اسلامی داد. ولی جمله‌ها تنها جا به جا می‌شد.ماریاتریسا نا روایت (Maria Teresa Narvaiez) از دانشگاه پورتوریکو (Puerto

(Rio Piedras,Rice) نیز توانست به این موضوع دست یابد که بین یک صفحه از **تفسیره** و مطلع الشعر پترارکی (Petrarchian) در Celestina بوضوح ارتباطی محدودتر اما برابر وجود دارد. اکتشافاتی از این دست، به تأیید موضوعی می‌پردازد که زمانی شناخته شده بود و آن اینکه جامعهٔ موریسکو هیچگاه از نظر فکری و معنوی یک جامعه کاملاً منزوی نبود. موریسکوها مشخصات مختص به خود را بتدریج بیش از پیش بروز داده و به حضرت محمد(ص) و اصحاب او وفادار ماند، اما شرایط زمانی و مکانی سدهٔ شانزدهم لاجرم نفوذ خودرابرجای می‌گذاشت .

موریسکوها ظاهراً سخت تلاش می‌کردند که خودرا به جامعه‌ای دیگر منسوب کنند اما باز آنها متعلق به اسپانیا بودند. آثار مکتوب آنها که اکنون دردست است تنها به چند اثر محدود می‌شود . بسیاری از این آثار از نظر کیفی درسطح پایینی قراردارند و به استثنای خوانندگانی خاص ، دیگران از آن چیزی نمی‌فهمند، اماآثار بهتری نیز دردست است که انتشار آنها چندان دور از فایده نیست . در سالهای اخیر محققان متعددی برآن شده‌اندکه‌متونی‌از الأعجمیّه حرف‌نگاری وچاپ کنند ودردسترس بگذارند، به‌طوری که درکنار ادبیات پر حجم متعلق به عصر طلایی جامعه اکثریت کاتولیک ، ادبیات دیگری متعلق به اقلیت نیز قرار گیرد . جالب است بدانیم ، در هنگامی که لوپه دووگا (Lope de Vega) وسروانتس (Cervantes) در کار خلق شاهکارهای بزرگی در ادبیات اسپانیایی بودند، نویسندگان موریسکو سخت در تلاش بودند تا زبان اسپانیایی رابه شکل میان ـ رسانه‌ای درآورند که بتوانند فرهنگ اسلامی را از آن طریق انتقال دهند.

بسیاری از متونی که به الخمیادو نوشته شده ، غیرشخصی و اعتقادی است. ما نمی‌دانیم که نویسندگان آنها چه کسانی بوده‌اند. یکی‌از راههای بسیاری که جوانمرد اریوالو از شیوهٔ‌معمول در نوشتن‌این‌متون تخطّی کرداین بودکه‌هرچندوی‌نام‌خود را اعلام نداشت ، اما دربارهٔ شخصیت خود مطالب بسیاری ارایه کرد ، و آثار وی مملو از خاطرات شخصی اوست . در متن زیر او گزارش دیداری را ارایه می‌دهد که بایک زن مؤمنه مسلمان مشهور درگرانادا به نام مسلمه ابده (Mora de Ubeda) داشته است ، درست پیش ازآنکه عازم خانه خداشود:

مدتی درگرانادا بسر می‌بردم تاایام جشـن رادرآنـجا سـپری کـنم ، در آغـاز مـاه ذی‌الحجه نزد مسلمه ابده رفتم تا ازاو خداحافظی کنم . وی به من گفت :" حال که عزم رفتن داری و ما هم تا روز قیامت همدیگر را نخواهیم دید ، این لوح مکتوب رابگیر و همیشه آن را با خود نگه‌دار زیرا بسیار عزیز وگرامی است : جبرئیل آن رابه محمد (ص) اهداء کرد. اگر خدا به توتوفیق رسیدن به مکه اعطاکرد، ازطرف من کنار قبر محمد (ص) نماز بگزار. (البته محل دفن پیامبر درمکه نیست بلکه درمـدینه واقع است) علاوه براین ، از تو می‌خواهم که هرچند در آستانه رفتن به مکه هستی امابه دیدار یوشه بنقیس (Yuce Benegas) بروی ، زیرا او فرد بسیار بـرجسـته و مشهوری است . او در نحو به پایهٔ علمی سارمینتو (Sarmiento) نمی‌رسد اما یک محقق بزرگ زبان عربی است و بقدری ملاقات کننده دارد که باعث حیرت می‌شود. ازآنچه می‌بینی پشیمان نخواهی شد ، چیزهایی خواهی یافت که از آنـچه مـن بـه توگفتم بیشتر خواهد بود. وی در جبل التین (Cuesta de La Higuera) در سـه مایلی غرناطه زندگی می‌کند ، در آنجا او صاحب زیباترین مزرعه درکل محدودهٔ وگا (Vega) است . توباید سلام مرا به اوابلاغ کنی ، وی یکی از دوستان وبستگان من است ".

آنچه مسلمه (Mora) به من گفت انجام دادم ، هرچند هیچ قصد آن نداشتم که زمان بیشتری را در آن‌جا صرف کنم . درآخرین روز ازماه به منزلش رفتم و او ، آن چنانکه ازیک فرد شریف‌ـزاده‌ای چون او انتظار می‌رفت به گرمی مرا پـذیرفت . در روز سوم ملاقات ، پس ازآنکه تعارفات معمول صورت گرفت ، او قرآنی بابرگهای طلایی درآورد وبه من داد و خواست دو حزب ازآن راقرائت کنم. وقتی کـه قـرائت قرآن را به پایان بردم ، آن راازدستم گرفت وگفت :" خدابه توپاداش دهد وآن چنانکه دوست داری رستگار شوی ". مع ذالک ازاصلاح اشتباهاتم در قرائت قرآن خودداری نکرد چرا که او فردی بسیار دقیق است ، ومن به سهم خودم از تصحیح اشتباهاتم تشکر می‌کردم . بعدها ،که خوب همدیگر را شناختیم، در روز جمعه‌ای مرابه دیدن املاک خودبرد . این مزرعه از سوی بیش ازصدنفر اداره می‌شد .در کنار جوی آبی نشستیم واوبه من گفت :" پسرم ، می‌دانم که از مسایل غرناطه هیچ چیز نمی‌دانی . بنابراین اگر آن مسایل رایادآوری می‌کنم وازآنچه به تومی‌گویم متعجب نشو، چراکه لحظه‌ای نیست که آن حوادث ازذهنم بیرون روند. هیچ وقت وساعتی نـیست کـه دردو اندوه عمیقی درخودم احساس نکنم . من تیمولا(?timola)یهودیان وفارایدا (Faraida) وشاید انیدا (?Eneida)ی کافران راخوانده‌ام وهمینطور کتابهای دیگران

راکه دربارهٔ رنجها و خسارتهای بزرگ نوشته شده‌است . همه آنها بسیار غم‌انگیز بودند و همه از آنچه که از دست داده بودند می‌نالیدند ،امّا به اعتقاد من هیچ کس بربینوایان ومصیبت زدگانی چون فرزندان غرناطه تأسف نخوردند. درآنچه می‌گویم تردید نکن ، چرا که خود یکی از آنانم وخودشاهد همهٔ رخدادها بودم . با همین چشمهایم شاهد بودم که بانوان محترم چه آنها که مجرد بودند و چه آنها که شوهر داشتند مورد استهزا و اذیت قرارمی‌گرفتند و دیدم که بیش از سیصد دوشیزه در معرض عام به مزایده گذاشته شده بودند. نمی‌خواهم بیش از این برایت بگویم ، چراکه‌خارج از تحمل من است . من سه پسرم را از دست دادم که در دفاع از دینشان کشته شدند و نیز دو دختر وهمسرم . همین تنها دخترم باقی ماند که مایهٔ تسلی خاطرم است . او در آن زمان چهارماهه بود. به این ترتیب من خانواده‌ام را از دست دادم .ان شاءالله که خدااز سر تقصیرات من بگذرد.

و آنگاه ادامه داد :

پسرم ، برگذشته‌ها اشک نمی‌ریزم ، چراکه هرگز بر نخواهد گشت ، اما اشک من بر حوادثی است که اگر دامنت رانگیرد و بتوانی در این سرزمین ، در شبه جزیره اسپانیا به زندگی‌ات ادامه‌دهی ، ناچاری به نظاره آن بنشینی . از خدا می‌خواهم که به احترام قرآن ما، آنچه به تو می‌گویم ، جز حرفهایی توخالی نباشد.ان شاءالله آن چنانکه من تصور می‌کنم نباشد . بااین حال ، دین ماآن چنان درسراشیبی سقوط قرار خواهدگرفت‌که مردم خواهند پرسید : صدای مؤذن چه شد؟ به سردین نیاکان ما چه آمده‌است ؟ برای هرانسان با احساسی این مصایب و رنجها تلخ و بیرحمانه است . آنچه بیش از همه رنجم می‌دهد این است که مسلمانان از مسیحیان باز شناخته نخواهند شد. نوع لباس و پوشاک آنها را می‌پذیرند و از غذاهای آنها امتناع نمی‌ورزند ، خدا کمک کند که دست کم از رفتارها واعمال آنها پیروی نکنند واجازه ندهند که مسیحیت درقلبهاشان رسوخ کند....

حتماً گمان می‌کنی که به این دلیل این حرفها را می‌زنم که عصبی و خشمگین هستم. خدابارحمت بیکرانش توفیق دهد که آنچه می‌گویم ، خالی از هرگونه خواست شخصی باشد چراکه اصلاًمیل ندارم دربارهٔ مسائلی چنین غم انگیز چیزی بدانم ، اگر می‌گوییم فرزندان اسرائیل اشک ریختند، آیا بدان معناست که ماهم باید بر مصایبمان اشک بریزیم ؟... اگر اکنون بعداز چند صباح معدود ما در حفظ جایگاهمان دچار مشکل شده‌ایم ، پس آیندگان چه خواهند کرد؟ اگر پدران در حفظ

دین کوتاهی کنند ، نوادگان آنها چگونه آن رادوباره برپا خواهندداشت ؟ اگر پادشاه فاتح درحفظ دین کوتاهی کند ازجانشینان وی چه انتظاری می توان داشت ؟ بیش ازاین برایت بگویم ، پسرم ،که ماهمچنان درسراشیبی سقوط هستیم. ان شاءالله خدا به مارحم کند وبامهربانی ورحمت خویش پشتیبان ماباشد.

اگر وقت نماز شب نرسیده بود ، او ازادامه صحبت باز نمی ایستاد. دوماه بااوبودم ، و خدا هرگز مرا نبخشاید که قسم می‌خورم این مدت دوساعت به نظرم نیامد، چرا که تاکنون هرگز کسی رادردرک وفراست والای وی نیافته‌ام . درگفتار وکردارش هیچ عیبی ندیدم جز آنکه به هنگام سرزنش کسی رفتارش خشن می شد و فرامینی صادر می‌کرد.

هرگز ندیدم که کسی قرآن راچون او بسهولت وروانی قرائت وتوضیح وتفسیرکند وهمینطور هر اثر تفسیری دیگر به زبان عربی یاعبری (Sic?) . طنین صدای او بسیار آمرانه بود. امادخترش این گونه نبود؛ اوخیلی دانا بود، تمام قرآن رااز حفظ داشت و در زندگی بسیار پرهیزکار بود. دیدن این چنین عظمت وبزرگی بی‌آلایش وخالی از هرگونه ریا مایه تسلی من بود. زمانی که می‌خواستم از پدر و دختر خداحافظی کنم اشکمان جاری شد . دختر حلقه‌ای انگشتری به من داد و پدر، جواهری کوچک و گفت : ″ پسرم ، مایل بودم هدیه دیگری به تو می‌دادم ، اما در حال حاضر دستم خالی است ، همین جواهر رابه تو‌می‌دهم که ۱۰۰۰۰ ماراودی وزن دارد ، امااگر ۱۰۰۰۰۰ ماراودی هم بود ازدادن به تودریغ نداشتم .″ روزی که آنها راترک کردم او خطبه‌ای دربارهٔ ظهور محمد (ص) ایراد کرد که اجازه نداد آن را به من بدهند:[۱۰]

مشکل بتوان تصور کرد که قطعه‌ای رقّت‌انگیزتر ازاین بخش وجودداشته باشد . دراینجا، یکی از رهبران طبقه اشراف غرناطه رامی‌بینیم که در ۱۹۴۲/۸۷۹ تصمیم گرفت به نوعی با فردیناند وایزابل به مصالحه برسد زیراا‌کنون می‌دانست که نمی‌تواند به ″پادشاه فاتح ″ اعتماد کند.

۴ـ مسلمانان پادشاهی آراگون

پیترمارتیر درسخنرانی‌اش درقاهره که بعد به آن پرداخته خواهدشد ، به این نکته اشاره کرد که تحولات دراوضاع اجتماعی که برمسلمانان گرانـاداو پس از آن بـر دیگـر

سرزمینهای وابسته به پادشاهی کاستیل تأثیر گذاشت ، درنواحی متعلّق به پادشاهی آراگون (شامل آراگون ، قطلونیه وبلنسیه) هیچگونه تأثیری نداشت ؛ درپادشاهی آراگون حقوق رعایای مدجّنه وفادار به پادشاه که به اعتقادات دینی سابق خود پایبند بودند درمجموعه قوانین محلی (Fueros) که پادشاه به هنگام به دست گرفتن قدرت به حفظ آن سوگند خورده بود، همچنان محفوظ باقی‌ماند. تفاوت چشمگیر رفتار بامسلمانان سرزمینهای کاستیل وبامسلمانان آراگون در ۱۵۱۵ برسرمسألهٔ جامعه کوچک مسلمانان ناوار (تطیله وبرخی روستاهای مجاور) خودرانمایاند.این گروه ازمسلمانان قدیمی وکاملاً ادغام شده درسراسر نیمه دوم قرون میانه ثابت کردند که رعایای وفاداری برای پاشاهان ناوار بودند . آنها به عنوان افزارمندان وتوپچیانی ماهر درجنگهای مختلف چه درفرانسه و چه درجنوب کوههای پیرنه خدمات ارزنده‌ای ازخود ارائه دادند. زمانی که دوک البه (Alba) ناوار را در ۱۵۱۲ به نفع فردیناند به تصرف درآورد ، ضمانت کرد که حقوق مسلمانان رانادیده نگیرد و آن وعده‌ها تا دو سال پا برجا بود. (گزارش مبسوط ازجریان محاکمه‌ای در۱۵۱۳ وطبیعتاً بعداز اشغال کاستیل ، بخصوص براین نکته اشاره دارد که قاضی آن چنانکه یک مور (مغربی) قسم می‌خورد ، قسم یاد کرد واین گزارش برحسب تصادف به یکی از مقامات شهراشاره دارد که در آن زمان در مسجد بود. امادرسال ۱۵۱۵ دربار برغش تصمیم گرفت آن نظام قانونی که می‌بایست براساس آن ناوار به خاک قشتاله ضمیمه شود تداوم همان قوانینی باشد که درقشتاله اجرا می‌شدند، فرمان ۱۵۰۲ بدین ترتیب که درموقعیت جامعه مدجّنه در قشتاله پایان بخشید درسال ۱۵۱۵ درقلمرو سلطنتی شمال به اجرا گذاشته شد .

مسلمانان ناوار باید چه می‌کردند؟ گزارشی در دست نیست که هیچ یک از آنها به یک کشور اسلامی پناهنده شده باشد . تنها همین قدر می‌دانیم که آنها چند کیلومتری در درهٔ ابرو (Ebro) پیش رفتند وبه خاک آراگون وارد شدند ، جایی که به عنوان مدجّنه به تابعیت همان پادشاهی درآمدند که آنها رااز ناوار رانده بود!

این نابهنجاری چندان پایدار نماند. به نظر نمی‌رسد که انگیزه تغییر وضع موجود از سوی پادشاه بوده باشد . زمانیکه شارل (بعداً شارل پنجم) در ۱۵۱۷ به این شبه جزیره

آمد بیش از هر چیز نگران بود که کنترل حکومت آن جا رادردست گیرد مباداکه بادخالت درسازمانهای موجود و بویژه دخالت مناطق بلاخیز آراگون مشکلاتی تازه بیافریند. نوکیشی‌های اجباری درسرزمینهای تحت حاکمیت شارل حاصل اقدامات کولیهای شورشی یا «جنبش انقلابی برادری» در بلنسیه در ۲۲ـ۱۵۲۱ بود. دراین کتاب برای ما امکان ندارد که تمام ابعاد متعدد این جنبشهای انقلابی را بررسی کنیم، جنبشهایی که دراوایل دهۀ ۱۵۲۰ نسبت به نظم و قانون در سرزمینهای قشتاله و آراگون تهدیدی جدی به حساب می‌آمدند. دربرخی نقاط بویژه در بخشهایی از پادشاهی بلنسیه که جامعه‌های نسبتاً بزرگ مدجن در پایۀ هرم اجتماعی، خود رادررقابت مستقیم اقتصادی با طبقه کارگر مسیحی می‌دیدند، انقلابیون یاد شده فرصت حاصل از نقض قانون ونظم عمومی جامعه را مغتنم شمرده وبا رقبای همسایه خود یعنی مدجنه‌ها به نزاع برخاستند.

داستان صحنه‌های غم انگیز خشونت اوباشی که درآن دریک نمایش مسخرۀ غسل تعمید مسلمانان یک محله مغربی نشین بلنسیه یکی پس از دیگری مسیحی شدند، بدفعات بازگو شده است،[11] و نیازی به ذکر جزئیات آن دراین جا نیست. در گاندیا که این جنبش از آنجا آغاز شد، ظاهراً مسیحیان جاروب وشاخه‌های درختان را درنهرهای آب خیس می‌کردند وهمراه باضربات و توهین مدجّنان را به پذیرفتن کیش مسیحیت وادار می‌کردند. این به اصطلاح "مسیحیان جدید" شاید می‌توانستند خودراخوشبخت بدانند. درپولوپ (Polop) مدجنان درقلعه‌ای پناه گرفته و چند روزی در آنجا دست به مقاومت زدند وسرانجام باتسلیم خود موافقت کردند وغسل تعمید راپذیرفتند و در عوض شورشیان مسیحی وعده دادند که آنها رابه حال خود واگذارند. هنگامی که غسل تعمید به پایان رسید، ششصد تن ازآنان که درقلعه بودند به مرگ محکوم شدند، شیوه‌ای که شورشیان یاد شده به آن افتخار می‌کردند بدین مفهوم بودکه " ارواح بیشتری درآسمانها وپول بیشتری در جیب‌های ما" (تردیدی نیست که آن اشاره به اشیاء گرانقیمتی داشت که آنها از مردگان می‌ربودند).[12]

کسی نمی‌تواند تصور کند این نوکیشی‌ها که در چنین جوّی ازوحشت وخشونت انجام گرفت، داوطلبانه بوده باشد. بنابراین آیا مراسم غسل تعمید بی‌اعتبار بوده است ؟

بسیاری از علمای مذهبی این پرسش رابطور همه جانبه وعمیق مورد بررسی قراردادند ودرسال ۱۵۲۵ به این نتیجه قاطع رسیدند که این غسل تعمید معتبر بود. به آن عده از مدجّنه‌هایی که ادعاکرده بودندکه بامیل و اراده به مسیحیت درنیامدند وبه همین دلیل بار دیگر به اسلام برمی‌گردند، گفته شد اگر آنها به کلیسا برنگردند، مجازات ارتداد ، مرگ و مصادره اموال در انتظار آنها خواهد بود.[۱۳]

نوکیشی‌های ناگهانی همراه باخشونتهای وحشتناک دههٔ ۱۵۲۰ درسرزمینهای آراگون هم برای مسلمانان وهم برای مسیحیان میانه رو ضربتی هولناک بود. گزارش بسیار تأثربرانگیز دریک دست نوشت موریسکی دردست است که حاوی شرح ملاقاتی است بین فقیه روستای کادرت (Cadrete) نزدیک سرقسطه ویک راهب کرملی ، راهب مذکور عضو یک خانوادهٔ مشهور آراگونی از بازرگانان شهر به نام مارتل بود. دراینجا نمونهٔ جالبی از نثر الخمیادو دیده می‌شود که در آن فقیه یاد شده ، باری دورمن چو de Remincho خودبه نقل داستان می‌پردازد:

به خاطر می‌آورم ، درسالی که مارابه کیش جدید درآوردند (درحاشیه آمده است : زمانی که آنها ما را غسل تعمید دادند)، یکی از دوستان بسیار محترم من ، راهب کرملی به نام فری استبان مارتل (Fray Esteban Martel) که دوستدار مغربیهای آراگون بود، مستخدمی از خانوادهٔ پدرش را نزد من فرستاد تاپیش اوروم ، درآن زمان من درمسجد کادرت زندگی می‌کردم ، بلافاصله برحسب وظیفه آنچه لازم بود انجام دادم و هنگامی که به منزلش رسیدم، متوجه شدم که درانتظار من است وبه محض آنکه چشمش به من افتاد باصدای بلند سلام کرد و پس از ان اشک ازدیدگان او جاری شد ، درحالی که نصف چهره‌اش پوشیده بود . از من خواست که بااو درکنار سفرهٔ غذا بنشینم ، چراکه وقت صرف غذا بود واوبه من چند انار و مربای بلنسیه تعارف کرد وپس از آن گوشت کباب شده ، هرچند خود او به دلیل عید فصح چیزی ازآنها نخورد.

پس از صرف غذا به اتاق مطالعه پدرش رفتیم ، وی باچشمانی اشکبار به من گفت. ″عالیجناب باری نظر شما دربارهٔ این شورش چیست ؟ دربارهٔ شیوه‌های ضد مسیحیتی که آن‌ها در برخورد با شما اتخاذ کردند، چه فکر می‌کنید؟ به سهم خودم باید بگویم که اینها قلب و روحم را سخت آزرده می‌سازد وآنچه آنها درحق شماروا داشته‌اند، یک ستم وبی‌رحمی است.″ درپاسخ گفتم ، از اینکه عالیجناب پاپ به این

رفتارها رضایت داده‌اند وفرمان چنین اقداماتی راصادر کرده‌اند، سخت متحیرّم ، او در پاسخ گفت که پاپ موافقت نکرده بلکه ما به حکم مانتوان (Mantuan) محکوم شده‌ایم [اصطلاحی که تاکنون مفهوم آن رانیافته‌ام] . آن عالیجناب حکم را به این دلیل که چند کاردینال فرانسوی علیه ما دست به توطئه زده بودند امضاء کرد. بعداز مدتی گفت و شنود، گفتم آنها حرمت خدای خود راچندان پاس نداشتند جلوی این همه اهانتهایی که هر سال در خیابانها علیه ما می شود باید گرفته شود . او پاسخ داد که مادیگر در عصر ترحم و دلسوزی نیستیم ، بلکه در هنگامهٔ اشک وناله قرارداریم، واکنون بهتر ، این گفته را می‌فهمم .

این دوست عزیز ماچنان باما همدردی می‌کرد که از طرح مشکل مانزد اسقفان وانجمنهای کلیسایی یاغیر کلیسایی دریغ نمی‌کرد وعلیه کسانی که بااین گونه رفتارها موافقت می‌کردند، سخنان تندی می‌گفت . وی افراد بسیاری راگرد آورد تاعلیه پاپ ودستیارانش شکایت و اعتراض کنند واگر دوماه پس از آن نمرده بود، این کار راانجام می‌داد ، قبلاً از من خواسته بودکه درمراسم تشییع جنازه او شرکت کنم ، چراکه او را در بستر بیماری ملاقات کرده بودم. درمرگ او بسیار گریستم، زیرا دوست وفاداری را از دست داده بودیم. از آن زمان به بعد ، دین ما هرچه بیشتر ضعیف شد. ظرف مدت سه ماه ، مساجد رابستند، وبسیاری از علما به همین دلیل ، به بیرون مرزها پناه بردند تااینکه آبها ازآسیاب افتاد.

تألیف این اثر را هشت ماه پس از گفت وگوهایی که دربالاذکر شد آغاز کردم وآن هم به کمک یکی از پژوهشگران درس خوانده وباهوشی که درشرح نویسی تـوان بسیار بالایی داشت . او در اریوالو متولد شـده بـود ومـی‌گفت مـادرش ۲۵ سـال مسیحی بوده‌است. به کمک او بیشتر این کتاب فراهم شده است ، سـپاس خـدای بزرگ راکه خدای حقیقی هموست .

از این زمان به بعد، یعنی از ۱۵۲۵ یا ۱۵۲۶ هیچ کس نمی‌توانست آشکارا به عنوان یک مسلمان در هیچ گوشه‌ای از شبه‌جزیره ایبری زندگی کند. عصر سه دین یکتاپرستی در اسپانیا در سال ۱۴۹۲/۸۹۷ به پایان رسید. اسپانیای مدجنان در ۲ـ۱۵۰۱ در قشتاله در ۱۵۱۵ در ناوارو بالاخره در ۲۶ـ۱۵۲۵ در آراگون ، قطلونیه و بلنسیه به پایان رسید. تردیدی نیست که اسلام همچنان در اسپانیا ادامه یافت ، اما دینی سری و پنهانی بود.

۵ـ اسلام پس از نوکیشی اجباری

عجیب این که برای مسلمانان اسپانیا، پس از نوکیشی اجباری همهٔ آنان، هیچ حادثه‌ای رخ نداد. پس از آن هیچ مبارزهٔ عمده‌ای برای تبلیغ مسیحیت صورت نگرفت و از امواج سرکوبی و شکنجه خبری نبود، این وضعیت تا ربع قرن و یا بیشتر از آن همچنان ادامه یافت. این که چرا می‌بایست این‌گونه باشد چندان روشن نیست. می‌دانیم که بین موریسکوها و حکومت پادشاهی توافقهایی صورت گرفت که بر مبنای آن موریسکوها، توانستند دقیقا" دفع الوقت کنند. در قبال پرداخت مبالغ عظیم نقدی به خزانهٔ سلطنتی ، موریسکوها از حکومت وعده‌هایی گرفتند که تا مدتی بسیار طولانی دادگاه انگیزاسیون یا تفتیش عقاید کاری با آنها نداشته باشند و آنها را از نظر اعتقادی آزاد گذارند. مثلا" گفته شد که در ۱۵۲۵ ، موریسکوهای والنسیا ۵۰۰۰۰ سکه طلا بدین منظور پرداختند و توافقی دیگر که رضایت کاردینال مانریک (Manrique)، کاردینال آرگ بیشاپ (Archbishop) از اشبیلیه و مسؤول تفتیش عقاید را از ۱۵۲۳ تا ۱۵۳۸ جلب کردند.

این که چرا پادشاهی اسپانیا وارد اینگونه سازشها شده خود پرسش جالبی است. اما پرسشی که پاسخهای آن را باید در خارج از تاریخ موریسکوها جستجو کرد. بدیهی است که این موضوع از اهمیت زیادی برخوردار است که چگونه خود موریسکوها توانستند به مدت یک نسل به راحتی ادامه حیات دهند. اگر مبنای قضاوت را بر آثار و نوشته‌های جوانمرد اریوالو قرار دهیم ، باید بگوییم که این دوره، دوره‌ای بود که علمای آراگون با اقدامات خودتوانستند رساله‌ای،حاوی‌مبادی‌عقیدتی،عبادی‌اسلام را به زبان بومی برای مؤمنان فراهم آورند، این دوره دوره‌ای بود که آن چه را که "ایس‌دوجبر" برای مدجنان قشتاله انجام داده بود در سطح وسیعتری اقتباس شد. این پرسش مطرح می‌شود که، چرا مقامات مسیحی قادر نبودند از فرصت بدست آمدهٔ ناشی از سیاست نوکیشی اجباری که جنبش افراطی "غسل تعمید" در بلنسیه در پیش گرفتند بهره ببرند. از عوامل موجود در این رابطه، این حقیقت نیز وجود داشت که پادشاهی ثروتمندترین امپراتوری آن روزگار دنیا شدیدا" دچار کمبود نقدینگی بود به گونه‌ای که پیشنهاد کمکهای نقدی هرگز نادیده گرفته نمی‌شد. همچنین از آنچه باری دورمن‌چو انجام داد در می‌یابیم که سیاست

جدید مخالفانی نیز داشت. ظاهراً مخالفت فری‌استبان مارتل به این دلیل بود که از نظر وی، آنچه انجام می‌شد ماهیتی ضد مسیحی داشت. ناخشنودی برخی از طبقه اشراف آراگون و بلنسیه نیز احتمالاً زمینه‌های اقتصادی داشت. پایان دادن به وضعیت استثنایی تمام این کارگران کشاورز این خطر را داشت که توازن نظم اجتماعی را برهم زند. مالکان مسیحی زمینهای وسیعی که مدجّنان سابق در آن کار می‌کردند، اکنون وحشت داشتند که مبادا به آنها زیانی برسد. به هر حال، ایجاد تغییرات اساسی اجتماعی مستلزم بسیج نیروهای اساسی بود که احتمالاً بلافاصله در دسترس نبود. در بلنسیه ، موریسکوها هنوز در حدود ۳۰٪ جمعیت را تشکیل می‌دادند و در برخی نواحی آراگون نیز چنین تجمعی وجود داشت. باید به خاطر داشت که این سالها برای تبلیغ مسیحیت در دنیای جدید (امریکا) سالهای بسیار مهمی بود. کشیشهای مشتاق که احساس می‌کردند باید به میسیونهای مذهبی بپیوندند، فرصتهای مهمی در قارهٔ امریکا پیش‌رو داشتند، حال آن که خوب می‌دانستند اگر در کشور خود به تبلیغ مسیحیت در میان مسلمانان بپردازند دست به کاری می‌زنند که کشیشان اندکی بیش از آنها توفیق انجام آن را یافته‌اند. عجیب نیست که بعد از نوکیشی‌های اجباری که تنها در حدّ اسم باقی ماند، تازه‌کیشان کم و بیش به حال خود رها شدند. مادام که آنها از درگیری‌های علنی اجتناب می‌کردند، کم و بیش می‌توانستند به عنوان مدجنان همچنان در جمع مسیحیان زندگی کنند.

برای موریسکوها حکومت موجود که با تساهل مذهبی اداره می‌شد با سلطنت فیلیپ دوم به پایان رسید، هر چند خط مشی‌های جدید تا اواخر دههٔ ۱۵۶۰ به مرحلهٔ عمل در نیامد. در ۱۵۶۷ قانونی گذرانده شد که محتوای آن فراتر از مرحله‌ای بود که در آن نوکشیی‌های ظاهری اوایل سدهٔ شانزدهم می‌بایست یک واقعیت تلقی می‌شد. اتفاقاً در همین‌جاست که در می‌یابیم بکارگیری واژه «موریسکو» در متون معاصر برای اشاره به نوکیشان جدید چندان هم بی‌ربط نیست. تا اواخر قرن ، «موریسکو» در این مفهوم خاص کاربردی رایج واستانده یافت. احکام صادره در سال ۱۵۶۷ نه تنها به رعایت شئون مذهبی پرداخته‌اند، بلکه ویژگیهای خاص فرهنگی موریسکوها را نیز مدنظر قرار داده‌اند . موریسکوها، بر مبنای این فرامین، موظّف بودند دست از زبان عربی برداشته،

پوشش مجزا نداشته، سنتهای زناشوئی خود را کنار گذاشته و در استحمام از شیوهٔ معمول خود استفاده نکنند. فرانسیسکو نونیس مولیه (Francisco Nunez Muley) یکی از افراد برجسته متعلق به خانواده‌ای اشرافی که توانستند از تعلق به جامعه نخبگان نصری دست شسته و جزو طبقه اشراف مسیحی درآیند، از شیوه‌های کهن زندگی در این کشور به نحو معقول و مستدل دفاع می‌کرد. وی استدلال می‌کرد که ویژگیهای فرهنگی جامعه گرانادا که قوانین جدید علیه آن به اجرا در آمد به خودی خود ضد حکومتی نیستند. وی دربارهٔ زبان می‌گوید که آیا در خاورمیانه و مالتا مسیحیانی نیستند که عربی را با فصاحت و سلیسی تکلّم می‌کنند؟ (البته مالتا تا ۱۵۳۰ بخشی از امپراتوری اسپانیا بود که بویژه یک استدلال مؤثر محسوب می‌شود) دربارهٔ شیوهٔ پوشش و شکل لباس ، وی اشاره می‌کند که اسپانیا همانند بسیاری از کشورهای دیگر از تنوع لباسی در مناطق مختلف این کشور به خود می‌بالید. آنچه قوانین جدید ممنوع کرد شیوهٔ پوشش محلی در گرانادا بود. در هر صورت، وی یادآوری کرد که «این آداب و شیوهٔ پوشش نیست که یک راهب می‌سازد». دربارهٔ قوانین مربوط به حمامها، وی اشاره می‌کند که حمامها همیشه در تمام ولایات وجود داشته‌اند و اگر مردم برای استحمام به آنجا نروند و در خانه هم استحمام نکنند پس کجا باید بروند؟

نونیس مولیه، در مباحث خود بسیار مستدل‌تر و محکم‌تر بحث می‌کرد، اما تذکاریهٔ او مقامات دولتی را متقاعد نکرد که اجرای این قوانین را متوقف کنند. موریسکوهای گرانادا به سازماندهی خود تشویق شدند، تا بتوانند از منافع خود بهتر دفاع کنند. دیری نگذشت که تلاشهای فیلیپ برای تسریع روند همگون‌سازی به شورشی علنی منجر شد. فرناندو دووالور (Fernando de Valor) ، رهبر شورشی به این دلیل که خود را به عنوان جانشین و وارث اندلس مطرح سازد نام ابن‌امیّه را برگزید (نامی که یادآور روزگار باشکوه خلافت بود) وی همچنین به تعدادی که در قرآن مجاز شمرده شد، همسر برگزید، این همسران از چندین ناحیه مختلف بودند تا به این وسیله به استحکام پیوندهای سیاسی که او به آنان متکی بود کمک کرده باشد.

دیدیم که سالها قبل از آن وقتی مسلمانان گرانادا برای درخواست کمک به عثمانیان

روی آوردند، چیزی دستگیرشان نشد. اما اکنون، نایب‌السلطنه در الجزایر قادر بود سلاح و مهمات و حتی کارشناس نظامی همراه با سربازانی چند برای آنها گسیل دارد. به این ترتیب انقلابیون در درون سرزمین اسپانیا، فیلیپ را با تهدیداتی مستقیم مواجه ساختند که خود تهدیدی جدی به حساب می‌آمد . این شورش به آسانی قابل سرکوب نبود. بومیان که در سرزمین خود می‌جنگیدند، از برتری بزرگی برخوردار بودند. یکی از عوامل ضعف آنان، اختلاف عقیده بین رهبران مسلمان بود. در نخستین گام ، ابن امیّه ، طی کودتایی که کارشناسان نظامی عثمانی طرح‌ریزی کرده بودند ، به قتل رسید، پس از آن جانشین وی، ابن‌عبوُ به دست سربازانش کشته شد. آنگاه ، فیلیپ نیروهای زیادی را به بالای کوهها گسیل داشت و بعضی از نقاط پایگاه‌های نظامی موریسکو را که در درون منطقهٔ عمدهٔ عملیاتی نظامی آنها قرار داشت ، محاصره کرد ، تا اینکه سرانجام نیروهای اسپانیایی توانستند بر آنها چیره شوند. چگونه شد که آنها نتوانستند کاری از پیش ببرند ؟

اکنون به آخرین دوره از تاریخ موریسکو می‌پردازیم که عصری غم‌انگیز ، اما جالب و خواندنی است. هر چند برتری نظامی قشتاله از اواخر سدهٔ ۱۵/۹ به بعد برای همه روشن بود، امّا تا ۱۵۷۰ هنوز مسلمانان سرّی اسپانیا به مقاومت نظامی به عنوان آخرین چارهٔ ممکن اما مأیوسانه می‌اندیشدند. سرکوبی مقاومت انقلابیون گرانادا ، اخراج تقریبا″ تمامی ساکنان موریسکی از گرانادا و اتخاذ رفتاری خشن در همه جا از سوی مقامات حکومتی نسبت به موریسکی‌ها در هر نقطه‌ای که آنها زندگی می‌کردند جو موجود را حتی در مناطقی که مدجنان هیچ مشکلی برای حکومت ایجاد نکرده بودند تغییر داد. مردم گرانادا و یا مردمانی دیگر در صورتی که ماندن آنها در سرزمینهای خودشان از نظر حکومت خطری محسوب می‌شد به مناطق امن در درون کشور انتقال می‌یافتند. هدف از اتّخاذ چنین سیاستی سرعت بخشیدن به روند فرهنگ‌زدایی اسلامی و مسیحی کردن مسلمانان بود. آنچه این سیاست به ارمغان آورد آن بود که نزاع و اختلاف را به درون محلات اعراب مغربی که در بعضی جهات آرام بود کشاند و مهاجران ناراضی در این جوامع سطح آگاهی مردم را نسبت به تفاوتهای فرهنگی و دینی بالا بردند، جوامعی که در آن مردم آموخته بودند چگونه از درگیر شدن در اینگونه مسایل

پیچیده اجتناب کنند. تا ۱۵۷۰ م، گوناگونی مسلمانان در ناحیه‌های مختلف شبه‌جزیره بسیار چشمگیر بود. تاریخ و فرهنگ پادشاهی‌های آراگون این سرزمین به عنوان پدیده‌های پیچیده و مستقل نیازمند بررسی است. پس از ۱۵۷۰، اختلافات منطقه‌ای کاملاً از بین نرفته بود. بویژه بلنسیه، آخرین جامعهٔ بزرگ عربی‌زبان در اسپانیای آن روزگار، همیشه تافته‌ای جدا بافته محسوب می‌شد، اما از ۱۵۷۰ تنها از مشکل موریسکو سخن به میان می‌آوریم. سیاست انتقال موریسکوها از نقطه‌ای به نقطه‌ای دیگر، از دید مقامهای کلیسا یک مصیبت تمام عیار به حساب می‌آمد.

مسیحیان که پی‌بردند سیاستهای آنان راه به جایی نبرده است و موریسکوها (آنچنان که اکنون دریافتیم با استفاده از اصل تقیه همچنان در میان مسیحیان به سلامت زندگی می‌کردند) نسبت به تبلیغات مبلغان مسیحی تا حد زیادی نفوذ ناپذیرند ، دائماً بر سر این موضوع که چگونه این مشکل بزرگ را حل کنند به بحث می‌نشستند. دو راه حل عمده وجود داشت : یکی از آن دو افزایش تعداد مبلغان و فعالیتهای آموزشی بود تا بدین‌طریق زمینه را برای نوکیشی کامل فراهم آورند. راه دوم پیشنهاد می‌کرد که هیچگونه نوکیشی در میان این مردم صورت نگیرد، چرا که این مردم سرسخت و لجوج بودند. (درست همان نتیجه‌ای که در سال ۱۴۹۲ در خصوص یهودیان عایدشان شد) و از قبول شکست تا مذاکره درباره اخراج آنان (باز به همان شیوه سال ۱۴۹۲) فقط یک گام فاصله بود. البته راه سومی نیز ممکن بود و آن این که پذیرفته شود که نوکیشی‌های اولیه (چه از لحاظ دینی، چه از نظر اخلاقی و چه سیاسی) امری اشتباه بوده و باید آن را بی‌اعتبار دانست. اما هیچ کس این نقض کامل سیاستهای مسیحیان را تأئید نمی‌کرد. مطمئناً در میان تقریباً همه محافل اجتماعی این نقض نمی‌توانست پسندیده باشد و به نظر نمی‌رسد که مخالفان مسأله اخراج سعی کرده باشند دربارهٔ خود مسأله اخراج پیشنهاد شده دلایلی کلی ارائه دهند. در عوض آنها بیشتر سعی کردند بر مسایل جنبی چون مسأله اخراجیهای خردسال تأکید کنند.

یک محقق قرن بیستمی که این حوادث را بررسی می‌کند مشکل می‌تواند این موضوع را درک کند که از یک سو سرنوشت تبعیدیان خردسال برای برخی از مسیحیان

یک مشکل اخلاقی بوجود آورده باشد و از سوی دیگر همین کشیشان کاملاً" آماده باشند با پیشنهاد تبعید همهٔ بزرگسالان بدون استثناء موافقت کنند. نگرانی مخالفان تبعید از آن جا ناشی می‌شد که اگر همهٔ موریسکوها به کشورهای اسلامی فرستاده می‌شدند، آنها فرزندان خردسالشان را به همراه می‌بردند و این خردسالان به دلیل سن کم خود نمی‌توانستند در قبال آنچه انجام می‌دهند مسؤول شناخته شوند. این کودکان که امکان داشت در اسپانیا به عنوان افراد مسیحی جزو رستگاران درآیند ، در تبعید مطمئناً" به عنوان مسلمانانی وفادار پرورش می‌یافتند. به این ترتیب سیاست تبعید یک عقوبت به همراه داشت و یکپارچگی و قداست مذهبی می‌بایست به بهای عذاب ابدی عده‌ای از مردم حفظ می‌شد.

این که اندیشهٔ اخراج موریسکوها مدتها صرفاً" در حد پیشنهاد باقی ماند، بی‌تردید به دلیل وجود مشکلاتی برای حل معضلاتی چون معضل ذکر شده نبود. مسأله اخراج درست زمانی رسمیت یافت که نیروهای آمادهٔ نظامی توانست آن را به منصّه عمل در آورد.(نیروهایی که سرانجام با پیمانی در ۱۶۰۹ در کشورهای سفلی که منجربه صلح با فرانسه و جیمز اول ، پادشاه انگلستان شده بود از جنگ فارغ شدند). اما این که مخالفان طرح تبعید را انسانهای دورو و کج فکر بدانیم، قضاوتی نادرست است. شاید تأکید زیاد بر مشکل کودکان زیر سن قانونی، تا حدی از این امر ناشی می‌شد که تردیدها و ابهامات در این زمینه اکثریت مسیحیان طرفدار اخراج را به درک این واقعیت رساند که عملی غیرانسانی است.

هیچ ادلّه‌ای در دست نیست که موریسکوها در درون جامعهٔ خودشان از اختلافات موجود در میان مخالفان کاتولیک خود آگاهی داشتند. و سرانجام در می‌یابیم که قصدی نیز در کار بود که آنها را در درون اسپانیا نگه دارند (و درست به همین دلیل، عده‌ای بودند که آرزو داشتند به آنها اجازهٔ ترک اسپانیا داده شود). شاید بتوان موریسکوهایی را که در سالهای پایانی خواستار اقامت در اسپانیا بودند به دو دسته تقسیم کرد. در درجه اول و از همه مهمتر کسانی بودند که حتی در این مرحله نهایی در تکاپوی جلب کمک خارجی بودند ، خواهیم خواند که این طرحها به فاجعه و شکست انجامید، دسته دوم،

آنهایی بودند که سعی داشتند از طریق روندی که می‌توانیم آن را نفوذ فرهنگی و معنوی بنامیم موجودیت خود را حفظ کنند؛ این گروه همان گونه که خواهیم دید مدتی نسبتاً مدید موفقیتهای چشمگیری داشتند، اما سرانجام تمام تلاششان نقش برآب شد.

۶ـ کمکهای برون مرزی در واپسین سالها

طبیعی بود، موریسکوهایی که چشم به کمکهای خارجی داشتند، قبل از همه به ترکهای عثمانی روی آورند ، بر مبنای این اصل که «دشمان دشمنان من ، دوستان من هستند». اما در اواخر سده شانزدهم و اوایل سدهٔ هفدهم، همین ضرب‌المثل برخی از متحدان بالقوه در اروپا و بخصوص در اروپای پروتستان را به یاری موریسکوها کشانید.

داستان کامل سیاست عثمانی نسبت به موریسکوها ناگزیر باید گفته شود، هر چند آثار هس (Hess) ، تمیمی (Temimi) و بسیاری دیگر بیشتر ابهامات را روشن کرده است. وقتی بایگانی عثمانیها کاملاً بررسی شده باشد، تا حدودی می‌توان اطمینان یافت که مواد موجود برای روشن شدن این سیاست کفایت می‌کند. دوگروئه (De Groet) مثلاً در یک بررسی ابتکاری دربارهٔ سیاست هلند در قبال باب عالی (۱۹۷۴) اهمیت این موضوع را در سراسر حکومت خلیل پاشا بخوبی نشان داده است. اما برای موریسکوهای آراگون و بلنسیه ترکها و حتی ترکهای الجزایر دور از دسترس بودند، در حالی که پروتستانهای فرانسه در آنسوی کوههای پیرنه زندگی می‌کردند و دسترسی به آنها آسانتر بود. عجیب نیست که آنها باب گفت و گو را با نایب‌السلطنهٔ هانری چهارم در ناوار، دوک دولافرس (Duc de la Force) گشودند. جای تردید نباید باشد که هر دو طرف نسبت به هم صداقت داشتند . (هرچند این که آیا موریسکوها در واقع توانستند بنا به وعده‌ای که داده بودند ۴۰۰۰۰ سرباز در اختیار بگذارند یا خیر خود موضوع دیگری است) . البته هانری چهارم، در ۱۵۹۳ از پروتستان بودن دست کشید و خطرات ناشی از تحریک کاتولیکهای کشور علیه خود هانری چهارم، تهدیدی جدی به حساب می‌آمد. برای او قمار کردن با مسئله موریسکوها استقبال از بلا و مصیبت بود.

اگر موریسکوها در مذاکرات خود با فرانسه شکست می‌خوردند، شاید احتمال این

شکست در مذاکرات با انگلستان و یا دقیقتر بگوییم انگلستان و اسکاتلند، بیشتر بود. ملکهٔ الیزابت اول مطمئنا″ هرگز راهی را که هانری رفته بود تکرار نمی‌کرد و آیین کاتولیک را نمی‌پذیرفت، و تا هنگامی که در قید حیات بود، از انگلستان، نمایندگانی در اسپانیا داشت و سفرای انگلیس در مراکش و دیگر کشورها حضوری فعال داشتند. در دسیسه بازیهای آنها شاید برای موریسکوها نقشی مرکزی در نظر گرفته نشده بود، اما در اواخر سلطنت الیزابت آنها بدینکار تشویق شدند. اما با مرگ الیزابت در ۱۶۰۳، همه‌چیز به گونه‌ای دیگر درآمد، و جانشین وی جیمز اول اصلا″ خوش نداشت که بداند کشورش در جریان مذاکراتی است که اگر موفقیت‌آمیز باشد به شورش رعایای پادشاه اسپانیا منجر خواهد شد. موضوع صرفا″ این نبود که جیمز شدیدا″ یک اقتدار الهی برای پادشاهان قائل بود، وی در واقع کتابی در این باره با عنوان Basilikon Doron نیز انتشار داده بود. (اثر دیگر وی وصیت‌نامه سیاسی اوست که این مسأله را بسیار مفصل‌تر در آن آورده است) . اگر در حقیقت این مذاکرات ادامه می‌یافت وی پادشاه بسیار احمق به حساب می‌آمد. در هر صورت سیاست دولت او این بود که با اسپانیا صلح کند و همین سیاست خیلی سریع به پیمان نامهٔ ۱۶۰۴ لندن منجر شد. به این ترتیب، موریسکوها یکی دیگر از متحدین خارجی خود را از دست دادند و در حقیقت این رخداد برای کسانی که از نخستین روز دست اندرکار این مذاکرات بودند می‌توانست عواقب تلخ دیگری داشته باشد زیرا احتمال آن می‌رفت که به عنوان نشانه‌ای از توافق جدید بین دو کشور ، بسیاری از اسرار حکومت قبلی انگلستان در اختیار سفیر اسپانیا قرار گیرد.

حاکمی دیگر که می‌توانست پشتیبان محکمی برای موریسکوها به حساب آید، از خاندان سعدیون، احمد بن‌محمد، منصور ذهبی بود که او نیز در ۱۶۰۳ درگذشت. نیروهای موریسکو در پیروزی احمد بر سودان (یعنی امپراتوری سانگهای) در ۱۵۹۱ نقش ارزنده‌ای برعهده داشتند و مقادیر زیادی طلا که به شمال مراکش فرستاده شد ، زمینه‌ای برای احمد فراهم کرد که نقشه‌های بسیار جاه‌طلبانه‌ای را طرح‌ریزی کند. شاید موریسکوها دلایل کافی داشتند که چشم یاری به او داشته باشند، اما بعد از مرگ احمد، بر سر جانشینی او بین سه رقیبِ مُدعی منازعاتی درگرفت. و باز یک بار دیگر امید کمک

از بیگانگان به یأس مبدل شد.

یکی از شخصیتهای جالب موریسکو که خوب است اطلاعات بیشتری از او داشته باشیم، فردی بود که به عنوان مترجم زبان اسپانیایی در دربار جانشین احمد، مولی زیدان (Muley Zaidan)کار می‌کرد. موریسکوی یاد شده، احمدبن قاسم حَجَری، مأموریتهایی به دربار فرانسه و حتی هلند داشت، و در هلند مدتی را در دربار نایب‌السلطنه موریس (Studtholder Maurice) گذراند. وی در کتاب خود به نام «کتاب ناصرالدین علی‌القوم الکافرین» به شرح ماجراهای سفر خود می‌پردازد و جای آن دارد که اطلاعات بیشتری دربارهٔ این کتاب داشته باشیم، اما از آن جا که بیشتر، ماجراهای موریسکوهای در تبعید در آن اثر گرد آمده است ، لذا از حوصلهٔ بحث ما در این بخش بیرون است.

۷ـ دیر ساکرومونته (Sacromonte) در گرانادا

دیدیم که چگونه همه تلاشهای موریسکوها برای جلب حمایت به جایی نرسید. آخرین بخش از تاریخ مذهبی و فرهنگی موریسکو را به تلاش آنها برای حفظ بقا از طریق نفوذ معنوی اختصاص داده‌ایم، نفوذ معنوی، از موضوعاتی است که اخیرا″ کندریک (Kendrick) ، پدر کابانلاس (Cabanelas)، کارلوس آلونسو (Carlos Alonso) ، هاگرتی (Hagerty) و دیگران دقیقا″ درباره آن تحقیق کرده‌اند و در این مقاله، ما افزون بر آنچه آنها نوشته‌اند ، مطلبی دیگر نداریم. اما در هر حال ناگزیریم مطالبی در این باره بگوییم، چرا که در درون آنچه تا به امروز تا حدی به شکل اسرارآمیزی باقی مانده است ، آخرین نکته‌ها در قالب کتابهایی متعدد به زبان عربی در اسپانیا باید نگاشته شود.

در این جا ناگزیر باید داستانی طولانی و بسیار پیچیده را کوتاه کرد. وقتی در سال ۱۵۸۸ و مجددا″ در سال ۱۵۹۵ ـ بار اول در صحن کلیسا و بار دوم روی تپه‌ای در خارج شهر (که اکنون آن را به نام دیر ساکرومونته می‌شناسیم) ـ مردم بقایایی از مسیحیت متعلق به سدهٔ نخست میلادی را کشف کردند، بسیاری از اهالی گرانادا از این رخداد شادمان شدند. مسیحیان از این نظر ابراز خوشحالی کردند که کلیسای گرانادا که از زمان استیلای آنها در ۱۴۹۲/۸۹۷ فاقد آثار باستانی خاص خودش بود صاحب آثار عتیقه‌ای

می‌شد که همچون دیگر آثار در دیگر نقاط اسپانیا برای آنها مقدس و عزیز بود، زیرا آنچه کشف شده بود حاکی از مسیحی شدن کشورشان به دست حواریون یعقوب قدیس [پیشوای مسیحیان اورشلیم پس از وفات حضرت مسیح] بود. با وجود اخراج کلیهٔ موریسکوها از گرانادا پس از شورش سالهای ۷۰ـ۱۵۶۹، باز منطقه‌ای در این شهر وجود داشت که گروهی از مردم موریسکو نژاد در آن زندگی می‌کردند. این عده به عنوان خدمتگزارانی مورد اعتماد در خدمت حکومت بودند، مثل آلونسو دل کاستیلو (Alonso del Castillo) که در خلال شورشهای گرانادا با ترجمه اطلاعات گرفته شده از دشمن و در حقیقت کار تبلیغی در میان موریسکوها خدمات بسیار ارزنده‌ای را به پادشاهی ارایه کرد. آلونسو دل‌کاستیلو از جمله افرادی بود که از آنها برای بررسی و تحقیق روی تابلوهای سربی که متونی به تفصیل در آن حک شده بود (Libros Plumbeos یا کتابهای سربی) دعوت شد. این تابلوها بخش بسیار مهمی از آن اکتشافات را تشکیل می‌داد. با اینکه دستنوشته‌های آن تابلوها بسیار غیرمعمول و ناخوانا بود، ولی در عین حال آن خطوط را عربی تشخیص دادند، و به این ترتیب ، آلونسو دل کاستیلو به عنوان مترجم رسمی (وی از طرف دولت مکاتبات دیپلماتیک با مراکش داشت) یکی از افرادی بود که از آنها خواسته شد این متون را ترجمه کنند.

این کتابها در مقیاس متونِ نسبتا" کوتاه به بیش از بیست جلد بالغ می‌شد، و طول کلی آن احتمالا" معادل طول کتاب عهد جدید بود. این کتابها به منزلهٔ نوعی مکمل «کتاب اعمال رسولان» یا گزارش حواریون بود، و اگر به اصالت آنها معتقد باشیم، می‌توانست از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده باشد، زیرا علاوه بر موضوعات دیگر حاوی گزارشاتی از شوراهای نامشخص کلیسا در اورشلیم بود و سخنان واقعی حضرت مریم، سنت پیتر و دیگران در آنها آمده بود. اما این حقیقت که این کتابها به زبان عربی نگاشته شده، خود دلیل روشن و کافی بر جعلی بودن آنهاست. فرض بر آن نبود که اینها متونی هستند که به عربی ترجمه شده‌اند، بلکه به عنوان متونی اصیل به زبان عربی مطرح شدند ، متونی که تاریخ آن به سالهای نخست زمان تأسیس کلیسا برمی‌گردد، و از آن زمان در طول سده‌ها در لوحه‌های سربی، دست نخورده و سالم باقی مانده‌اند.

در خود گرانادا و دیگر نقاط این کشور ، بودند پژوهشگرانی (از جمله یک یسوعیِ موریسکونژاد به نام ایگناشودولاس کاساس (Ignecio de las Casas) که بـه ایـن نکـته اشاره داشتند که زبان عربی در آن زمان اصلاً" مورد استفاده قرار نمی‌گرفت (تـا نـیمه هزاره این زبان در آن جا وجود خارجی نداشت). عدهٔ زیادی از سر تعصب از این آثار با ارزش مسیحی دفاع می‌کردند وبه مشکل یاد شده اینگونه پاسخ می‌دادند که زبان عربی در فلسطین یک زبان بومی است و این متون باید از نمونه‌های نخست آن زبان بومی باشد که برای اولین بار به عنوان زبان نوشتاری از آن استفاده شده است. وقتی موجی از زایران مسیحی مرکز حفاریها را درنوردیدند و صلیبهای فراوانی در آن جا نصب گـردید، ایـن گونه مباحث در میان پژوهشگران در درجه دوم اهمیت قرار گرفت.

این کتابها حاوی مباحث الهیات مسیحی بود و در حقیقت یکی از دلایلی که آنها با چنان استقبالی رو به رو شدند این بود که این کتابها اصل «مفهوم معصومیت حـضرت مریم عذرا» را مورد تأکید قرار می‌دادند ، مسأله‌ای که تا آن زمان در پرده‌ای از ابهام قرار داشت و این کتابها، مریم را مبرّای از گناه خوانده بود. اما این مسیحیت با اعـتقادات و حساسیتهای اسلامی سرستیز نداشت. در این کتابها از جایگاه مسیح به عنوان پسر خدا ذکری نشده بلکه او روح‌الله است، همانگونه که در خود قرآن آمده است. این متون که از لحاظ زبان‌شناسی متونی بسیار دشوارند، بررسی و تحقیقات بیشتری را می‌طلبند (متون عربی نخستین غالب این کتابها در بایگانی‌های ادارهٔ متبرکهٔ کلیسای رم وجود ندارد) و معلوم نیست این متون بعداز تکفیر در سال ۱۶۸۲ به کجا برده شده‌اند، به طوری که ما اکنون فقط از تعداد معینی از آنها اطلاعاتی داریم و ما هنوز مطمئن نیستیم که منظور از جعل این متون چه بوده است. حتی این امکان نیز وجود دارد که احتمالاً" دو گـروه از جاعلین الواح یاد شده که بگونه‌ای با هم رقابت می‌کردند از این لوحه‌ها برای تبلیغ عقاید خود بهره می‌گرفتند. لاجرم به این نتیجه می‌رسیم که برخی از ایـن کـتابها و مشـخصاً" کتاب «مواهب ثواب حقیقة الانجیل» در بردارندهٔ مطالبی است که می‌توان آن را به عنوان مخرج مشترک اسلام و مسیحیت در نظر گرفت . دین در ایـن جـا مسـیحیت است امـا مسیحیتی که از ویژگیهای اصلی خود که بـاعث رنـجانیدن یـا نـارضایتی یک مسـلمان

متعصب شود، صرف نظر کرده است (همچون عیسی را فرزند خدا دانستن) و بر برخی از مسایل خاصی که موجبات رضایت خاطر عده‌ای از مسلمانان را فراهم آورد، تأکید شده است. در این کتابها اعراب محترم شمرده شده‌اند و در علم آخرت به آنها نقش ویژه‌ای نسبت داده شد، از زبان عربی تجلیل به عمل آمده است به‌گونه‌ای که بسیاری از واژه‌ها و عبارات قرآن و دیگر منابع اسلامی بسیار درآن یافت می‌شود.

اگر گروهی از موریسکوها از ادامهٔ زندگی در اسپانیا حتی به عنوان مسلمانان سری ناامید شدند، در عوض نوعی از مسیحیت در اینجا می‌بینیم که به طریقی مسلمانان می‌توانستند با آن کنار بیایند. و بالاخره در این جا آخرین کتاب از سری آثاری که به عربی در آندلس نوشته شدند نقل می‌کنیم: کتاب اپوکریفای مسیحی (ملحقات کتابهای عهد قدیم و جدید)احتمالاً از سوی یک موریسکو که به نفع فیلیپ دوم کار اطلاعاتی می‌کرد فراهم آمده است!

۸ـ اخراج

مشکل سیاسی موریسکوها همهٔ ذهن دولتمردان اسپانیا را در تمامی قرن شانزدهم به خود مشغول کرد. آنها موریسکوها را یک تهدید می‌شمردند، زیرا آنها با دشمنان اسپانیا، بویژه با دشمنانشان در کشورهای اسلامی ارتباط داشتند. اما جرم حقیقی آنها بیشتر واقعیت بقای آنها بود، نه آنچه انجام می‌دادند. آنها با ادامهٔ بقای خود مفهوم مهم هویت ملی را به زیر سؤال می‌بردند. اما یک اسپانیایی واقعی چگونه می‌توانست غیر از یک کاتولیک واقعی باشد؟

سیاستهای تندی که برای حل این مشکل مورد استفاده قرار می‌گرفت از زمان دومین نبرد البشرات (۱۵۶۹ـ۱۵۷۰) تأیید و تبلیغ شده و تا آغاز سدهٔ هفدهم، اعتقاد به اتخاذ تصمیم قاطع برای حل این مشکل به نحو چشمگیری فراگیر شده بود. بنابراین زمان تصمیم برای اخراج آنها بالاخره چه وقت فرا رسید؟ یک مرحله مهم در تبلور این سیاست گزارشی بود که در ژانویه ۱۶۰۲ از سوی یک کمیتهٔ ویژه به پادشاهی اسپانیا ارائه شد. اعضای این کمیته که برای بررسی موضوع مورد بحث تشکیل شده بود،

عبارت بودند از دوک لرما (Lerma)، کنت میراندا (Miranda) و گاسپار دو کوردوبا (Caspar de Cordoba) کشیش مخصوص پادشاه. اما اگر تصور کنیم که تمام مسؤولیت‌ها متوجه این سه نفر است، در ارائه مکانیسمهای تصمیم‌گیری در آن عصر راهی به خطا رفته‌ایم. (هرچند تردیدی نیست که این لرما بود که پیشگام کسانی بود که از این سیاست هواداری می‌کردند و یا آنها که اطمینان یافته بودند این سیاست به مرحله عمل درخواهد آمد). اما تا نهم آوریل ۱۶۰۹ تصمیم قاطع برای اخراج همه موریسکوها در شورای سلطنتی اتخاذ نشده بود، و امری اتفاقی نبود که در همان روز قرارداد آتش‌بس دوازده ساله با هلند امضاء شد. (باید دانست که با فرانسه و انگلستان نیز پیمان صلح منعقد شده بود). اسپانیا هنوز سربازانی در اختیار داشت که بتواند جریان اخراج موریسکوها را در کنترل داشته باشد. نخستین فرمان اخراج که مربوط به پادشاهی بلنسیه می‌شد در ۲۲ اوت ۱۶۰۹ صادر شد. اینگونه نبود که یک فرمان برای کل اسپانیا صادر شود. قوانین پیچیده‌ای که در اوایل سدهٔ هفدهم در اسپانیا وجود داشت و نیز دور اندیشی‌های معمول آن زمان باعث شد که در زمانهای مختلف مصوبه‌ها و بیانیه‌هایی صادر شود، مثلاً″ در آراگون، این فرمان تا ۲۹ مه ۱۶۱۰ صادر نشد و حتی تا ۱۶۱۴ امکان صدور چنین فرمانی وجود نداشت. تعدد زمانی به مقامات اسپانیا فرصت داد که بار دیگر نیروهای نظامی خود را بازسازی کرده، با گروهها و نواحی مختلف بطور جداگانه وارد عمل شوند. این اقدامات بسیار شبیه عملیاتی بود که سازمان مخوف نازی‌ها برای تخلیه اروپا از اقلیتهای مذهبی صورت می‌داد. گزارشات دقیقی از اخراج شوندگان از اسپانیا در دست است، و این ارقام تخمینی درست از جمعیت موریسکوها را به دست نمی‌دهد، بلکه آمار مطمئن و تا حد زیاد دقیقی از آن را ارائه می‌دهد. اچ ـ لاپیره (H.Lapeyre) در تحلیلهای دقیق و روشن خود از اسناد و مدارک موجود، مجموع موریسکوهایی را که اخراج شده بودند ۲۷۲۱۴۰ نفر ذکر می‌کند و اما به این نکته اشاره می‌کند که این رقم، پایین‌ترین برآورد است. اگر ما آن عده‌ای را که به دلایلی در این آمار نیامده‌اند یا در طول مسیر تلف شده‌اند به حساب آوریم، این رقم را باید عددی نزدیک به ۳۵۰ هزار نفر دانست (از کل جمعیت ۸ یا ۹ میلیون نفر). این رقم عظیم از جمعیت موریسکو در مدتی

کمتر از ۵ سال از خانه‌هایشان رانده شدند که بیشتر آنها در دو سال نخست در پی فرامین اولیه اخراج شدند.

مقاومت مسلحانهٔ موریسکوها باعث ترس و وحشت شده بود، اما در حقیقت ، این مقاومت به معدود نقاطی چون سیرادواسپادن (the Sierra de Espadin) و مویلا دوکورتس (the Muela de Cortes) محدود می‌شد که جوانها ارتفاعاتی را به تسخیر خود در آورده و دست به مبارزه زدند. آنها که سلاحهای نامرتب و خود ساخته داشتند، با سربازان کارکشته‌ای که در جنگهای کشورهای سفلا و ایتالیا شرکت داشتند، برابری نمی‌کردند.

در برخی نقاط ، موریسکوها تقریبا″ از اخراج خود خوشنود بودند، زیرا خود حاکی از پایان غم و آزار آنها و نیز راهی برای بازگشت به اسلام و سرزمینهای اسلامی بود، مقامات اسپانیایی مدتها تلاش کرده بودند مانع مهاجرت موریسکوها از اسپانیا به کشورهای اسلامی شوند. این خبر که آنها آشکارا می‌توانند اسپانیا را ترک کنند و بالاتر اینکه هزینه سفرشان را نیز خود دولت بپردازد بیشتر به رؤیا شبیه بود. (برای کشتی‌هایی که دولت کرایه کرد بلافاصله جمع‌آوری هزینه سفر شروع شد) در مرسیه، جامعه نسبتا″ کوچک و متحد موریسکو با همکاری مسیحیان خوش نیت منطقه توانستند، روز غم‌انگیز عزیمت از اسپانیا را به تعویق بیندازند اما بعدا″ در سال ۱۶۱۴ همه آنها سرانجام اخراج شدند. عجیب این که کسانی بیش از همه موفق شدند از دست قانون فرار کنند که در قلمرو اسقف طرطوشه سکونت داشتند. در ساحل ، در چند مایلی طرطوشه، منطقه‌ای بود به نام الپورتو دولو الفقز (El Puerto de Los Alfaques) که جامعهٔ قدرتمند ۴۰۰۰۰ نفری موریسکوهای آراگونی آن مجبور به ترک منطقه با کشتی شدند، اما موریسکوهای کاتالان زبان منطقه ساحلی توانستند حمایتها و همکاری‌های مقامات کلیسا را جلب کنند و همگی از اخراج از اسپانیا رهایی یابند، هرچند هیچ جامعه مسلمانی که باقی مانده باشد هم‌اکنون در این جا به چشم نمی‌خورد.

فرمان «اخراج» در درون اسپانیا با عملیات پیچیده‌ای همراه بود و مسیحیان نسبت به آن واکنشهای متفاوتی نشان می‌دادند، عده‌ای با تبعید شوندگان آشکارا همدردی

می‌کردند و برخی دیگر از این که دشمنان دیرینه‌شان را در سختی و گرفتاری می‌دیدند شادمان بودند. در خارج از اسپانیا نیز، برخی با محبت و ترحّم زیاد با آنها رفتار می‌کردند و عده‌ای آنها را به استثمار گرفته، نسبت به آنها خشونت به خرج می‌دادند و در مواردی برای سرقت دارایی اندکی که با خود داشتند، آنها را به قتل می‌رساندند. در مرز پیرنه، مسؤولان دولتی که چندی پیش با فرستادگان موریسکو دست به توطئه زده بودند، اکنون از ظهور موجی از پناهندگان گرسنه سخت ناراحت شدند و پس از اخذ مالیات درمرز، آنها را با عجله به بندر مارسی فرستادند که از آن جا می‌توانستند با کشتی راهی کشورهای اسلامی شوند. سروانتس که معمولاً رمانهای او به نوعی با واقعیت بی‌ارتباط نیست، می‌گوید که ریکوت (Ricote) موریسکویی او به آلمان رفت، اما ما از موریسکوهایی که در اروپای شمالی پروتستان مذهب بوده باشند اطلاع چندانی نداریم (مگر بطور پراکنده و به عنوان فرستاده). در بخشهای مختلف شبه‌جزیره ایتالیا، برخی با استقبال مواجه شدند و برخی دیگر با خشونت. به نظر می‌رسد که خانواده مدیسی (Medici) کوشیدند دهقانان موریسکو را ترغیب کنند در سرزمینهای نزدیک لوگورن (Leghorn) که خود مشغول کشاورزی بودند، اسکان گزینند، اما این تلاش با موفقیت همراه نبود. «ونیز» که روابط سیاسی خوبی با دولت عثمانی داشت، بندر امنی برای موریسکوها به منظور عزیمت به مدیترانه شرقی بود. عبدالجلیل تمیمی ، با استفاده از منابع موجود می‌گوید که مقامات عثمانی در سطوح بالا در مسأله موریسکوها مداخله کردند:ازیک‌سودولتهای مسیحی‌دوستان‌خود (مثلاً فرمانروای ونیز)راتشویق‌کردندکه به موریسکوها در سفرهایشان یاری رسانند و از طرف دیگر به مقامات قلمروهای خودشان دستور دادند، به محض رسیدن آنها ترتیب اسکانشان را فراهم سازند.[۱۴] در تونس ، که ورود موریسکوها را گرامی داشتند، مزارع وسیع و انبوه (مثلاً باغهای زیتون) به وسیله آنها، جای محصولات ابتدایی و پراکنده را در برخی نقاط گرفت.

بجز نقاط متعددی که در آنجا موریسکوها با موفقیت در کنار مردم محلی سکنا گزیدند، موارد دیگری نیز بود که آنها با همکیشان مسلمان خود چه به عنوان قربانی و چه به عنوان متجاوز مشکل داشتند. تهاجم بدویان علیه موریسکوها بعد از آن که آنها به

سواحل افریقای شمالی رسیدند، غالبا″ نتیجه تبلیغات اسپانیایی‌ها بود. یک مجموعه از تابلوهایی که به مناسبت سالگرد اخراج موریسکوها از بنادر بلنسیه و قطلونیه در اسپانیا ارائه شد نشان می‌دهد که چگونه اموال آنها با نوعی رضایت خاطر، غارت می‌شود. اما از آن جا که سیاستی که دولتمردان مسیحی آن روزگار در و هران (بعدها پایگاه نظامی اسپانیا) اتخاذ کردند، اخراج موریسکوها از شهر و دیار و رها کردن آنها در مرزها بود، بی‌آنکه امکانات آذوقه برای این سفر طولانی در اختیارشان قرار دهند، بایدگفت انتقاد مسیحیان اسپانیا به راه حل مشکل عظیم آوارگان، مشکلی که خود مسیحیان به وجود آورده بودند، به میزان زیادی ریاکارانه است.

مهمترین تهاجمی که موریسکوها علیه یک جامعه میزبان داشتند، در سلا (Sallee یا Sala) واقع در ساحل اقیانوس اطلس متعلق به کشور مراکش رخ داد، در این نقطه، مهاجران نوعی از خودگردانی را بوجود آوردند که در حقیقت، دولت ـ شهر دزدان دریایی بود. آنها نه تنها به غارت اموال دشمنان اسپانیایی و دیگر مسیحیان می‌پرداختند بلکه ساکنان سابق مسلمان را نیز از آن ناحیه اخراج کردند . شمردن یک یک شهرهایی که موریسکوها در آن اقامت داشتند از حوصله این تحقیق بیرون است ، آنها از سلا در غرب گرفته تا کارس در مرز ارمنستان در شرق، یا نقاطی که مسافران و ماجراجویان موریسکو بدانجا سفر کردند یعنی از دربار موریسِ ناسو (Nassau) در لاهه در شمال گرفته تا تمبکتو (Timbuktu) و بلاد السودان در جنوب اقصا ، پراکنده شده بودند.

در بسیاری از این نقاط، اثری از موریسکوها بر جای نمانده است، چرا که با مردم بومی هر منطقه‌ای آمیخته شدند، اما در کشورهایی که گروههای موریسکی بسیار زیاد بود، بویژه در شمال افریقا، هنوز خانواده‌هایی هستند که با غرور و افتخار اصالتا″ خود را اندلسی می‌خوانند. البته بسیاری از مهاجران پیش از عصر موریسکوها از اسپانیا خارج شدند و در شمال افریقا هیچ تمایزی بین آنها و ساکنان منطقه وجود ندارد. (اندلس که امروزه به جای اهل الاندلس به کار می‌رود بیشتر یک اصطلاح قومی است تا یک اصطلاح جغرافیایی). اما نامهای خاص اسپانیایی نه عربی که بسیاری از آنها هنوز بعد از تقریبا″ چهار قرن رواج دارند مثل کاستیلو، بلانکو، نگرو و غیره مفاهیم موریسکی، خود

را حفظ کرده‌اند. تصمیم این خانواده‌ها به حفظ و انتقال سنن و آداب، ادبیات و هنر و شیوه‌های آشپزی و دیگر سنتهای خود به نسلهای آینده به ما اطمینان می‌دهد که همچنان نشانه‌هایی از اندلس برجای مانده و ادامه خواهد یافت[۱۵].

یادداشتها

1- For this and the immediately following quotations , see Alonso de Santa Cruz,ronica de los Reyes Catolicos, Seville ,1951,I,270-73.

2- See AbdeljclilTemimi ,Le gouvernement ottoman et le probleme morisque,Zaghouan, 1989.P.10.

3- Ahmad b. Muhammad al-Maqqari,Azhar al-riyad fi akhbar lyad,Cairo, 1939 -42 , I,107-15.

4- Ibid.,I,203.

5- Op.cit.,I,203.

6- Six: Arabic isit malihi,The aljaiado translation has de hazer bisiyo ,which might indicate abase text with different reading , perhaps istimtaihi.

7- Leonard Patrick Harvey," Crypto-Islam in Sixteenth-century Spain".in congreso de Estudios Arabes elslamicosl , Madrid, 1964,pp.170-71.

8- the Bee,XVI,106.

9-Quoted from Encyclopaekea of Islam,s.v.,takiya.

10- Leonard Pattick Harvey," Yuse Benegas ,un moro noble en Granada bajo los Reyes Catolicos". Al-Andalus,23,1956,pp.300-02.

11- See Pasual Boronat y Barrachina,Los moriscos espanoles y su expulsion,velencia, 1901, I,127.

12- Ibid .,I,127-28.

13- Ibid.,I,137.

14-Temimi,op.cit., especially pp.7-22 and 33-37.

۱۵ـ در آخرین لحظات نگارش این مقاله خوشبختانه فرصت مناسبی فراهم آمد که در کنفرانس پنج روزهٔ Sant Carles dela Rapita به مناسبت «سیصدوهشتادمین سالگرد اخراج موریسکوها» شرکت داشته باشم. مقالات ارائه شده در این کنفرانس در آینده منتشر خواهد شد. در سایه اطلاعاتی که از بسیاریی از مقالات ارزشمند این کنفرانس کسب کردم توانستم بخش پایانی این مقاله را بار دیگر اصلاح و بازسازی کنم. در این جا باید بخصوص از بررسی و مطالعهٔ Jesus Massip i Fonollosa در بارهٔ de Els moriscos

Tortosai Ribera d'Ebre a L'Arxiude tortos a یاد کنم.

کتابشناسی

در زمینهٔ موضوع این مقاله کتابشناسی ، بسیار وسیع و گسترده است که همچنان رو به افـزایش دارد. در این جا ما تنها آثاری را ذکر می‌کنیم که مستقیم از آنها بهره بردیم و از برخی از آنها برای آماده‌سازی این تحقیقات سود جستیم . برای کتابشناسی کاملتر در این باره ر.ک :

Fernandez Paz, Moriscos ; repertorio bibliogra Fico (= Cuadernos de Cooperacion con el Mundo Arabe, 1989, and Ravillard, Martine, Oiblioghie Commentee des Morisques, Algiers, 1979.

الحجری، احمد بن قاسم، ناصر الدین علی القوم الکافرین، کازابلانکا، ۱۹۸۷.

رزق، محمد، الاندلسیون وهجراتهم الی المغرب، کازابلانکا، ۱۹۸۷.

المقری، احمد بن محمود، ازهار الریاض فی اخبار عیاض، قاهره، ۱۹۳۹، سه جلد.

ـ ، نفح الطیب من غصن الاندلس الرطیب، قاهره، ۱۹۴۹، ده جلد.

کتابشناسی

بازگشت به فهرست

آندلس وشمال آفریقا در تسخیر اندیشه‌های دینی موحدان

مادلین فلچر

ترجمهٔ عبدالله عظیمایی

۱ـ مقدمه‌ای برکاربرد روش انسان شناختی

یکی از روشها برای کسب اطلاعات بیشتر ازمتون تاریخی بهره‌گیری از دانش انسان‌شناسی است ، تابرای تفسیر و تحلیل آنها از پیش زمینهٔ لازم برخوردار باشیم، هرچند تردیدی نیست برای آن که بتوان ازاین روش در متون تاریخی استفاده کرد حضور مستمر برخی پدیده‌های خاص ضروری است .برای اجرای این روش در جوامع‌اسلامی مغرب زمین و آغاز کار با شواهد انسان‌شناختی ، شواهدی که در بینشهای امروزی مطرح‌اند، جالب است نگاهی بیندازیم به حضور همیشه سنن وعادات رایج درمیان مردم بربری زبان جنوب غربی مراکش ، چون اعتقاد به جادو ومعجزه که سخت به آنها پایبند بودند. مثلاً در گفت وگو با فردی که در آن منطقه سنین رشدش را گذرانده و زبان بربر تا هفده‌سالگی تنها زبانی بود که او در خارج از محیط تحصیل بدان تکلّم می‌کرد، دریافتم که در این سرزمین، تخصصی وجود دارد که فقیه از طریق ادبیات روایی و یا پیروی از شیوه‌های دیگر فقها کسب می‌کند، این حوزهٔ تخصصی از سحر و جادوی محض (مثلاً پیشگویی در یافتن گنج‌های مدفون شده)[۱] گرفته تا عملیات درمانی چون

معالجهٔ بیماریهای روانی و جسمی را دربر می‌گیرد. این‌گونه معالجات پزشکی بویژه در مراکش رواج دارد، و درتمامی آفریقای شمالی کار شناخته شده‌ای است.

راهنمای من بااشاره به منطقه‌ای که درآن زندگی می‌کرد می‌گفت که تحصیلات سنتی بسیاری از "فقهای "آن منطقه شامل فراگیری حقه‌هایی درعملیات تردستی است و هرگاه فقیه دست به عملیات تردستی می‌زند، افراد تحصیلکرده ، آن را نوعی سرگرمی می‌دانند، اماافراد عامی آن را برخاسته از قدرتی می‌دانند که فقیه درتحصیلات خود کسب کرده است و آن رابسیار جدی می‌گیرند. این نوع اطلاعات دربارهٔ استفادهٔ فقها وباطلاب از جادوگری ، امروزه خودراهنمای خوبی درتحقیقاتمان دربارهٔ برخی از آداب ورسوم واعتقادات و فعالیتهایی است که متون تاریخی به شرحشان پرداخته‌اند.

البته فقط اطلاعاتی که برحسب تصادف به دست آمده ، نیست که فرضیهٔ ما را مبنی برآمیختگی سحر و جادو براساس وبنیاد اجتماع بربری تأیید می‌کند. تعداد بیشماری تحقیقات و مقالات انسان شناختی درباره استفاده از سحر وجادو درمیان بربرها دردست است که ازمیان آنها توانستیم تنها چند نمونه را دربخش کتابشناسی آخر این مقاله فهرست کنیم . اما به منظور ارائه یک نمونهٔ عینی ، باید از سمیناری درمراکش یاد کنم که یک انسان‌شناس غیرمراکشی تحقیقی میدانی ارائه کرد که دردرهٔ دارکا (Darca) درباره یکی از اعمال جادوگری بیشمار آن نقطه انجام شده بود: به نام استنزال* یا محلاّ که در آن "طالب " کف دست کودکی راروغن مالی می‌کند واز او دربارهٔ منظره‌ای که طالب خود انتظار دیدنش را برروی کف دست کودک دارد می‌پرسد، که مربوط است به موجوداتی که او می‌تواند ازآنها دربارهٔ معالجهٔ درست یک مریض بپرسد . یک مورخ مراکشی که بااو درسمینار شرکت کرده بودم بعداً گفت ، زمانی که دختر بچه‌ای بیش نبود از او بعنوان «میدیم» برای یک محلاّ استفاده کردند، امااز آن جا که نتوانست چیزی درکف دستش ببیند، فقیه به همه گفته بود که او ترسیده و لذا قادر بدینکار نیست. بسادگی می‌توان نتیجه گرفت که اعتقادات و رفتارهای دیگری نیز مانند محلاّ وجود دارد که صرفاً به آداب ورسوم روستایی اختصاص ندارد بلکه فرهنگ شهری را نیز دربر می‌گیرد ونیز

---

* استنزال = فرو آوردن ـ فرو فرستادن.

محدود به گذشته‌ها نیست (مثلاً مربوط به عصر پیش از استعمار که ای. دوته (Doutte) به بررسی آن پرداخته است) بلکه حتی درعصر حاضر نیز رواج دارد.

برای اثبات ارتباط بین فرهنگ ومعجزات بربرها در قرون میانه، اثری از مؤلف دو مجموعهٔ بسیار مهم از زندگینامه پرهیزکاران شاهدی برمدعاست . دربارهٔ یکی ازاین اولیاء الله که به بربری تکلّم می‌کرد به نام ابویعزه و مقبرهٔ وی درنزدیکی خنفره در اطلس میانی در میان قبایل بربر امازیغن (Imazighen) قرار دارد وهنوز محل وقوع معجزات جدیدی است، مؤلّف می‌گوید:[۲]

ازآن جاکه مهمترین وظیفه (برای ابویعزه) آن بود که مردم راازراه تقویت عبادت وخودداری از کارهای خلاف اسلام چون زنا، ربا ، شرب خمر ودیگر ممنوعات که رعایت وحفظ اسلام را در میان مردم خدشه‌دار می‌سازد به توبه تشویق کند، این سؤال باقی می‌ماند که چرا مردمی که از وعظ وخطابه های دیگر بزرگان خسته شده بودند باراهنمایی وارشاد ابویعزه توبه کرده، تسلیم می‌شوند؟ هرچند اشاراتی به وظایف مذهبی واجتماعی دربین سطور "مناقب" مشهود است ،اما بر این وظایف ، آن گونه که بر معجزات تأکید شده ، تأکید نشده‌است . گویا این معجزات است که اساس و بنیاد اعتبار وشخصیت ابویعزه رامی‌سازد ، همچون عصای موسی و در حقیقت ابن عربی در "فتوحات" خود ، ابویعزه رایکی از وارثان موسی می‌خواند.

معجزه قدرتی است که بندرت خودنمایی می‌کند و پیامبران درکارتبلیغی خود ازآن بهره می‌برند .نخستین پدیده‌ای که این قدرت رادرابویعزه به منصهٔ ظهور رسانده ، "کشف" است یا دانستن آنچه درشرایط عادی قابل درک نیست : مثلاً آگاهی از نزدیک شدن افراد قبل از آن که وارد شوند، یاآگاهی ازافکار کسانی که از پذیرش دین امتناع می‌کنند یاآگاهی ازاعمال گناهکاران یاآگاهی از نیات درونی افراد شهوتران یاآگاهی ازوضعیت فردی که طهارتش درست نیست.[۳]

با توجه به حجم وشمولیت فراگیر اطلاعات به دست آمده درزمینهٔ سنّت سحر وجادو درمیان بربرها، ماموضوع سحر و جادو را همراه با مهدویت ابن تومرت به عنوان مشخصه‌ای برگزیدیم که در تبیین حضور فرهنگی بربرها و نیز به عنوان عاملی درموفقیت بنیانگذار این امپراتوری بزرگ می‌تواند مفید واقع شود. به نظر می‌رسد که نشانه‌های صحّت این روش شناختی بقدری محکم واستوار است که اگر کسی غیرازاین اعتقاد داشته باشد باید مدرک و شاهدی برمدعای خودارائه کند.

موفقیت مهدویت عامل دیگری است که از طریق حضور فرهنگی بربرقابل توضیح است ؛ زیرا دراین جنبش نمونه‌ای ازرهبری سیاسی ـ مذهبی رامی‌بینیم کـه مـعجزاتـی می‌آفریند ؛ یعنی کاری که عنصراساسی بـربردرمهدویت است .مـهدویت هـم درایـن مفهوم وهم به عنوان یک اندیشه سیاسی کـلیدی مـرتبط بـا اصـلاح‌گرایـی اسـلامی ، درشمال آفریقا پیوسته از یک قدمت تاریخی برخوردار بوده‌است و درمراکش امروزی ، رهبری مذهبی همچنان به عنوان یک اهرم مهم سیاسی مطرح است . ابن تـومرت کـه بابیان شیوا وبلیغ عربی وبربری ، بربرها راشیفته خود کرده بود ، به آنها الهیات جدیدی که خود درشرق فراگرفته بود، تعلیم داد. این شرایط است که سند منتسب بـدو ، یعنـی "اَعزُّما یُطْلب" یا «کتاب ابن تومرت» قابل طرح است . بررسی این کتاب به مـا امکـان می‌دهد بااستفاده ازآن چه از آداب ورسوم بربر دریـافتیم وبـاتوجه بـه دوعـنصری کـه مشخص کرده‌ایم یعنی اهمیت سحر واعتقاد به مهدویت نقدی دقـیق ازمـتن بـه عـمل آوریم.

۲ـ کتاب ابن تومرت

دراین بخش ، نگاهی می‌افکنیم به یک اثر مذهبی متعلق به سدهٔ ششم / دوازدهم یعنی کتاب "اَعزُّما یُطْلب" یا "کتاب ابن تومرت " ، چراکه این اثر مسئله تقسیم قدرت درزمان حکومت موحدان بین اندلسی‌ها وبربرها رابرای ماروشن می‌کند.

به منظور فراهم کردن پیش زمینه‌ای برای تفسیر وشرح کتاب ابن تومرت ، لازم است که وضعیت سیاسی وتاریخی این سرزمین رادرشکل واقـعی آن بـه تـفصیل دریـابیم ، وضعیتی که منشأ اتخاذ مواضع اعتقادی و دینی است و نیز ضروری است که بازمینه های انسان شناختی درابعاد مختلفی که این کتاب عرضه می‌دارد ، آشنا شویم؛ و ایـن البـته بااکتفاکردن به ظاهر متن کتاب حاصل نمی‌شود وبه نظر می‌رسد که مقصود این کتاب نوآوری و بدعت نبوده‌است ، بلکه فراهم کردن پیشینهٔ قرآنی و سنت نبوی برای هر چیز مد نظر بوده‌است . روند تفسیر این کتاب مراحلی چند رامی‌طلبد که ترتیب آنها تقریباً بدین شکل است :

نظریات متناقضی که در "کتاب ابن تومرت "خود نمایی می‌کند، خودنشان دهندهٔ این حقیقت است که کتاب خلاصه‌ای بر گرفته ازمتون مختلف است وصرفاً مجموعه‌ای گردآوری شده از نوشته‌ها وخطابه‌های ابن تومرت نیست ، هرچند ازآنها نیز دراین کتاب یافت می‌شود.این واقعیت نخستین ، یعنی تناقض درونی اثر ، قبل ازهمه ایجاب می‌کند که مورخ به شرح وتفسیر این تناقضات بپردازد ، که به اعتقاد من خود شاهدی است براین نکته که متون مختلف این کتاب متعلق به مراحل ودوره‌های مختلف درسیر فکری موحدان است .

باتحلیل متون تاریخی وبه موازات آن بررسی نمونه های انسان شناختی در می‌یابیم که دو عنصر یاد شده یعنی مهدویت و معجزه ، بویژه برخاسته از اساس تفکر بربری است . باپذیرش ودرک این موضوع درمی‌یابیم که این دوعنصر همواره درسیر تکاملی اعتقادات موحدان از دوره‌های نخست حاکمیتشان در شمال آفریقا تا دوره‌های بعد دراندلس و تا هنگامی که اعتقاد به مهدویت ومعجزه منسوخ شد، حضور داشته است . برخی متون اظهار می‌دارند که ابن تومرت همان مهدی موعود است که ظهور او علامت پایان حیات کرهٔ زمین است ، حال آن که متون دیگری تردیدی عمیق حتی نسبت به معجزات ابن تومرت نشان می‌دهند.[۴] پیشرفت این تحول رامی‌توان در تضاد بین مطالب استخراج شده از کتب وقایع تاریخی و " مرشدهٔ" ابن تومرت و "عقیدهٔ" موحدان وحتی باوضوح بیشتر در تناقضات موجود در "کتاب ابن تومرت " مشاهده کرد.

۳ـ پیشینهٔ تاریخی موحدان : زندگی ابن تومرت

ارتباط بین افریقای شمالی واندلس درهیچ دوره‌ای چون عصر امپراتوری موحدان در سدهٔ ششم /دوازدهم به هم نزدیک نبوده است ، دراین دوره دو منطقهٔ یاد شده توسط یک حکومت واحد اداره می‌شد. دراسنادی که ایدئولوژی موحدان راثبت کرده‌اند، می‌توان سیر تحول آن را درگذر زمان که خود نتیجهٔ توسعه امپراتوری از مراکش تااسپانیاست ، به عینه مشاهده کرد. همانگونه که می‌دانیم ، دراین دوره فرهنگ اندلسی ، دورهٔ شکوفایی عظیم خود را در بسیاری از زمینه‌ها چون فلسفه ، صرف و نحو ، فقه

وعرفان طی می‌کرد.[5] امادراین بخش تنها به یک بعد ازاین نـوزایـی فـرهنگی مـوحدان پرداخته می‌شود و آن شالوده واساس سیاسی و فکری آنهاست .

زمانی که محمدبن تومرت (د: ۱۱۳۰/۵۲۴)، فقیهی متولد کوههای آنتی اطلس ، از سفرش به شرق بازگشت علیه مرابطان دست به قیام زد، وی آنها رابه انسان انگاری خدا متهم کرد. پیروان ابن تومرت وی رامهدی خواندند واونیز آنها راموحدان خواند . متعاقب آن مبارزهٔ درازمدت نظامی سرانجام با شکست مرابطان به پایان رسید وموحدان به جای آنها حکومت شمال آفریقا و اندلس رابه دست گرفتند. زمانی کـه جـنبش مـوحدان بـه اسپانیا کشیده شد ، دراوج بالندگی بود. با مرگ مهدی ، رهبری جنبش به دست یکی از مریدان او یعنی عبدالمؤمن از منطقه تلمسان افتاد. هـوش وذکـاوت نـظامی وسـیاسی اودرپیروزیهای موحدان نقش ارزنده‌ای داشت .

در خلال مبارزه، موحدان دو حوزهٔ مهم واستراتژیک دراختیار داشتند که بـه دلیـل وجود شرایط خاص ، ناچار بودند به آن دوحوزه متکی باشند. نخستین ومهمترین آنها قبایل مصموده وبویژه هنتاته بودندکه ایمان مستحکم وقوی وشجاعت و دلاوری نظامی آنها باعث شد که این جنبش از استحکامات کوهپایه‌ای خود در تینمل (Tinmel) بیرون آمده ، در دشتهای مراکش به پیروزیهایی دست یابند. این قبایل بربر، چارچوب خاص سنتهای فرهنگی خودراداشتند وازاین رو الزاماتی را به مکتب اعتقادی موحدان تحمیل کردند، دومین حوزهٔ یادشده ساکنان بسیاری از شهرهای اندلس و شمال آفریقا را در بر می‌گرفت که تحت تأثیر علمای شهر قرارداشتند؛ علمای یادشده در چارچوب سنّتهای دقیق اسلامی افکار خودراترویج می‌دادند. عناصر ایدئولوژی موحدان که بـااعـتقادات قبیله‌ای همخوانی داشت عبارت بودند از مهدویت و معجزه ، و حال آن که گـروههای هوادار موحدان درشهرها ازعقاید ابوحامد غزالی متفکر مشهور صوفی درشرق دفـاع می‌کردند، آثار این متفکر شرقی (که مورخان طرفدار موحدان دائماً ازآن دم می‌زنند) از سوی مرابطان پیش تراز آن سوزانده شده بود. اصول مشترک شهرنشینان وروستانشینان، اعتراض علیه بی‌عدالتی و ستم مرابطان[6] ، وفاداری نسبت به اصل اصلاحگر «توحید»[7] در مکتب موحدان و دفاع ازعرفان بود. وجه مشترک دیگر این بودکه درمواردی هردو

گروه به یک شکل متحمل درد ورنج وارده از رژیم سیاسی مرابطان شده بودند.

طبیعت دنیای ابن تومرت بدین گونه بودکه او ، مردم را ، شهری یاروستایی ، درک می‌کرد و با آنها در ارتباط بود . بسیاری از محققان دراین که باید به ماهیت التقاطی مکتب ابن تومرت توجه کرد تابع آلفردبل[۸] و هنری تراسه[۹] هستند، اما محققان دیگری سعی دارند جنگهای مرابطان و موحدان را به یک طرح سیاسی برای مبارزه‌ای که بردواعتقاد ضدونقیض مبتنی است نسبت دهند، همان گونه که در تاریخ نوین اروپا درنهضت اصلاح مذهبی پروتستان وانقلاب فرانسه چنین می‌کنند. شمای ترسیمی ایگناز گلدزیهر(Ignaz Goldziher) در آن جا که می‌گوید، ابن تومرت، اصول جزمی اشعری را ″ همچون شمشیر از نیام کشیده ″ به غرب انتقال داد ، چنین پویایی سیاسی رامطرح می‌کند ، چنان که گویی موحدان به این دلیل رژیم مرابطان راساقط کردندکه به درستی مکتب اشعری معتقد شده بودند.[۱۰] اما تصور اینکه اندیشه دینی ، کلید این مبارزه راتشکیل می‌داد، بر مبنای مجموعه‌ای از فرضیه‌های اروپای مرکزی (Euro centric) دربارهٔ واقعیتهای تاریخی و جامعه‌شناسی شمال آفریقا شکل گرفته است .

یک نقطه نظر مخالف اما به همان میزان مستدل که تأثیر هشتاد سال مطالعات انسان شناختی درباره مراکش را از زمان گلدزیهر نشان می‌دهد، نقطه نظر جی.اف.پی. هاپکینز است:[۱۱]

> الهیات [ابن تومرت] مهم نیستند. شیوهٔ زندگی اوکه در کشور مغرب ، شیوهٔ شناخته شده‌ای است ، برمبنای شخصیتی روحانی و معنوی استوار بود که می توانست درمدتی اندک،گروههایی راکه معمولاً بطور پراکنده زندگی می‌کردندگرد هم آورده ، متحدشان سازد. قبل از هر چیز در این‌جا مسأله شخصیتها مطرح است ، شخصیت نژاد بربر، وشخصیت رهبری و اصول اعتقادی دردرجه دوم اهمیت قراردارند.

این تفسیر ، ارتباط مهم بین ابن تومرت ومناطق کوهستانی راکه جنبش اواز آن نقاط آغاز شد بخوبی توجیه می‌کند ، اما اگر نقش اوتنها به عنوان مردی پرهیزکار درسطح یک قبیلهٔ بربر محدود شود نمی‌توان پیروزی جنبش وی رادرورای فضای قبیله‌ای بربر یاتأثیری راکه سفر مطالعاتی ده ساله یاپانزده سالهٔ وی[۱۲] در شرق براو گذارد ، توجیه

کرد. شیوهٔ زندگی ابن تومرت شبیه شیوهٔ زندگی اصلاح طلبان مسلمان روستایی در سراسر دنیای اسلام است که نشان می‌دهد ما بیش از آن که بایک پدیدهٔ منحصراً بربر روبرو باشیم بایک پدیدهٔ اسلامی روبرو هستیم[۱۳].

بنابراین ، لازم است برای ارتباط بین اصول اعتقادی وسیاست در خلال عصر موحدان طرح متفاوتی پی‌ریزیم ، طرحی که بتواند حضور همزمان چندین قشر انسان شناختی را در یک نظام واحد سیاسی توجیه کند . قبل از هر چیز مانباید ذهن خودرابه هماهنگ کردن عناصر ناهمگون درتفکر ابن تومرت مشغول داریم[۱۴]. زیرادرزمان وی تنوع جامعه شناختی درمحافل اجتماعی به این مفهوم بودکه تمام اندیشه‌های سیاسی موفق می‌بایست تابدان حد نفوذپذیر می‌بودند که بتوانند این تنوع گسترده راتسهیل کنند. این مفهوم چند گانگی اندیشه ها وعقاید دردستورالعمل‌های سیاسی ومربوط به ائتلاف تعدادی از حوزه‌های اجتماعی (قبایل ، شهرنشینان ، نخبگان) به گونه‌ای ناقص بیان شده است . دربارهٔ ابن تومرت مسأله فریب آگاهانه یارفتارهای ریاکارانهٔ سیاسی هیچ مصداق ندارد، هرچند این اتهامی است که علیه او وبرخی دیگر چون فاطمیان[۱۵] وارد می‌شود ، چراکه فاطمیان نیز با محیطهای اجتماعی متفاوتی روبرو بودند و از وجود عُلقه‌های خاص هریک آگاهی داشتند.

حتی اگر درجای دیگر عنوان کرده‌ام که اندیشهٔ دینی یک اصل پیوند دهنده در ناهمگونیهای جوامع قبیله‌ای است ، اما محتوای عینی این اندیشه تابع نحوهٔ ارائه آن از طریق بسترهای مشخصی است که سنت‌ها وآداب ورسوم ، آنها راتعیین می‌کنند.

در این جاست که انسان شناختی دربررسی مسایل سیاسی ، ضرورت خود را نمایان می‌سازد. پیوندهای قبیله‌ای برای مجموعه راهکارهای نظامی و سیاسی دو امپراتوری وقت یعنی موحدان و مرابطان ، چارچوبهای مستحکمی فراهم آوردند، امااین تصور که پیوندهای قبیله‌ای براساس اصول پیچیده اعتقادی شکل می‌گیرند درست درمقابل شرایط جامعه شناختی (و شرایط نظامی) قرار دارد که با اساسی‌ترین واقعیت تاریخی محیط جامعه‌شناختی (و نظامی) که بخش ساختاری آن است درتضاد است.[۱۶]

۴ـ نگرش مغربیها : ابن تومرت ، مهدی بشارت داده شده درحدیث

همان گونه که درقطعه نقل شده از هاپکینز درصفحات پیشین آمده است ، در میان قبایل بربر، نگرش مذهبی خاص واعتقاد به انسانهای مقدسی وجود دارد که دراحادیث به آن اشاره شده است. در همین راستا ارنست گلنر (Ernest Gellner) یکی از انسان شناسان می‌گوید : " مشخص ترین نهاد اجتماعی در حیات مذهبی درشمال آفریقا ، قدیس یا شخصیت مقدس است ".[۱۷] مهدویت ، که از طریق احادیث موجود دربارهٔ مهدی ، توجیه اسلامی می‌شود، در واقع پویایی سیاسی خود را از همسانی آن باالگوی فرهنگی بدست آورد که پیش‌تر ذکر شد وانسان شناسانی که به مطالعه وبررسی سرزمینهای شمال آفریقا می‌پردازند ، باآن آشنا هستند یعنی انسان مقدس. به نظر می‌رسد که الگوی سیاسی انسان مقدس درطول قرون بی‌هیچ تغییری به همان شکل باقی‌مانده است : یک مصلح مذهبی ظهور می‌کند که وابسته به یک پایگاه سیاسی در درون یک اتحادیه قبیله‌ای است . سمت وسوی تبلیغاتی او را شبکه‌ای از رهبران قبایل بربر بر مبنای سلسله مراتب هدایت می‌کند وبه منظور جلب مردم به رهبری مورد ادعایش تمایل بر این است که دست به معجزاتی بزند.

به این ترتیب کشف این موضوع عجیب نیست که موحدان دربهره گیری ازمهدویت به عنوان اهرم سیاسی ونظامی درشمال آفریقا نیاکان واعقاب مهمی داشتند. ابن خلدون از زمان خود چنین گزارش می‌دهد که «مردم عادی و توده‌های ساده‌اندیشی» مهدی را در نواحی قبیله‌ای دورافتاده‌در بیرون‌ازکنترل‌قبایلی‌که‌دولت مرکزی را حمایت می‌کنند، جست وجو می‌کنند. او اضافه می‌کند: «بسیار از صوفیان معاصر به ظهور مردی (منتظَر) اشاره می‌کنند که روح فرمانبرداری از قانون اسلام واحکام حقیقی رابار دیگر زنده خواهد کرد. آنها براین باورند که ظهور اودرزمانی نزدیک به عصر ما به وقوع خواهد پیوست.[۱۸]» این دو جنبه دقیقاً همان الگویی است که درابن تومرت می‌بینیم ، و در حقیقت تاریخ شمال آفریقا مملو از این گونه مهدی‌هاست.نخستین نمونه ازاین دست جنبش فاطمیان است ، که در ۹۰۲/۲۸۹ زمانی که عبدالله ، مبلغ فاطمی ، قبایل بربر کُتامه رابه دعوت مهدی عبیدالله فراخواند ، آغاز شد . شهر مهدیه که عبیدالله درساحل

مدیترانه درنقطه‌ای که امروزه تونس خوانده می‌شود ساخت از نام او برگرفته شد . سرانجام فاطمیان توانستند به کمک همین قبایل مصر رابه تصرف خود درآورند وبالاخره حکومت فاطمیان تا ۱۱۷۱/۵۶۶ یعنی بیش از ۲۰۰ سال ادامه یافت . جنبش نوین مهدویت در سدهٔ گذشته ، دردههٔ ۱۸۸۰ که درسودان علیه بریتانیا آغاز شده بود ، بامرگ ژنرال «چینی گوردن» (Chinese Gordon) در خارطوم به اوج خود رسید . حتی دراوج قدرت موحدان درزمان عبدالمؤمن ، مهدی دیگری که اهمیت چندانی نداشت و خیلی زود ازبین رفت درمراکش دست به شورش زد که به ناچار می‌بایست سرکوب می شد.[۱۹]

خلاصه آن که اعتقاد به شخصیتی پرجاذبه و مقدس که اساس تفکر مهدویت راتشکیل می‌دهد با تعصب مذهبی غریزی قبایل بربردرسراسر شمال آفریقا سنخیت داشت ، وبرتری نظامی این قبایل در زمان موحدان ، باعث پیوستنشان به نهضت مهدویت شده که از لحاظ سیاسی بی‌نهایت اهمیت داشتند.[۲۰] اعتقاد اسلامی به مهدی ریشه دراحادیثی دارد که خود بخشی از سنتها وروایات مورد قبول اسلامی را تشکیل می‌دهد . یکی از مهمترین حدیثها درباره مهدی ازمجموعهٔ ابوداود نقل شده که احتمالاً از پیامبر اسلام روایت شده وچنین است:

> اگر تنها یک روز ازعمر هستی باقی باشد ، خداوند درهمان روز ، مردی ازخاندان من رامی‌فرستد که جهان راپراز عدل وداد می‌سازد همانگونه که پر از ظلم وستم شده است.[۲۱]

بنابه نقل از ابن قطان ، پیروان نزدیک ابن تومرت ، بعد از آنکه به سخنرانی او که اشاره‌ای داشت به حدیث یاد شده گوش دادند،[۲۲] وی را مهدی خواندند . خلیفه عبدالمؤمن می‌گوید: «زمانی که مهدی خطابهٔ خود رابه پایان برد ، ده مرد که من نیز درمیان آنان بودم ، اورامخاطب قراردادیم ، من به اوگفتم : توصیفاتی که شماارائه کردید تنها دروجود شما مصداق پیدا می‌کند وشما مهدی هستید.[۲۳]»

ابن تومرت وعبدالمؤمن از اصطلاح ″ مهدی ″ چه چیزی استنباط می‌کردند؟ این رامی‌توان از قطعه‌ای که ازآن خود ابن تومرت است ، فهمید ، متنی که دربحبوحهٔ نخستین نبرد بامرابطان که بایأس وناامیدی همراه بود ایراد شد ودرآن زمان تحریک مؤمنان برای پذیرش هرگونه خطر وقربانی برای جنگ اهمیتی حیاتی برای موحدان

داشت. اشاره به احادیث مطلوب و کلمات قصار که بااضداد متوازن هماهنگ شده بود، ازویژگیهای بلاغی درکلام ابن تومرت است ، که از اوزان خاص گفتاری پیروی می‌کند:

... و هجرت ازقلب دشمن به سوی خدا وپیامبرش تکلیفی است الهی که بردوش همهٔ بندگان اوست. هیچ کس به هردلیل و در هر شرایطی نمی‌تواند ازوظیفهٔ ترک خانه ودارایی درراه دین شانه خالی کند. اجرای فرامین الهی یک تکلیف است و بی تأخیر باید انجام شود ودرنگ جایز نیست . حسّاسیت وتعصب ورزیدن نسبت به اجرای فرامین الهی مقدم بر بیشترین ترس از خونریزی وازدست رفتن جان ومال است . درحقیقت امروز دفع ورفع کامل فساد امری ضروری است . در مذهب هیچگونه تأییدی نسبت به فساد وجود ندارد چه کم، چه زیاد . برای کسی که درانجام یک وظیفهٔ مذهبی کوتاهی می‌کند ،گویی همهٔ وظایف مذهبی راانجام نداده است. آن که ازدادن یک عقال شتر (اشاره به سخنان ابوبکر)[۲۴] یا چیزی مهمتر ازآن دریغ می‌کند چرا اینگونه است که گویی از اجرای همهٔ قوانین مذهبی امتناع کرده است . توسل جستن به ذره‌ای دروغ گویی توسل جستن به کل آن است ، و کسی که از پایمال کردن فساد وگناه امتناع می‌ورزد ، چون کسی است که بامال و جانش به ترویج آن کمک می‌کند. فساد وگناه با سهل‌انگاری از بین نمی‌رود ، بلکه تنها باهمکاری همه جانبه است که فساد ریشه‌کن می شود.

و اما درمورد هوسرانی و دروغ ، که هیچ کس مجاز نیست آن رابر حقیقت واین دنیا رابرآخرت ترجیح دهد. آنچه که باطل شدنی است برآنچه که باطل کننده است هیچگاه برتری ندارد، کفر و الحاد نباید برتقوی و یکتاپرستی بچربد . حقیقت وراستی نباید با دروغ و چند رنگی بیامیزد. اگر دانش وآگاهی رنگ ببازد، جهل ونادانی غلبه یابد ، اگر ارشاد ورهنمون به فراموشی سپرده شود، خطاوگناه نمایان گردد، واگر عدالت به نیستی گراید، ستم وظلم مستولی شود. اگر حاکمان جاهل دنیا را فراچنگ خویش گیرند، واگر فرمانروایان نادان و پادشاهان کرولال بر دنیا مسلط شوند و اگر دجّالان و دغل‌بازان بردنیا چیره شوند، آنگاه تنها این مهدی است که از دروغ ونیرنگ بدوراست و تنهامهدی است که به حق وراستی عمل می‌کند، و هموست که عرب وغیر عرب ، بدوی و شهرنشین او را می شناسند، درهرمکان و در هر مجموعهٔ اسنادی، او تأیید شده‌است . آنچه باید پیش از ظهور اوبدانیم ، همین اطلاعات پس ازظهور او برای کسب مدارک وشواهد لازم و ضروری است .ایمان به مهدی ، یک تکلیف دینی است وکسی که نسبت به اوتردید داشته باشد، کافراست.

مهدی ازهرخطا واشتباهی مصون است (معصوم). هیچ خطایی دربارهٔ او متصّور نیست. کسی را یارای ستیزه‌جویی ، مخالفت یامقاومت ویارقابت با اونیست . درروزگار خود بی‌همتاست و درگفتار خود صادق است. همهٔ سرکشان ودغلکاران رابه تسلیم وامی‌دارد، و شرق وغرب عالم رابه تسخیر خود درمی‌آورد و آن راپر از عدل و داد می‌کند همانگونه که پراز ظلم وستم شده‌است و حکومت اوتاپایان حیات کره خاکی ادامه می یابد.[۲۵]

این نوشته ، آن‌چه راکه ابن تومرت از مهدویت می‌فهمید تاحدی روشن می‌کند، مهدویتی که از جانب خداوند به او تفویض شده بود . می‌بینیم که این مأموریت تاحدی برخاسته از احساس وجودظلم وبی‌عدالتی فراگیر درجامعه اوبود و نیز این احساس که کاری باید انجام شود.[۲۶] ازآنجا که اعتقادبراین بود که حکومت قانونی ومشروع به تقویت وتحکیم فرامین شریعت می‌پردازد و اجرای آن راضمانت می‌کند،[۲۷] شورش می‌توانست ابزاری برای اصلاحات باشد . فوریت جدی در وظیفهٔ اصلاحات اجتماعی، ابن تومرت رابه اندیشهٔ ضرورت ظهور مهدی رساند، اماالگوی «مرد مقدس» بربرها بود که زمینهٔ اجتماعی رابرای رهبری ابن تومرت فراهم آورد ؛ الگویی که از قبل نزد آنها وجود داشت .

۵ ـ دیدگاه اندلسی ها: ابن تومرت ، امانه موعود اسلامی

زمانی که موحدان وارد اسپانیا شدند، به نظر می‌رسید که اعتقاد به این که ابن تومرت، همان مهدی موعود است ، کسی که ظهور اونشان از پایان هستی دارد، به گونه‌ای مصیبت بار درهم ریخته است، باتوجه به اینکه، بیست سال پس از مرگ او دنیا همچنان برمدار خود می‌چرخید . سرانجام اعتقاد به مهدویت که برشخصیت ابن تومرت متمرکز بود، ازنظر بسیاری، ارتداد وگناه شمرده شد، همین دیدگاه است که درفصل دیگری از «کتاب ابن تومرت» دربارهٔ مهدویت، منعکس شده است بااین عنوان «در ضرورت اعتقاد به کلیت امامت». این بخش بیانگر نگرش اندلسی فرهیخته تری است که یکی از ویژگیهای دورهٔ بعد است .

بخش نخست این فصل ازکتاب که به اعتقاد به امامت می‌پردازد حاوی جملاتی بویژه

اثربخش و کوتاه همراه با اضداد متوازن وساختار منطقی است، نمونه‌ای از آن را در متن نقل شدهٔ قبلی ملاحظه کردیم . اما درپی این بخش، سبک نوشتاری دیگری را شاهدیم که هیچ اشاره‌ای به احادیث مربوط به مهدی ندارد، آنگونه که دربخش نخست مطرح شده بود. این احادیث که مطمئناً درسالهای نخست عصر موحدان ازمباحث اصلی به شمار می‌آمد، اکنون مایه دردسر و خجالت‌اند، زیرا بنابراین احادیث، مهدی درآخرالزمان ظهور خواهد کرد.

آنچه تاحدی به تفصیل درمتن این کتاب مورد تأکید قرارگرفته، این اعتقاد است که مهدویت چون «ستونی» است که بی آن «سقف فرو می‌ریزد».[۲۸] این اشاره روشنی است به نتایج سیاسی و عملی که انکار مهدویت باتوجه به اهمیت آن در وفاداری قبایل بربر نسبت به جنبش موحدان در پی‌داشت، واین مطلبی است که باید از فحوای کلام بدان پی‌برد. دراین جا سعی براین نیست که ادعای ابن تومرت مبنی برمهدویت رابه گونه‌ای توجیه یاتشریح کنیم، چراکه کتاب یاد شده، ادعای بسیار کم رنگی رادر خصوص امامت به مفهوم کلی آن مطرح می‌کند که شامل تاریخ خلفای اسلامی، پیامبران ورسولان خدا (آدم، نوح، ابراهیم، داود، عیسی، محمد، ابوبکر عمر و علی) می‌شود ونیز شرح می‌دهد که چگونه آنها دردوران انحطاط بزرگ اخلاقی ومعنوی ظهور کردند و چگونه منش نیک ونظم رابه جامعه هایشان برگرداندند و چگونه، آخرین فرد ازاین امامان، ابن تومرت بوده است، کسی که عدالت و رفتار نیک رابرای جامعه خویش به ارمغان آورد. از دجّال هیچ سخنی به میان نیامد، ونیز از پایان دنیای خاکی . همچنین تعمداً تلاش شده است که هرگونه احساس همبستگی احتمالی ابن تومرت باتشیع باآوردن نامهای ابوبکر وعمر، دو خلیفه نخست پیامبر، که خلافت آن دو مورد قبول شیعیان نیست، انکار شود.

بنابراین یک تفاوت مهم که این فصل رابافصل قبلی درتضاد قرارمی‌دهد آن است که ابن تومرت دیگر دراین جا به عنوان یک منجی موعود اسلامی مطرح نمی‌شود بلکه دراین بخش ازکتاب فقط یک امام اصلاح‌گر معرفی شده است، به بیان دیگر او یک امام است، نه امام معصوم، ومنجی موعود.

اوآخرین امام درمفهوم کاملاً جدید آن است، نه درمفهوم نشانه‌ای از پایان جهان

هستی . تأکید مهم دراین فصل تنها در پایان آن آمده است که به ضرورت حفظ کردن مطالب مربوط به امامت اشاره شده است.[۲۹] دیدگاه تدافعی یاانتقادی نسبت به ادعای ابن تومرت مبنی برمهدی بودن وی بادورهٔ حکومت موحدان دراسپانیا درخلال سلطنت یوسف، دومین خلیفهٔ موحدان هماهنگی دارد و در اندیشه‌های نسل نخست موحدان راهی نداشته است .

۶ـ ادعای ″ عقیده ″ به منظور بیان جوهرآیین موحدان

جالب است که بدانیم، در چارچوب همین بحث اظهاراتی راکه حاوی اعتقاد خاص به مهدی موعود باشد، در فصل «عقیده» یا آیین موحدان نمی‌یابیم ؛ «عقیده» ای که اساس بحث و تحلیل برخی محققان دربارهٔ افکار واندیشه‌های ابن‌تومرت قرارگرفته است.[۳۰] این بخش از «کتاب ابن تومرت»[۳۱] بی‌تردید درباره «عقیده» است، زیرا با عبارات خطاناپذیر به اتمام می‌رسد: و «عقیده» باستایش ازخداوند ونصرت اوبه کمال می‌رسد، درود خدابرمحمد، رسول وبندهٔ او.[۳۲]

ازاین که یادی ونامی از مهدویت درفصل مربوط به ″عقیده″ به میان نیامده استخود یک معماست زیرا بنابه تمامی رخدادهای تاریخی دراین دوره ،مهدویت عنصر مهمی در آیین موحدان به شمار می‌رفت و در سایر متون تدوین شده ازآن یاد شده است . این توضیح محتمل به نظر می‌رسد که فصل مربوط به «عقیده» در دورهٔ بعد از موحداناحتمالاً در ۱۱۸۳/۵۷۹، بازنویسی و اصلاح شد،[۳۳] وهمین خود بیانگر تردید ودودلی نخبگان اندلسی درخصوص مهدویت در این سالهای بعدی (۵۳ سال پس از مرگ ابن‌تومرت) است .

در تأیید این فرضیه شواهد فراوان وروشنی داریم که مهدویت بخشی از اعتقاد وایمان موحدان در سالهای نخست حکومتشان بود به طوری که بصراحت آن رابیان می‌داشتند . ابن قطّان در شرح وقایع تاریخی خود ازکتابی نام می‌برد که ابن تومرت آن رانگاشته وپیروان اوآن راාز حفظ داشتند.[۳۴] این کتاب به ذکر مسایل ایمانی درباره مهدویت اختصاص یافته و رسماً اعلام داشته هرکس ازمهدی اطاعت نکند، کافر است .

اثرابن قطّان فهرستی از موضوعاتی راارائه می‌دهد که درکتاب یاد شدهٔ ابن تومرت آمده است :

> یکی از برکات نیکویی که مهدی به پیروانش اعطاکرد، این بودکه به آنها دستور داد هرروز بعد از اقامه نماز صبح وبعدازتلاوت قرآن، بخشی از این کتاب را قرائت کنند. این کتاب روی پوست نوشته شده وحاوی این مطالب است : شناخت خدای متعال وعلم حقیقتِ سرنوشت و تقدیر، ایمان، اسلام، صفات الهی، واجبات واینکه در ارتباط باخدای متعال چه کاری ممکن است و چه کاری غیرممکن وایمان به آنچه پیامبر گفت. دراین کتاب مسایلی آمده است که پیامبر بواسطه تعالیمی که خداوند از اسرارش بدو آموخته بود، بکرات ازآن یاد کرده است. همچنین ایـن کـتاب حـاوی اصول اعتقادی دین است واعتقاد به مسایل مربوط به مهدی موعود را رسماً مطرح کرده است، این که او همان امام معصوم است، قبول امامت او از واجبات است، این که نسبت به او (مهدی) باید ادب واحترام قایل بود وسرانـجام ایـن کـه بـرگشت (هجرت) به سوی اواز تکالیف دینی است، نه همسر نه فرزند ونه اموال و دارایی هیچ یک نباید مانع هجرت به سوی او شود. هرکس که ندای مهدی رابشنود بـراو واجب است که به او بپیوندد، و هیچ نوع بهانه‌ای برای نپیوستن به مهدی پذیرفته نیست .کسی که نگوید «رحمة اللّه علیه» یانسبت به اوسر طاعت نداشته باشد، جزو کافران است .

درکنار قرآن ،که موحدان مثل سایر مسلمانان آن راحفظ می‌کردند، این کتاب نوشته برپوست نیز جزو منابع اسلامی به شمار می‌رفت که ابن تومرت موحدان را وا می‌داشت تاآن را حفظ کنند:

> او ازآنها می‌خواست که کتاب راحفظ کنند ورفتارهای فردی واجتماعی خود را براساس آن تطبیق دهند اوباتفسیر وتوضیح خود و یا افراد برجسـته وبـاسوادی از پیروان خود، راه فراگیری کتاب رابرای آنان آسان می‌ساخت .

برای نبود مبحث مهدویت در"عقیده " دودلیل محتمل است : نخست این که در این بخش، بحث کلی "عقیده " مطرح است و مبحث مربوط به مهدویت ازآن جدا شـده و شاید از سوی نسخه برداران در ۱۱۸۳/۵۷۹ یا پیش ازآن به عنوان یک بحث جداگانه درجای دیگری از مجموعه اثر آمده است . دوم اینکه در زمان ابن تومرت " عقیده " به این شکل وجود نداشت، اماتنها همین "کتاب روی پوست " ودو "راهـنمای مـعنوی "

کوتاهتر (مرشده) اختصاصاً به مسأله یکتایی خداوند (توحید) پرداخته، [۳۵] که دراین صورت ممکن است یک "عقیده" بعداً فراهم شده باشد که درآن، مبحث مربوط به مهدویت حذف شده‌است تامرکزیت واهمیت بحث مهدویت تضعیف شود ودرنتیجه مشکل حاصل از نظریهٔ پایان دنیا ازمیان برود. صرف نظر از این‌که کدام یک از این دوراه حل، محتمل تربه نظر می‌رسد نکته مهمی که باید به خاطر داشت این که فصل «عقیده» که عصارهٔ کامل اعتقادات ابن تومرت به شمار می‌رود، عنصر اصلی آیین موحدان رااز قلم انداخته است.

بخشهایی از "عقیده" درواقع ممکن است اثر ابن‌رشد باشد، زیرا یک نسخهٔ خطی اسکوریالی (از ایالات اسپانیا) دردست است که در فهرستی از آثار وی، کتابی راآورده است باعنوان «شرح عقیدة الامام المهدی». بنابه نوشتهٔ رنان [۳۶]، اثری بااین نام درجایی دیده نشده، اما در «کتاب ابن تومرت» قطعات مشخصی را می‌بینیم که عبارت پردازیهای بی‌نهایت دقیق وماهرانه‌ای درآن بکار رفته است و بیانگر هوش و ذکاوت بسیار عالمانه‌ای است.

۷ـ معجزات ابن تومرت

اسناد ومدارک موحدان که بادو حوزه اندیشه درآفریقای شمالی واندلس هماهنگ‌اند، دو دیدگاه متفاوت نسبت به معجزات ارائه می‌دهند. در تاریخنگاری موحدان ودروسعت کمتری، در «عقیده» دربارهٔ این اعتقاد همیشگی بربرها که مردان مقدس را می‌توان از طریق معجزات و جادوی شان تأیید کرد، مدرک محکم وانکارناپذیری دردست است. حال آن که در قطعه‌ای از «کتاب ابن تومرت» که به احتمال قوی درسال ۵۷۹ /۱۱۸۳ به نگارش درآمده، یک دیدگاه اندلسی مطرح می‌شود که قبلاً در عقاید ابن حزم (د: ۱۰۶۴/۴۵۶) دیده‌ایم: معجزات بامرگ حضرت محمد(ص) برای همیشه به پایان رسید، یادست کم این که معجزات هیچگونه ارتباطی با دین ندارند.

اهمیت معجزه‌گری در موفقیت جنبش ابن تومرت راامورخان قرون میانه مورد بحث

و بررسی قرار داده‌اند، چه مورخان مخالف این جنبش چون ابن ابی زرع مرینی (د: ۱۳۱۰/۷۱۰)، و مورخان مشرق زمین مثل ابن اثیر (۱۱۶۰/۵۵۵ـ۱۲۳۳/۶۳۰) وابن تیمیه (۱۲۶۳/۶۶۱ـ۱۳۲۸/۷۲۸) وچه هواداران ابن تومرت چون ابن القطّان ومورخ معاصر ودوست او البیندق . گزارش عجیب و جالبی که از ابن تیمیه درزیر آمده،نمونهٔ کاملی ازموضوع مورد بحث است:[۳۷]

[ابن تومرت] نیز آن رامجاز دانست، برای آن که بهتر آنها به دین فراخوانده شوند، باید انواع مختلف معجزات را به آنها نمایاند. بنابراین وی به گورستانهایی می‌رفت که همدستانش به دستور وی درآنجا مخفی شده بودند و می‌بایست به نداهای او پاسخ و نیز شهادت دهند، آن گونه که او از آنها انتظار داشت... بعلاوه همدستان می‌بایست شهادت می‌دادند که هرکس از مهدی پیروی می‌کند، پیروزی را درک خواهد کرد و هرکس با او به مخالفت برخیزد شکست خواهد خورد. این بربرها که بدین‌ترتیب، با این شواهد متقاعد می‌شدند، عمیقا" به او ایمان آورده و با اعتقادی راسخ به فرامین او عمل می‌کردند. بعدا" قبرها بر سر کسانی که در آن پنهان بودند، خراب می‌شد. از آن جایی که آنها دیگر وجود خارجی نداشتند طبیعتا" قادر به برملا کردن ماجرا نبودند. ابن‌تومرت به خود قبولاند که خون آنها مباح است و او حق داشت که به چنین نیرنگهایی متوسل شود تا آن مردم نادان را متقاعد کند.

همین داستان به نقل از ابن اثیر، اینگونه آمده است[۳۸] که از چاهی، ندای فرشته‌ای بیرون می‌آید که داستان معالجهٔ معجزه آسای البشیر الونشریشی را تأیید می‌کند. آنگاه مهدی فرمان می‌دهد که چاه با سنگ و خاک پر شود، به این بهانه که حرمت آن را محفوظ نگه‌دارد، و بدین ترتیب همدست خویش را می‌کشد. ابن ابی‌زرع مورخ مرینی، تنها مراکشی که این ادعا را ذکر می‌کند به صراحت به منظور تحقیر و بی‌اعتبار کردن ابن تومرت از آن بهره می‌برد. وی می‌نویسد:[۳۹]

دلیل این فریبکاریها (ی ابن تومرت) و سهولت خونریزیهای وی آن است که او چند نفر از پیروان خود را انتخاب و آنها را زنده مدفون می‌کرد و برای هریک در گورش سوراخی برای تنفس تعبیه شده بود...

به‌رغم کینه‌توزی آشکار در بیان این افسانه‌ها، عده‌ای ممکن است تصور کنند که دربطن این داستانها حقیقتی وجود داشته است.[۴۰] جزئیات متفاوتی که در این گزارشها

دیده می‌شود خود مبین تلاشی ذهنی است در بازسازی یک سناریو برای آن واقعیت نقل شده، واقعیتی که عبارت بود از گزارش دربارهٔ یک حادثهٔ معجزه‌آسا چون صحبت کردن مردم از درون قبرهایشان. ناقل در این باره که چگونه صدایی می‌تواند از یک شیئی برخیزد از تعبیر و تفسیر خاص خود استفاده می‌کند، زیرا از تکلم بطنی یا استفاده از خدعه و نیرنگ در بیرون دادن صدا هیچگونه آگاهی ندارد و همین تعبیرها نیز مورد استفاده خصمانه برخی مورخان قرار می‌گیرد تا بدترین تفسیر ممکن را از این حوادث به عمل آورند. مرینی‌ها از بی‌اعتبار ساختن موحدان نفع زیادی می‌بردند و آنها بودند که به جای موحدان حکومت مراکش را در دست گرفتند و مورخان مشرق زمین نیز گزارشات تاریخی را از همینها دریافت می‌داشتند.[۴۱]

اما این صداهایی که از قبر برمی‌خاست و مرموز می‌نمود باعث می‌شد که پیروان ساده‌اندیش‌تر ابن‌تومرت گمان کنند وی براستی مردگان را زنده می‌کند، و این تا آن زمان مهمترین معجزه‌ای بود که به او نسبت داده می‌شد، و همین شرایط برای ما روشن می‌کند که چرا مرینی‌ها در گزارشات شفاهی[۴۲] و تاریخ مکتوب خود، به تفصیل این معجزه ویژه را بی‌اعتبار می‌سازند و رد می‌کنند. دوته[۴۳] (E.Doutte) انسان‌شناس اوایل قرن بیستم شواهدی دال بر ادامهٔ این مهارت یا عمل خاص تا این زمان ارائه می‌دهد؛ او می‌گوید که در محراب معبد لالا تکواندو (Lalla Taquandout) از زمین صدایی برمی‌خاست که به درخواستهای بیماران پاسخ می‌داد، و غالبا″ به آنها توصیه می‌کرد برای فلان قدیس در محراب قربانی کنند یا یک ضیافت مذهبی ترتیب دهند.

«رمّالی»، معجزه دیگری بود که عبدالواحد مراکشی به ابن تومرت نسبت داد. وی می‌گوید «ابن تومرت در عصر خودش در دانش رمالی نظیر نداشت[۴۴]. ابن خلدون در «مقدمه» می‌نویسد که رمالی هنری پیچیده و سری است که از ریاضیات بهره می‌گیرد.[۴۵]

از این که ابن تومرت هوادارانی را از بیرون از قبایل مصموده برمی‌گزید، حکایت از آن دارد که او تمایل به استخدام افرادی داشت که در زمینهٔ سحر و جادو استعداد داشتند. در این میان دو تن سرآمد دیگران بودند. نخستین فرد، از اعضای گروه «پنجاه» به نام ملول بن ابراهیم بن یحیی صنهاجی بود که یکی از دو دبیر مهدی به حساب

می‌آمد. «کتاب الانساب» می‌نویسد : «وی فردی بلیغ بود و خیلی سریع زبانهای مختلف را در می‌یافت و به سریانی می‌نوشت (زبانی مرموز خاص سحر و جادو)، و با زبان رمز کار می‌کرد. به همین دلیل به او در منطقه هونیه املاک و زمینهایی دادند که به اسم خود او شهرت دارند.»[۴۶]

خارجی دیگر ابوعبدالله محمدبن محسن مشهور به البشیر الونشریشی بود. دربارهٔ او داستانهای اعجاب آور و سحرآمیز فراوان نوشته‌اند. وی یکی از اعضای «شورای ده نفره» درون گروهی بود که ابن تومرت مهدی، وی را شخصا″ به معاونت و جانشین خود برگزید. ابن اثیر که آثارش با موحدان سرسازگاری ندارد، گزارشاتی از چندین نویسندهٔ غربی نقل می‌کند در پیوند با معجزه‌ای که ابن تومرت با همکاری ابوعبدالله البشیر الونشریشی انجام داد. شخص اخیر همیشه خود را آدمی سفیه و سبک عقل نشان می‌داد، اما بعد، در یک موقعیت حساس و بحرانی در طول محاصرهٔ تینمل (Tinmal) که نیروها نیاز به روحیه داشتند با حالت و ظاهری کاملا″ متفاوت در مسجد ظاهر شد و ادعاکرد که در شب قبل فرشته‌ای نزد او آمده و قرآن، احادیث موطأ و کتابهای دیگر را به او آموخته است. این تحول ناگهانی البشیر را ابن قطان توصیف می‌کند و آن را با جزئیات متفاوت ،یک معجزه قلمداد می‌کند. جالب این که همین البشیر الونشریشی بود که سرنوشت پیروان مهدی[۴۷] را در نخستین «تمیز» مشخص کرد، و آنها که خائن تشخیص داده‌شدند بعد از آن به قتل رسیدند. بدیهی است از آن جا که وی فردی غیربومی بود، مردم او را نمی‌شناختند، او را فردی ساده و کم عقل می‌پنداشتند (ابن اثیر می‌گوید که سخن او کژی و کاستی داشت). و به همین دلیل او در موقعیتی بود که می‌توانست به افکار بسیاری از مردم پی‌ببرد بی‌آنکه آنها خود دریابند و آنهایی را که لازم بود تحت مراقبت بیشتری قرار دهد. ابن اثیر معجزهٔ «صدای فرشته» را مربوط به او می‌داند، و می‌گوید، زیرا «صدای فرشته» شهادت او را تأیید می‌کرد. می‌دانیم که بعد از فوت البشیر، عبدالمؤمن رهبری موحدان را به دست گرفت، شرایط مرگ البشیر تا حدودی اسرارآمیز باقی مانده است. کتاب الانساب که سندی است از هسته اصلی اندیشه دینی موحدان گزارش عینی شیخ‌ابوعلی یونسی را آورده که می‌گوید وی به آسمانها صعود

کرد.[۴۷]

ابن تومرت به دنبال شکست البحیره درگذشت و بعد از آن که تا سه سال مرگ او مخفی نگه داشته شد، عبدالمؤمن رهبری موحدان را به دست گرفت. از لحاظ شخصیتی او با البشیر الونشریشی تفاوتهای بسیاری داشت، او نابغه‌ای نظامی و حاکمی لایق بودو هیچ گاه ادعای جادوگری یا داشتن مواهب فوق طبیعی نکرد. بعداً تواریخی نوشته شدند که هدفشان جلب رضایت و خرسندی خلیفه عبدالمؤمن و جانشینان وی بود و خواهیم دید که در اندلس، اصرار بر سحرزدایی رواج کامل یافت لذا روشن نیست که نقش معجزات و طالع بینی‌ها در استقرار نفوذ مهدویت در میان بربرهای اوایل حکومت موحدان تا چه حد بوده است، اما نقش برجستهٔ البشیر الونشریشی و نفس فعالیتهای او در طول زندگی ابن تومرت ما را به این نتیجه میرساند که سحر و جادو در الهام بخشی به قبایل بربر آن زمان و کنترل آنها جایگاهی بس بزرگ داشت.

اطلاعات تاریخی و انسان شناختی اهمیت سیاسی معجزات طالع‌بینان و قدیسان بربر را در عصر پیش از پذیرش اسلام[۴۹] و تا همین اواخر تایید می‌کند.[۵۰] همین نگرش ۲۰۰ سال پیش از ابن تومرت نیز وجود داشت، زمانی که عبیدالله، مهدی فاطمی در توجیه لقب اسلامی‌اش خود را از اعقاب امام جعفر صادق (ع) قلمداد می‌کرد، وی سرانجام در تعقیب اهداف خود با حامیان بربر ملاقات کرد؛ آنها برای درستی ادعایش از او درخواست معجزه کردند، ولی زمانی که روشن شد او قادر به انجام چنین کاری نیست، همین ناتوانی او جنبش او را تقریباً با شکست مواجه ساخت. ابن حیان از نمونه دیگری از بهره‌برداری سیاسی از معجزات در سدهٔ چهارم / دهم سخن دارد، وی می‌گوید: شورش ابن القطّ برهمین اساس پی‌ریخته شد، او در اندلس، در فحص البلوط و جبل البرانص در میان بربرهای نفزه ادعای مهدویت کرد. وی از سویی فرزند بلافصل هشام اول، شاهزادهٔ اموی بود و از سویی دیگر جادوگری بود که با اجرای عملیات شعبده‌بازی و تردستی بر هواداران بربر خود نفوذ داشت.[۵۱]

به این ترتیب جا دارد که ورود ابن تومرت را به عالم سحر و جادو، شاهدی بر نفوذ

رگه‌های بربری در زیر ساختهای تفکر وی تلقی کنیم، بویژه اگر این موضوع را در برابر زمینهٔ منع اسلامی آن ـ به گواهی قرآن و حدیث ـ در نظر بگیریم. اسلام سالهای نخست درمقایسه با مسیحیت با سحر و معجزه چندان میانه‌ای نداشت. برخلاف عیسی مسیح(ع)پیامبر اسلام(ص) نه مرده‌ای زنده و نه آبی را به شراب تبدیل کرد، و بجز دریافت معجزه‌آسای کلام الهی و چندکار شگفت‌انگیز چون یافتن آب در بیابان و اطعام گروه کثیری با غذایی اندک،[۵۲] وی یک زندگی کاملاً انسانی و معمولی راگذراند و حتی گاه از ضعفهای معمول انسانی نیز بدور نبود که در حدیث ضبط است.

۸ـ اهمیت معجزه در «عقیده»

کیش یا عقیدهٔ موحدان، معجزه‌را اساس دین می‌شمرد، و این همان دیدگاه رسمی مسلمانان اهل سنت است، تا آنجا که گفته می‌شود، وحی اصلی، یعنی قرآن معجزهٔ خداوند است و بدین منظور نازل شده که نشانی باشد بر آن که محمد(ص) پیامبر خدا و فرستاده اوست. مع ذلک، با وجود این نمونهٔ نص فصل «عقیده» موحدان پا را فراتر گذاشته و با آوردن بحث معجزه در آغاز و پایان صفحات به این مسأله شکل ویژه و ممتازی داده است. نخستین بحث عمده در «عقیده» پس از نقل قول آغازین سه حدیث، به تأیید و اعتبار بخشیدن به حیات مذهبی (ایمان، ازخود گذشتگی و قانون) از طریق تجلّی معجزه (خدابه پیامبر) می‌پردازد و در پایان به مسأله‌ای اشاره می‌کند که از اهمیت بیشتری برخوردار است و آن نتیجه‌گیری از مباحث مربوط به تأیید رسالت پیامبران از طریق معجزاتی است که آنها ارائه می‌دهند. همین فصل پایانی، به این بحث اشاره می‌کند که چه نوع کارهایی می‌توانند معجزاتی از طرف خدا تلقی شوند. در این فصل می‌خوانیم: (عقیده، فصل ۱۷ : در تأیید نبوت از راه معجزه)

صداقت پیامبر ضرورتاً از آیات و نشانه‌های خارق‌العاده که با پیامش مطابقت داشته باشد اثبات می‌شود. راه اثبات بدینگونه است که کسی که مدعی دریافت پیامی از جانب خداوند است، بناچار در یکی از سه وضعیت ممکن قرار دارد. یا مثل همه دست به کارهای روزمره می‌زند مثل خوردن، نوشیدن، لباس‌پوشیدن و ادعا می‌کند که آنها معجزه‌اند، که در این صورت ادعای او عبث خواهد بود. زیرا نشانی از

صداقت در آن نیست، زیرا این اعمال را هر کسی می‌تواند انجام دهد. کارهایی که او مدعی است نشان صداقت اوست. یا این که نه، او دست به کارهایی می‌زند که از طریق فریبکاری یا آموزش فراگرفته است، مانند نوشتن، بنایی، خیاطی و مشاغل دیگر که او مدعی است این کارها معجزات او هستند؛ این ادعا نیز بیهوده است، زیرا هر چیزی که از راه حقّه و آموزش به دست آید، حقیقتاً یک معجزه نیست که بتوان آن را به یک پیامبر خدا نسبت داد. شکل سوم این که او قادر است دست به کارهای خارق‌العاده بزند: شکافتن دریا، عصایی که به اژدها بدل می‌شود، مرده‌ای که حیات دوباره می‌یابد، شق‌القمر، اینها از معجزاتی است که می‌توان به او نسبت داد. در این صورت است که صداقت او ثابت می‌شود، چرا که خالق، تنها قدرتی است که می‌تواند این اعمال را انجام دهد و متجلی کند، برابر با آنچه پیامبر او ادعا کرده است ـ هماهنگی بین معجزه و ادعای آن برحواس انسان کاملاً آشکار است، یعنی هیچ راهی وجود ندارد که بتوان آنچه را حواس درک کرده، رد کرد، و نیز نمی‌توان آنچه را که از طریق تجربه شناخته شده باطل شمرد.[۵۳]

چند معجزه‌ای که در بالا ذکر شد فقط نمونه‌هایی هستند از معجزاتی که همهٔ مسلمانان بردرستی آن اتفاق نظر دارند. در اسلوب اسلامی سعی بر آن است که ظواهر بنیادهای دقیق دینی ثابت باقی بماند و ظاهراً هیچ نوآوری صورت نگیرد، اما با بررسی دقیق‌تر متن کتاب می‌بینیم که کتاب بر آن است تا به این پرسش پاسخ دهد که «چه کسی از طرف خدا فرستاده شده است؟» هر چند این پرسش در رابطه با شخصیتهایی چون محمد(ص) یا موسی(ع) که برای او دریا شکافته می‌شود و همو که عصایش را به ماری بزرگ تبدیل می‌کند یا عیسی(ع) که العازار (Lazarus) را زنده می‌کند، پرسشی زائد است، زیرا درستی و صحّت نبوت آنها در قرآن ثابت شده است. این پرسش فقط به معجزه جدیدی مربوط است که قضاوتی مستقل را می‌طلبد. نکته‌ای که در پاراگراف مربوطه در «عقیده» گنجانده شده باید آن باشد که معیارهایی به دست می‌دهد تا بر اساس آنها بتوان دربارهٔ این معجزات قضاوت کرد، معیارهایی که می‌خواهد ثابت کند معجزه‌های ابن‌تومرت خود گواهی است بر اینکه وی از جانب خدا برانگیخته شده است. این متن از موتا (مردگانی که به حیات برمی‌گردند) صحبت می‌کند،[۵۴] و طبق نشانه‌هایی که در گزارشها آمده تصور می‌شد که ابن تومرت با مردگان صحبت کرده

است. چهارمین معجزه، اشتقاق القمر که در «عقیده» آمده از سورهٔ ۵۴ قرآن گرفته شده وبه شرح روز جزا می‌پردازد. این سورهٔ موسوم به القمر اشارات زیادی به روز قیامت دارد که کاملاً به مهدی موعود مربوط می‌شود چرا که او در آخرین روز از حیات دنیوی ظهور خواهد کرد.

در نتیجه، از دو معجزه آخری که در «عقیده» آمده، یکی برای فراهم کردن زمینهٔ ظهور مهدی موعود است، و دیگری تا آن جا که می‌توان دریافت، به معجزهٔ ابن تومرت در مورد زنده کردن مردگان اشاره می‌کند. بدین ترتیب فصل «عقیده» به نظر می‌رسد که بوضوح اشاره به معجزات ابن‌تومرت دارد، حتی هنگامی که هیچ گونه اشارهٔ مستقیم به مهدویت نداشته باشد.

اصرار بر معجزه به رغم پنهان داشتن مهدویت در فصل «عقیده» انعکاس دقیقی است از مرکزیت معجزه در فرهنگ بربرها و نیز تأییدی بر نظریهٔ ما که مهدویت صرفاً تدارک شیوه‌ای اسلامی بود به منظور تعیین نقش رهبری که برطبق سنت بربرها به مردان مقدس واگذار می‌کردند. به این ترتیب، بعد از مرگ ابن‌تومرت، مهدویت یک ظاهرسازی زایدی بیش نبود و حال آن که خاطرهٔ معجزات ابن تومرت هنوز پا برجاست.

۹ـ تعصبات ضد معجزه‌گری در نخستین بخش «کتاب ابن تومرت»

معجزات به حدی با فرهنگ بربرها عجین‌اند که می‌توان نفوذ اندلسی‌ها در «کتاب ابن تومرت» را محتمل دانست، در این کتاب می‌بینیم که معجزات ابن‌تومرت با محدودیت زیاد یا شکاکیت ضمنی مطرح شده‌اند. نمونه‌ای از آن را می‌توان در بند مربوط به معجزات در رسالهٔ مطول «اصول الفقه» که خود سرآغاز «کتاب ابن‌تومرت» را تشکیل می‌دهد مشاهده کرد.[۵۵] در بخش مربوط به این سؤال که چگونه برخی اطلاعات قابل دستیابی است نوشته‌ای بسیار ظریف به چشم می‌خورد که در جهت ردّ معجزات، جزئیات زیادی مطرح می‌کند و البته معجزات خود ابن‌تومرت را نیز مستثنا نمی‌کند. و این خود تا حدی نشانی بر این حقیقت است که این نوشته بخشی از مطالبی است که در سال ۱۱۸۳/۵۷۹ بازنویسی شده است. به اعتقاد من دقت نظر موشکافانه و ماهرانه این

بخش از کتاب می‌تواند شاهد خوبی بر این باشد که نویسندهٔ این مقاله شارح مشهور آثار ارسطو است. اینک متن زیر از «کتاب ابن تومرت» را ملاحظه کنید:

> و اما در مورد معجزه، شناخت آن تنها از راه شهود عینی ممکن است، زیرا وقتی شباهت و تطابق معجزه را با تبلیغ و پیام پیامبری می‌بینیم، بعلاوه این حقیقت که معجزه عملی نیست که مخلوقات قادر به انجام آن باشند، معجزه به صورت شاهدی عینی در می‌آید که انتخاب در آن راهی ندارد، همانگونه که در مواجهه با یک شیر درنده، رنگ چهره از ترس زرد می‌شود و انسان از شدت وحشت بخود می‌لرزد و این ضرورتاً با همان شهود عینی همراه است و این تغییر رنگ و لرزش اندام فقط ناشی از دیدن آن صحنه است و در مواجهه با این صحنه، انتخابی در کار نیست. معجزه نیز همینگونه است چراکه ما با چشمان خود دیدیم که معجزه با آنچه پیامبر می‌گفت مطابقت دارد و این در حوزهٔ قدرت پیامبر نیست که مطلقاً به ما بگوید به آن ایمان آورید، بلکه دیدن و شهود عینی تنها راه شناخت درستی آن معجزه است، اما خود معجزه، به گونه‌های مختلف به ما عرضه می‌شود. باید دانست که خود معجزه با راه شناخت درستی آن متفاوت است.

اظهارات فوق مبنی بر این که وجود مقادیر زیادی شواهد عینی انتقال یافته دربارهٔ معجزه با شناخت آنان یکی نیست و این که پیامبر فاقد آن قدرت مطلق است که ما را به ایمان به این معجزات فرا بخواند، نشان می‌دهد که به عقیدهٔ نویسنده مردم باید در باور کردن به معجزات مختار باشند.

شرح و تفصیل زیادی که در این نوشته به کار رفته، نمونه‌ای است از این نوع متون که مخاطبان آنها یک جامعه واحد نیستند. این متن اساساً شکایت نویسنده را نسبت به معجزه از خوانندهٔ تیزبین پنهان نمی‌دارد. اما خواننده بی‌توجه یا ساده دل ممکن است به آن توجه نکند. برخلاف فصل «عقیده» که درک حسّی، را دلیل بر واقعیت معجزه می‌داند، مفهوم منطقی تشبیه در این نوشته آن است که شاهد عینی فقط دلیلی برای حالت روانی مردمی که معجزه را مشاهده می‌کنند فراهم می‌آورد. نویسنده می‌گوید که زرد شدن چهره و لرزش اندام مردم در تشبیه به این مفهوم است که این مردم مطمئن‌اند که یک شیر (یعنی یک معجزه) را می‌بینند و اما نویسنده اجازه نمی‌دهد ثابت شود که آنها در واقع یک شیر را می‌بینند یا خیر. خواه ابن رشد نویسندهٔ این بخش از کتاب باشد

یا نباشد، بوضوح روشن است که این دیدگاه، دیدگاه یک اندلسی شهرنشین نسبت به معجزه است که پیشتر ابن‌حزم اندلسی بیان داشت : این که معجزه‌ها صرف نظر از این که زمینهٔ تایید نبوت را فراهم نمی‌کنند، اصولاً غیرضروری‌اند، و به قول غزالی[۵۶] معجزات به همان اندازه که ممکن است موجب پذیرش دین شوند، احتمال دارد نسبت به دین شک و تردید ایجاد کنند.

۱۰ـ زیرساختهای مناقشه بر سر معجزه

به این ترتیب، در اسناد موحدان در درون مفهوم معجزه نزد آنان، دو دیدگاه عمدهٔ متضاد به چشم می‌خورد:

۱ـ سنّت همیشگی بربرها در تأیید فرد صاحب کرامت از طریق معجزه و جادوگری که در تواریخ موحدان و در فصل «عقیده» شاهد آن بودیم . ۲ـ اندیشهٔ کاملاً متضادی که در صفحات پیشین از نظر گذراندیم که منعکس کنندهٔ روحیه‌ای است شبیه روحیهٔ ابن‌حزم اندلسی مبنی بر این که معجزات، خود بخود بعد از پیامبر اسلام به پایان رسیدند.

بررسی دقیق در پیشینهٔ این دو دیدگاه متضاد، علت این دوگانگی را آشکار می‌کند. در اسلامِ باقوام فکری اندلسی‌ها که ابن‌حزم نمایندهٔ آن به شمار می‌رفت، تلاشی مستمر صورت می‌گرفت تا موضع ضد اعتقاد به ساحران همچنان پا برجا باقی بماند. ابن خرم بین اسلام روشنگرانه و هوشمندانه کلاسیک با گذشتهٔ مبتنی بر سحر و طالع بینی که به پیش از اسلام باز می‌گردد خط محکمی ایجاد کرد، چراکه طالع‌بینی و سحر در بسیاری از مناطق نه تنها از بین نرفته بود که همچنان به عنوان تفکری رقیب پای در میدان داشت. با توجه به حساسیتی که بربرها نسبت به مهدی‌های صاحب معجزه داشتند، مسألهٔ معجزات در روابط سیاسی، از جایگاه بسیار مهمی برخوردار بود، چراکه از همان زمانهای نخست قیامهای بربرها دائماً برای حکومتهای اندلس مشکلاتی فراهم می‌کرد. در اندلس تاریخ طولانی از این دست شورشهای بربری به چشم می‌خورد، که از نظر ابن‌حزم، قتل عام ساکنان قرطبه به دست مزدوران بربر آفریقای شمالی در خلال «فتنه» یا جنگ داخلی، از تازه‌ترین حوادث تلخی بود که در خاطره‌ها باقی ماند، جنگی که به

سقوط خلافت اموی انجامید، خلافتی که مرکز توجه ابن‌حزم بود و سالهای دراز از لحاظ سیاسی به آن وفادار مانده بود.[۵۷]

حساسیت مذهبی بربرها، ضرب آهنگ عمیقی، فراهم می‌آورد که زیربنای رویدادهای سطحی در تاریخ مذهبی این شبه‌جزیره است. اهمیت نظریهٔ ما مبنی بر این که صوفی‌گری در اوایل تشکیل حکومت اسلامی در اندلس احتمالاً با عبادات مذهبی قبایل بربر در ارتباط بوده، در این است که بروز اعتراض در شهر المریه علیه به آتش کشیدن کتابهای غزالی، به رهبری صوفی، ابن العریف الصنهاجی (د.۱۴۱۱/۵۳۶) صورت گرفت، که پدرش در طنجه، از نژاد بربریان، متولد شد (نسب صنهاجی نشان می‌دهد که وی از قبیله بربر صنهاجه بود). اگر فرض کنیم که اساساً صوفی‌ها بودند که علیه کتاب سوزی اعتراض کردند، این نکته حائز اهمیت است که بجز المریه تمامی شهرهایی که در این اعتراضات شرکت داشتند (المریه، مراکش، فاس، قلعهٔ بنی‌حماد) در قلمرو بربرها بودند. اما المریه که مهمترین بندر اندلس در آن زمان بود، از همهٔ شهرهای اندلس به مغرب نزدیکتر بود.

نمونه‌ای از یک رهبری روحانی بربرها را که صاحب معجزات و کراماتی بود در این ادعای ابن العریف الصنهاجی می‌بینیم که خود یکی از نخستین صوفیان اندلس بود و برای صوفیان بیست کرامات یا بیست نشان ماورای طبیعی از رحمت الهی قایل بود که پنج کرامت آخری بوضوح از نظر نوع مبتنی بر قدرت و هوش و ذکاوت جادوگران[۵۸] است[۵۹]:

۱ ـ خواصّ درمانی لباس و دیگر متعلقات صوفی در طول حیات و غبار مقبرهٔ وی، پس از مرگ او؛

۲ ـ این که صوفی قادر است هرجا که اراده کند برود، چه از راه هوا یا راه رفتن روی آب، و او همچنین می‌تواند کمتر از یک ساعت تمام سطح کرهٔ زمین را بپیماید؛

۳ ـ این که وحوش در مقابل او تسلیمند و او را دوست دارند؛

۴ ـ این که به هر کجا که دست بزند، گنجی آشکار خواهد شد[۶۰] و هر زمان اراده کند غذا و نوشیدنی در اختیار او خواهد بود؛

۵ـ این که او نزد خداوند تقرّب ویژه‌ای داردو قادر است زمینهٔ تقرب دیگران را فراهم کند، به شکلی که مردم با خدمت به او امید آن دارند که نزد خداوند جایگاه مطلوب خود را بیابند.

از مقایسهٔ فهرست مزبور با معجزاتی که در رسالة القدس[۶۱] (مجموعه زندگینامهٔ صوفی‌ها، نوشتهٔ محیی‌الدین ابن العربی الاندلسی (۵۶۰ـ۶۳۸/۱۱۶۵ـ۱۲۴۰) آمده است، در می‌یابیم که این کرامات دو نسل بعد کاملاً مورد قبول قرار می‌گیرد، و این گونه تلقی می‌شود که این کرامات لطف خداوندی است که به اولیاء الله عطا می‌شود، و این خود نشان می‌دهد که انتظار معجزه داشتن که در ذات فرهنگ بربری است، بخش مهمی از صوفیگری این شبه‌جزیره را تشکیل می‌دهد.[۶۲] اینکه معجزه تا حدّی بخشی از دین عامّه در میان غیربربرها بوده است به نظر می‌رسد که با برخی از اعتقادات مسیحی همسوست که خود تأییدی بر وجود ریشه‌های مشترک متعلق به پیش از تاریخ است.

ویژگی مهم عصر موحدان، تکامل پیوند فرهنگ بربرها و سنتهای فکری اندلسی‌ها بود. مقولهٔ آیات خارق‌العاده خداوندی، در دورهٔ موحدان، با پذیرش عمومی و همگانی کرامات اولیاءالله به حدّ کمال رسید. تعدیلهای فکری و اعتقادی که صوفیگری را در چارچوب آیین کلاسیک اندلسی جای داد، خود میراث مهم این روند است که سنّت مقدّسان افریقای شمالی را پایه اسلام سنتی قرار داد.

سخن پایان

در این مقاله، تجزیه و تحلیل «کتاب ابن تومرت» در سایهٔ اطلاعات مربوط به جادو و مهدویت (اطلاعاتی که بر پایه انسان‌شناسی استوار است) سند مکتوبی را بر ملا کرده است. دربارهٔ مهدویت باید بگوییم که طرح نشدن این مبحث در فصل «عقیده» موحدان و حضور کم‌رنگ و ضعیف آن در دیگر بخشهای «کتاب ابن تومرت» با اعتقادات اصیل موحدان، چنان که در وقایع نگاری‌ها می‌بینیم که ابن تومرت را در احادیث همان مهدی موعود می‌خواند در تناقض است. این موضوع بروشنی به تحریفها و بازنگری کتاب ابن تومرت اشاره دارد تا با تفکر و اندیشه‌های نسل بعدی اندلس هماهنگ شود. به احتمال

زیاد سال ۱۱۸۳/۵۷۹، تاریخ دستنوشت کتاب است و در این سالها ابن رشد و ابن طفیل رایزنان یوسف‌بن یعقوب خلیفهٔ موحدان بودند.

در مورد معجزات باید گفت که همین تناقضات در این جا نیز به چشم می‌خورد. بنا به وقایع‌نگاری‌های طرفدار و مخالف موحدان، معجزات وسیله‌ای برای جلب نخستین هواداران ابن‌تومرت در میان بربرها بوده است. با این حال تأکید بر معجزات در فصل «عقیدهٔ» موحدان با بندی از بخش آغازین «کتاب ابن تومرت» در تناقض است، آنجا که می‌گوید، هیچ کس مجبور نیست که به معجزه اعتقاد داشته باشد. در این جا نیز می‌توانیم این بند را با توجه به خود اظهارنظر و شیوهٔ ارائه آن به عنوان مدرک مشخص از ایدئولوژی نسل بعدِ اندلس به شمار آوریم.

مرز این مباحث و مناظرات، در درون اسلام اندلس، بین مسائل مبتنی بر افسانه و مسائل مبتنی بر عقل، در همین دیدگاههای عمیقا″ متفاوت نسبت به معجزه رخ می‌نماید. در جانب افسانه و خیال زیرساختهای فرهنگی بربرها جای می‌گیرد که بسادگی قابل درک است. اما نیروی بالقوه‌ای که در این جا برای خیزشهای سیاسی وجود دارد، یکی از عواملی است که دولت امویان را در تمامی تاریخ حاکمیتشان در اندلس بر آن داشت که به مکتب مخالف یعنی موضوع ضد ماوراءالطبیعی گرایش یابند، حتی بسیار بیشتر از آنچه که درشرق مطرح بود.[۶۳] ابن صاعد طلیطله‌ای (۴۱۹ـ۱۰۲۹/۴۶۲ـ۱۰۷۰) درکتابش به نام طبقات الامم ازبسیاری ازمحققان و پژوهشگرانی نام می‌برد که درزمینه‌های ریاضیات، نجوم و پزشکی به پیشرفتهایی نائل شدند، رشته‌های علمی که رسماً در اندلس مورد تشویق قرار می‌گرفت، امااز علمای متافیزیک تنها سه تن رانام می‌بردکه یکی از آنهایهودی است . ضرورت سیاسی ایجاب می‌کند که مسأله عقل‌گرایی[۶۴] و شریعت‌گرایی پیش از سدهٔ ششم / دوازدهم دراسلام اندلس به تفصیل بحث شود، وهمین میراث فکری اندلسیان است که دردیدگاه جهانی موحدان قابل ردیابی است .

دریک بررسی از معجزات که از حد معمول وافسانه‌ای آن فراتر رفت، به خطوط فکریی دست یافتیم که درترکیب جدید ویژگیهای افسانه‌ای و عقلانی عصر موحدان به

هم می‌پیوندند. در عصر موحدان، عناصر نو افلاطونی نقش خود را در ایجاد یک موضع بینابینی ایفا کرده بودند، موضعی که از راه تجربهٔ وحدت عارفانه یا عرفانی در کتاب حیّ بن یقضان بن‌طفیل به چشم می‌خورد عقل‌گرایی را با افسانه‌گرایی آشتی داد. مهمتر اینکه موضع یادشده در حالتی بدست آمد که هیچگونه تمایلی به ازبین‌بردن ابزارهای عقل‌گرایی که از ویژگیهای مکتب اشعریه در شرق جهان اسلام بود، وجود نداشت.[۶۵] این افق وسیع و فراگیر فکری را مسیحیت غرب (و یهودیت غرب)[۶۶] به ارث برده بود، که سرانجام به رشد و تکامل فکری اروپاییان در سدهٔ سیزدهم و پس از آن انجامید.

در این مقاله، سعی کرده‌ایم محدوده‌ای را در نظر گیریم که در آن حضور ویژگیهای فکری آفریقای شمالی در پیوندهای فکری موحدان مشهود است، پیوندهایی که این پیشرفتهای فکری را در مغرب‌زمین ممکن ساخت. با اصرار و پی‌گیری سخت بود که این فضای تازه بوجود آمد، هر چند این فضا با انجمنهای خشک و قدیمی "نقل و تقلید مالکی" نمی‌توانست همخوانی داشته باشد ولی موحدان با استفاده از همین فضای ایجادشده، مکتبهای فکریِ افسانه‌گرایی و عقل‌گرایی را رشد و بالنده ساختند. به گونه‌ای که تا به امروز، در اروپای غربی به نوعی برجای مانده‌است.

یادداشتها

۱ـ ن.گ : شمارهٔ ۶۰ از پی‌نوشتها.

۲ـ احمد توفیق، "التاریخ و ادب المناقب من خلال مناقب ابویعزه" در تاریخ و ادب المناقب،رباط، ۱۹۸۹، ص ۸۸

۳ـ در این جا نیز همچون صفحات بعد، ترجمه از این جانب است مگر آن که خلاف آن گفته شود.

۴ـ مواد اصلی که در دسترس ماست تا دیدگاههای ابن تومرت و از این‌رو، اصول اعتقادی موحدان را تبیین کنیم، مجموعه‌ای است ناهمخوان از متونی که در سالهای واپسین حکومت خلیفهٔ دوم موحدان، یوسف بن عبدالمؤمن، که خود فیلسوف و حامی ابن‌رشد بود، گردآوری شده‌است. بعد روشن خواهد شد که ملحقاتی به آن افزوده شده که از دوره‌های بعد، در دوران استیلای مسیحیان بر اسپانیا مایه می‌گیرد. دستنوشته (پاریس بی.ان. عرب ۱۴۵۱) مربوط به سال ۵۷۹/۴ـ۱۱۸۳ می‌شود، یعنی ۵۳ سال کامل بعد از مرگ ابن تومرت، از زمانی که این دستنوشته با مقدمهٔ ای.گلدزیهر (Goldziher) باعنوان «کتاب ابن تومرت» Le Livre d'Ibn Toumert (با ویرایش J.D.Luciani Algiers,1903) منتشر شد، ازاین به بعد، در پی‌نوشتها، Le livre (کتاب) و در متن، «کتاب ابن تومرت» آورده می‌شود.

ویرایش جدیدی از عمّار طالب، الجزایر، ۱۹۸۵ ازاین کتاب صورت گرفته، اما شماره صفحاتی که در اینجا ارایه می‌دهم، از کتاب ویرایش شدهٔ لوسیانی (Luciani) است .

۵ـ این، موضوع کتابی است که درآیندهٔ نزدیک منتشر خواهد شد :

Madeline Fletcher, Western Islam:The Almohad Renaissance, Columbia, South Carolina.

۶ـ دراثر زیر مباحث جالبی است از عوامل متعددی که موحدان رادرشکست مرابطان یاری رساند: محمد کبلی، " رمز الاحیاء وقضیة الحکام فی المغرب الوسیط" در مراجع حول المجتمع والثقافه بالمغرب الوسیط ، کازابلانکا، ۱۹۸۷.

۷ـ برای تبیین "توحید"، ن.گ : مادلین فلچر، " توحید موحدان : الهیاتی که مبتنی بر استدلال وبرهان است "، نومن Numen (روزنامهٔ اتحادیهٔ بین‌المللی تاریخ ادیان)، ۳۸/۱ صص ۲۷ـ۱۱۰ .

8- Religion musulmane en Barberie , Paris , 1983, PP.247-58.

9- "La doctrine d'Ibn Ioumert, Prise dans son nsemble , est done fort eclectique. on y trouva, a tout Le moins, de Lacharisme, du ghazalisme et du chisme . Mais de ces e'lements divers Le Mahde des Almohades a su Faire une synthese habile et assez

Xoherente," Historie du Maroc,Casablanea, 1949 ,P.268.

10- Le Livre ,P , 63.

۱۱ـ دائرة المعارف اسلام، چاپ جدید، لیدن، و ۱۹۶۰ ـ مقالهٔ "ابن تومرت " .

۱۲ـ ابن القطّان می‌گوید که ابن تومرت پانزده سال رابرای مطالعه در خارج گذرانده است، این مطلب از ابویحیی زکریابن یحیی وسنر، از اعضای شورای پنجاه نفرهٔ ابن‌تومرت نقل شده است (نظم الجمان، بـه کوشش محمود علی مکی، رباط، بیتا، ص ۴ .

۱۳ـ مثلاً با زندگی متفکر مسلمان کردی بدیع الزمان سید نورسی (۱۹۶۰)شباهتهای عجیبی دارد . مقایسه کنید :

Serif Mardin, Religion and sociol change in Modern Turkey ,New YorK, 1989,PP. 42-102.

تفاوت عمده دراین است که به نورسی نسبت مهدویت ومعجزه‌گری نداده است .

۱۴ـ در پاسخ به این انگیزش ناگهانی، دومینیک یوروی Dominique Urvoy درپی‌آن است که با اثبات اساس مکتب "خارجی " و ارتباط دادن نوع تفکر ابن تومرت با اصل فرضی تفکر "خارجی" آن، شکلی از همگونی را در دیدگاههای ابن تومرت بیابد.

۱۵ـ مثلاً ن . گ: Duncan B.MacDonald, The Development of Muslem Theology,: Jurisprudence and Constitution and Constitutional Theory,London, 1903 Amarko Book (Agency NewDelhi reprnt),Chapter II.

16- Madeleine Fletcher, "the Anthropological context of Almohad History",Hesperis tamuda .

26-27 , 1988 - 89 ,PP.25-51.

در خصوص تأثیر ساختار جزءجزء برتئوری سیاسی اسلام ن . گ :

Medeleine Fletcher,"viday teoria Politica en La Espana musulmana del siglo XII " in La Voluntad de l humanismo, ed .B. Cipliyauskaite and C .Maurer,Barcelona , 1990 ,PP.37-43.

17- Ernest Gellner,Muslim Society,Cambridge (England) , 1981 ,P.131.

۱۸ـ ابن خلدون، مقدمه، ترجمهٔ فرانز روزنتال (Franz Rosenthal)، لندن، ۱۹۵۸، جـلد ۲، صـص ۹۸ـ۱۹۶ . ابن خلدون همچنین از سه مهدی تاریخی مربوط به سده‌های ۷ و ۱۳/۸ و ۱۴ نام می‌برد .

۱۹ـ دیدگاه دیگر دربارهٔ مهدویت، آن را یک پدیدهٔ امروزی قـلمداد مـی‌کند:"ایـن دولتـهای اروپـایی همچون فرانسه هستند که با جا خوش کردن در سرزمینهای اسلامی گاهی یک حکومت (مثلاً در مراکش) راتجدید بنا کرده‌اند؛ اما جاذبه قدرت، درهمهٔ زمانها، دعوت به مهدویت را به نفع انقلابات مزمن تشویق کرده است، که امروزه مفهوم " سوسیالیست " به خود گرفته و ما همواره درکشورهای اسلامی شـاهد آن

هستیم."(Raymond charles, de droit musluman , paris, 1965,P.33)"

تجربۀ استعماری فرانسه همچنین این پدیده رابه این شکل می‌بینید :" مهدویت، ظهور " صاحب الامر" در سرزمین ما، شکل کلاسیک شورش است ."(Edmond Doutte, Magie et Religion dans L'Afrique du Nord, Algiers, 1909 ,Pp.13-14).

۲۰ـ مقاله ای جالب دراین باره وجوددارد :

Halima Ferhat and Hamid Triki, Faux Prophetes et mahdis dans Le maroc medieval " . Hesperis Iamuda, 27,1988-89-PP.5-23.

۲۱ـ ابن قطّان نامه‌ای از ابوعبدالرحمان بن طاهر مرسیه‌ای می‌آورد که خطاب بـه خـلیفۀ مـوحدان، عبدالمؤمن نگاشته شده، دراین نامه بکارگیری این احادیث دربارۀ ابن تومرت درقالب گفت وگو بین «روح آرام وروحی که اشرار رااندرز می‌دهد "، به بحث گرفته شده‌است ن .گ :نظم الجمان، صص . ۵۰ ـ۷۳.

دربارۀ موضوع کلی احادیث مهدویت، ابن خلدون در کتاب «مقدمه»، فصلی دارد (فصل ۳قسمت ۵۱؛ ترجمۀ رزنتال، جلد ۲. صص ۸۶ـ۱۵۶). دراین فصل، وی تاحدی خود را متخصص دراین امور دانسته ، سرانجام می‌گوید :" همۀ اینها، سنتها وفرهنگهایی است که از سوی مقامات مذهبی منتشر شده که دربارۀ مهدی و ظهور او در آخرالزمان است، برخی می‌دانند که آنها به چه شبیهند، و از انتقاد، بسیار کم درآن مطرح شده‌است ."باید توجه داشت که هیچیک از این احادیث در دوصحیح مسلم و بخاری نیامده است .

۲۲ـ به نقل از ابن القطّان، ابن تومرت گفت :" سپاس خدای راکه آنچه می‌خواهد انجام می‌دهد و آنچه اراده کند، همان است . همو که هیچ چیز مانع فرمانش نیست وحکم او شدنی است . خدایا بر محمد (ص) رحمت فرست، او که پیشگویی ظهور مهدی راکرده بود که جهان راپراز عدل وداد خواهد کرد، همانگونه که پراز ظلم وبیداد شده است . خداوند زمانی وی رامی‌فرستد که حقیقت و راستی با دروغ و کژی مـنسوخ گشته وعدالت ودادخواهی راشرارت وستم جایگزین شده و جایگاه او در آنسوی غرب است و زمان او آخرالزمان و نام او نام پیامبر . شرارت پادشاهان وشاهزادگان چون روز روشن است وجهان رافساد وتباهی در برگرفته . اکنون همان آخرالزمان است، نام، همان نام و دودمان، هـمان دودمـان و اخـلاقیات، هـمان اخلاقیات ." (ابن القطان، نظم الجمان ،ص ۶۰).

۲۳ـ همانگونه که به الیسع مورخ به نقل از ابن القطان گفته شد، همانجا.

۲۴ـ اشاره به سخن مشهور خلیفه اول، ابوبکر، که بعداز مرگ پیامبر گفته بود :" اگر آن‌ها از دادن زکات (که درزمان حیات پیامبر می‌دادند) حتی به اندازۀ عقال شتر امتناع ورزند با آنها برای این منظور خـواهـم جنگید." «لومنعونی عقالاً، لَجَهدتهُم علیه»، در الموطّأ، به کوشش الزرقانی، قاهره، بی‌تا، جلد ۱، ۳۵۶.

خلاصه تفسیر مرتب شده ابن تومرت از "موطا" مـالک بـاعنوان " مـوطاالامـام مـهدی " (الجـزیره، ۹۰۵اص ۲۲۰) ازاین حدیث به بزرگی و عظمت یاد می‌کند وآن رادرست پس از نخستین حدیث پـیامبر درآغاز فصل مربوط به زکات می‌آورد، درحالیکه درموطأ مالک این حدیث دربخش مربوط به زکات درکتاب سوم آمده است . همچنین این حدیث درتمامی مجموعۀ دیگر پنج جلدی احادیث نیز یافت می‌شود.

جملۀ پیش ازآن، "واوکه درانجام یک وظیفۀ مذهبی کوتاهی می‌کند، گویی درهمۀ دین چنین است " به

حدیث بعدی در "موطأ" ابن تومرت (ص ۲۲۱) اشاره دارد .

۲۵ـ کتاب (ابن تومرت)، صص ۵۷ ـ ۲۵۵.

۲۶ـ فهرستی از دلایل ویژهٔ مربوط به احساس بی‌عدالتی رادر Kably، همان، بخوانید .

۲۷ـ این مطلب با شمای ایده‌آل اهل سنت ازامامت همخوانی دارد . ن .گ :

یوسف ابیش، اصول سیاسی البقّلانی، بیروت، ۱۹۶۶، بویژه فصلهای ۳ و ۴ .

۲۸ـ کتاب (ابن تومرت)، صص ۵۴ـ۲۴۵.

۲۹ـ وبه آنچه دربالا گفته شد باید اعتقاد داشت ودربرابر آن تسلیم بود ومادام که دنیا باقی‌است باید به آن وفادار ماند، همچنین باید آن رااظهار کرد واعلام کرد ومنتشر کرد و آموخت و بیان کرد . باید درقلبهای کودکان وبزرگسالان، آزاد وبنده، مرد وزن، آن راجای داد . واین برعهده هرحاکمی است که این اعـتقاد (مهدویت) را رواج دهد ودرمقابل دشمنان ازآن دفاع کند، وبر هرپارسایی است کـه ایـن یـادگار گـرانـقدر انگاشته وهر صبح وعصر آن رابخواند ومفهوم آن رادریابد ودر زندگی اش بکاربندد، وبرای آن تبلیغ کند و رواج دهد، و از دیگران بخواهد در آغوشش گیرند واصرارکند که آنراپذیرند." (کتاب [ابن تومرت] ،صص ۲۵۲ـ۵۳) .

۳۰ـ کسی از وجه تسمیه وتناسب این عنوان برای این فـصل از کـتاب ابـن تـومرت (۳۹ـ۲۲۹) کـه "عقیده" فرض می‌شود، گفت وگونکرده است . این عـنوان بـا اثـر لاتـینی زبـان زیـرکه تـوسط M. th.d, Alverny, G.Vajda پیدا شد، مطابقت دارد :

G.Vajda and M.Th ,dAlverny/ " Marcde Iolede, traduteur d'Ibn Iumart",al-Andalus,16, 1951 ,PP.99-140;17,1952,PP.1-56.

مارکوس (Marcos) اهل طلیطله، کشیشی که در ۶۰۶/۱۰ـ۱۲۰۹ قرآن راترجمه کرد، فصل "عقیده "، دوفصل " مرشده " و «سرود تسبیح» از "کتاب ابن تومرت " (Le Livre)، صص ۴۴ـ۲۲۹، رانیز زیر عنوان "Libellus Habentometi" ترجمه کرد. تاریخ نگارش مـقدمه آن، اول ژوئـن ۱۲۱۳ نـوشته شـده است. بنابراین، جای تعجب نیست که مدرک لاتینی زبان نیز از نسـخهٔ ۱۱۸۳/۵۷۹ کـه دربـارهٔ مـهدویت است برگرفته شده باشد . ترجمه، خود گواه براین است که این اثر ویژه درسطح وسیعی منتشر شده بود. ترجمهٔ فرانسوی هنری ماسه (Henri Masse) از "عقیده " مهدی ابن‌تومرت در اثرزیریافت می‌شود:

"La Profession de foi(aqida) et Les guides spirituels (morchida)du Mahdi Ibn Toumart" in Memorial Henri Basset , Paris (Institut des Hautes- Etudes Marocaines), 1928,II,105-21.

این متن دراثر زیر، اساس مطالعه وبررسی تفکرات ابن تومرت شمرده می‌شود، ن .گ به شمارهٔ ۱۴: Dominique Urvoys"La Pensee d'Ibn Tumart"

۳۱ـ کتاب (ابن تومرت) Le livre، صص ۳۹ـ۲۲۹.

۳۲ـ همانجا، ص ۲۳۹.

۳۳ـ ن .گ به یادداشت ۳ .

۳۴ـ ابن القطان، نظم الجمان، صص ۲۷ـ۲۶ .

۳۵ـ کتاب (ابن تومرت)، صص ۴۲ـ۲۴۰.

۳۶ـ این موضوع دراثر زیر مورد توجهم قرارگرفت :

Dominique Urvoy, Ibn Rushd , London , 1991 , P. 71.

37- Henri laust , "une fetwa d'Ibn Taimiya Sur Ibn Iumart",Bulletin de L'Institut Francais d'Archeologie Orientle du Caire , 59 ,1960 ,PP.170-7.

هیچ منبع معینی، مشخصاً از تکلّم این مردگان چیزی نگفتند، مگر آنچه که از پاسخ ابن تـومرت بـه شاهزادهٔ مرابطی فهمیده می‌شود، زمانی که مهدی درگورستان ابن هیدس در مراکش بسر می‌برد گفت :"من درقلمرو حکومت شما نیستم، من بامردگانم ."

Al- Baydhaq, "Memoires", trans.E.Levi Provenc al , in Documents inedits d'histoire almohade, Paris, 1928 ,P.III)

۳۸ـ کتاب (ابن تومرت)، ضمیمه، ص ۲۱.

۳۹ـروض القرطاس، ترجمهٔ A.Huici Miranda، والنسیا، جلد ۲، ۳۶۳.

۴۰ـ Ambrosio Huici Miranda این گزارشها رابیشتر جعلیات می‌داند، " افسانه‌هایی کـه دشـمنان امپراتوری موحدان آن راتبلیغ کردند تااصالت آن امپراتوری رابی‌اعتبار سازند، آنها موفقیت‌های مهدی (ابن تومرت) رابه جنایت وشیادی نسبت می‌دادند .اما دراین درهم ریختگی ادبی، ردیابی حقایق وانگیزه‌هایی که الهام بخش آنها بود کاری دشوار نیست ."

(Historia Politica del imperia almohade,Tetouan, 1957,II,603)

هویسی (Huici) مرتب ازتاریخ خود، همهٔ عناصر وبخشهای خیالی آن راجـداکـرده و درضـمیمه‌ای تحت عنوان "افسانه "گردآوری کرده است . باتوجه به اینکه " خیال " را مترادف "دروغ " دانسته گزارشات او نمی‌تواند احساسی راکه بربرها از مابعدالطبیعه داشتند و بخشی از حال وهوای قبیله ای ابن تـومرت راتشکیل می‌داد به خواننده منتقل کند. از سر بلند نظری ماست که این عـناصر خـیالی را در چـارچـوبی عقلانی جای می‌دهیم وآن راباتاریخ موحدان که آنها درآن نقش برجسته‌ای داشتند می‌آمیزیم، دراین صورت است که از ابن خلدون در "مقدمه" پیروی کرده‌ایم .

۴۱ـ دوته (Doutte) درکتاب " سحر و مذهب " ص ۳۵ از تکلّم بطنی درافسانه‌های عامیانه استفاده می‌کند:" این زنان بربرهستند که مدعی گفت وگو بابندپایانی هستند که بقول آنها از یک جعبه صدایشـان شنیده می‌شود ."

۴۲ـ ابن اثیر اشاره می‌کند که برخی از این اطلاعات شفاهی بوده است : " ازگروهی ازفضلای مغربی شنیدم که دربارهٔ «تمیز»گفت وگو می‌کردند، و شنیدم که فردی می‌گفت ...." (کتاب ابن تومرت، ضمیمهص ۲۲).

43- Missions ou Moroc en tribu,Paris , 1914,PP.276-77,quoted in Hassan RachiK,Sacre et Sacrifice dans Le Haut Atlas Marocain, Casablanca, 1990, p.19,n.2.

۴۴ـ ن.گ : کتاب (ابن تومرت)، ص ۴ .

۴۵ـ جلد ۱، ۳۴ـ۲۲۶ .

۴۶ـ «کتاب الانساب» در لوی ـ پرونسان (به‌کوشش)، ۱، ۶۰ ـ ۵۹ ـ ابن تومرت به قبیله‌اش «هرغه» فرمان می‌دهد که این مرد را بپذیرند.

۴۷ـ می‌توانیم کتاب دوته (Doutte)، «سحر و مذهب» ص ۲۹ را در نظر بگیریم که نشان می‌دهد چگونه از کشیشان به منظور محکوم کردن قاتلان در روزگار پیش از اسلام بهره می‌گرفتند.

48- Lévi - Provencal (ed.), Op.cit. ,I.41-42.

49- Edwand Wester marck, Survivances Paiennes dans La Civilision Mahométane, Paris , 1935, P.121,n.2, andp. 123et seq .

۵۰ـ مثلا" دوته در کتاب «سحر و مذهب»، ص ۵۳ می‌گوید : «فکر می‌کنم که اجداد و نیاکان مرابطی‌که از زاهدان و عابدان بشمار می‌رفتند و زاهدان مسلمان، سنتها و آداب مذهبی را از آنان می‌گرفتند، خود کشیشان جادوگر، کاهن و حکیمانی جادوگر از هر دست بودند که در جامعه‌های بدوی در سطحی بسیار وسیع زندگی می‌کردند و اینها مردان و زنانی بودند که احتمالا" نخستین طبقهٔ قبیلهٔ خود را تشکیل می‌دادند».

51- E.Lévi- Provencal, Histoire dl` Espagne musulmane, Paris, 1950 , I 384-85.

۵۲ ـ به منظور آگاهی از مجموعه‌ای ازاینگونه اعمال شگفت انگیز ن .ک :

Ibn Hazm, Hstoria Critica de las ideas religiosas,trons.M.Asin Palacios,Madrid, 1932,II 220-21/V,158-59.

۵۳ ـ «کتاب ابن تومرت»، ص ۲۳۸ .

۵۴ ـ دراین جا به تفاوتی برمی‌خوریم و آن این که، فهرست رسمی معجزات تنها به یک میّت اشاره دارد: مالکی باقلانی (د : ۱۰۱۳/۴۰۳) درکتابش دربارهٔ معجزات و سحر: کتاب البیان عن الفرق بین المعجزه والکرامات و الحیل والکهانه والسحر و النرنجات (بیروت، ۱۹۵۸) فهرست زیر را ارائه می‌دهد :" اعجاز قرآن درنوع خود بسیار مؤثرتر وبرجسته تراز شفای کورمادرزاد و جذامی وزنده کردن مرده (میت) وتبدیل عصابه اژدها وغیره است، چراکه بسیاری براین اعتقادند که این معجزات که ذکر شد باحقه وتردستی زیرکانه عملی شد " .(ترجمه، ص ۱۶، متن اصلی، پاراگراف ۲۹) اماابن حزم درمقاله خود دربارهٔ معجزات در"کتاب الفصل "، قسمت ۶ فصل ۳ از کلمه موتا(به جمع) استفاده می‌کند، کتاب Historia Critica، جلد ۵، ص ۱۷۳ می‌نویسد:

"Signos milagrosos V.gr.,Hendir La luna en dos mitades, abrir el mar partes, resucitar los muertos, extraer de una roca un camello,etc"

۵۵ ـ "کتاب ابن تومرت " ،صص ۴۸ـ۴۷ .

۵۶ ـ غزالی در " المنقذمن الضلال " براین اعتقاد که معجزه، نبّوت راثابت می‌کند انتقاد کرده می‌گوید: "

بااین روش (روش بررسی ومطالعه قرآن وسنت) مطمئناً جایگاه نبوت مورد فحص و تحقیق قرار می‌گیرد و نه باتبدیل عصابه اژدها یا شکافتن ماه .زیرا این چنین رخدادهایی بتنهایی اگر در نظر گرفته شوند، بی آنکه شرایط متعددی که برای انجام آنهاضروری است، مد نظر آید (این شرایط ازدرک ذهن بشـری بـدور است)شاید گمان کنی که آن حادثه یک سحر وفریب و چشم‌بندی بیش نبود واین رخداد از طرف خداآمده است تا انسانها رابه گمراهی بکشاند زیرا " خداهرکه را بخواهد گمراه وهرکه رابخواهد هدایت می‌کند" بنابرایـن موضوع معجزه به شخص خودشما بستگی پیدامی‌کند ؛ چراکه اگر ایمان شما مبتنی برمباحث استدلالیی باشد که برای معجزه دلیل اثباتی اقامه می‌کند، آنگاه ایمان شمابایک بحث منطقی دیگر که نشـان دهـندهٔ دشواریها وابهامات معجزه باشد سخت متزلزل شده، ازبین می‌رود ." غزالی از معجزهٔ عیسی مسیح استفاده می‌کند و سخت دراینجا نیز درپی آن است که همین نکته را به اثبات رساند:" این معجزه از همهٔ ابناء بشر نخواسته است که به حقانیت عیسی مسیح ایمان آورند. برعکس دلایل و مباحث جدی می‌توان علیه آن اقامه کرد که تنها باارائه مباحث منطقی وعقلی قابل مقابله است. اما از طرفی به مباحث منطقی وعقلی هم نمی‌توان اعتماد کـرد بـنابرآنـچه شـمااعـتقاد داریـد."(ایـمان وعـمل غـزالی، تـرجـمه W.Montgomery watt،شیکاگو،۱۹۸۲، صص ۵۱ـ۵۰ و ۶۸ـ۶۷).

۵۷ـ درنام "محمد المـهدی " ،کـه بـرگرفته از نـخستین شـورشی مـدعی خـلافت دردوران " فـتنه " است‌می‌بینیم که تلاشی صورت گرفته است تاسنتهای مهدویت راکه حامیان بربراو به جای گذاشته بودند بکار گیرند. بهترین گزارش تهیه شده از موقعیت پیچیده سیاسی آن زمان درآثار زیریافت می‌شود:

R.Dozy,History de l'espagne musulmane, Leiden, 1932,III, ChapterXIII-XvI.

نیز نگاه کنید به : دائرةالمعارف اسلامی، چاپ جدید «مهدی، محمدبن هشام»، صص ۴۰ ـ ۱۲۳۹ .

۵۸ـ این اطلاعات را در اثر زیر بجویید : Doutté, Magie et Religion, P,51 . ساحر :

۱) به نیروهای طبیعی فرمان می‌دهد ؛

۲) که می‌تواند غیرقابل رؤیت شود ؛

۳) می‌تواند زمین زیرپای خود را به حرکت درآورد ؛

۴) در یک چشم بهم‌زدن می‌تواند مسافت زیادی را طی کند؛

۵) با ارواح معامله کند و راز و رمز آنها را کشف کند، و غیره؛

دوته (Doutté) پیشنهاد می‌کند که نیروهای ساحر، دقیقا" همان نیروهای مرابط یا زاهد مسلمان در آفریقای شمالی است (همان، صص ۵۳ ـ۵۲).

۵۹ـ ابن العارف، محاسن المجالس، پاریس، ۱۹۳۳، ص ۰۱ ـ ۱۰۰ .

۶۰ـ فعالیتهای گنج‌یابی هنوز هم به چشم می‌خورد. در ۱۹۸۹ فقیهی به پروفسور عبدالرحمان لخسسی Lakhsasi که برحسب اتفاق از مراکش به اغادیر رفـته بـود، گـفت مـردم طـبق عـادت دیـرینه‌شان از او می‌خواهند که گنجی برایشان بیابد. وقتی از او پرسیده شد که آیا نقد ابن‌خلدون بر این اعتقاد را خوانـده

است، پاسخ داد که از خواندن کتابهای ابن‌خلدون لذت می‌برد، اما در این خصوص با او موافق نیست.

۶۱ـ رسالة روح‌القدس فی‌مناصحة النفس، ترجمهٔ :

Miguel Asin Palacios, Vidas de Santones en Andolucia, Madrid, 1933.

ترجمهٔ انگلیسی آن با این عنوان موجود است : صوفیان اندلسی، ترجمه و مقدمه W , J. Austin کالیفرنیا، ۱۹۷۱.

۶۲ـ فصل نوشته شدهٔ جُرجز سی. آناواتی Georges c . Anawati دربارهٔ «فلسفه و تصوف» در کتاب «میراث اسلام» به کوشش ژوزف شاخت Schacht و سی.ای.باث ورث Boswoyth، آکسفورد، ۱۹۷۴ص ۷۹ـ۳۷۸، بنیادهای اعتقادی توده‌ها را در انجمنهای اخوت صوفی‌اسلامی مفصل شرح می‌دهد و می‌گوید :

به این ترتیب بود که «انجمنهای اخوت» که در ابتدا گروههایی بودند متشکل از یک مرشد و مریدان او، در میان توده‌ها گسترش یافت و با امکاناتی که «مبلغان مذهبی» مسلمان در اختیار داشتند، تازه مسلمانان را در این انجمنها پذیرفته و بتدریج به رواج آن پرداختند.

همه آنچه آنها می‌خواستند، اشتیاق به پیوستن به اسلام بود که همان اقرار خالصانه به وحدانیت خداست (شهادة) . آنها چشم و گوش بسته، آداب و سنن نیاکان را در صورتی که آشکارا بوی شرک و چند خدایی نمی‌داد، می‌پذیرفتند. نتیجهٔ این گونه آزادیخواهی در اعتقادات این شد که چند قرن بعد کلیت چهرهٔ اسلام به نحو محسوسی دستخوش تغییر و تحول شود. تا آن زمان، در سایهٔ اقتدار رسمی فقها و حکمای مذهبی، وحدت و یکپارچگی حفظ شده بود. زمانی که نفوذ وحدت بخش آنها کم‌رنگ شده و از بین رفت، تمام نواحی تازه مسلمان شده و گاه ناحیه‌هایی که در گذشته‌های دور مسلمان شده بودند، رنگ اعتقادات توده‌ای و محلی گرفته و به آداب و سنن پیشینیان خود برگشتند.

۶۳ـ البته این مسأله با تهدید ایجاد شده از طریق تبلیغات باطنی فاطمیان که از سال ۲۹۷ / ۹۰۹ برای حکومت بنی‌امیه خطر بالقوه‌ای محسوب می‌شدند، بی‌ارتباط نیست . امویان، برتعصب و هواداری از فرهنگ کهن عربی که بر سنتهای شفاهی در شعر و دانش‌طوطی وارنیاشناسی، بر سنتهای مذهبی و بر کتابهای مالک بن انس و مکتب فکری او تأکید داشت پا می‌فشردند و توجهی به نفوذ تفکرات شرقی چون تفکرات ایرانی، نسطوری، هندی، معتزلی که بیشتر رنگ بیگانه داشت و عباسیان آن را ترویج می‌کردند، نداشتند. اما خطر جدی سحر و جادو این بود که بر بربرها نفوذ داشت.

۶۴ـ آنچه از این سخن مورد نظر ماست در مسایل جزیی و غیرمهم قابل ارائه نیست. تا حدی، برای درک فرهنگ نخست، چاره‌ای جز آشنایی با فرهنگ دومی نداریم، چرا که تنها در ارتباط با فرهنگ دوم می‌توان ویژگیها و مفاهیم فرهنگ نخست را دریافت. محققان مزّه عقل‌گرایی غربی را حتی در شکل صوفی‌گرایی آن چشیدند، مثلا″، ای . شیّمل که تصوف شرق را خوب می‌شناسد می‌گوید: «مطمئنا″ ابن‌عربی آثار ابن مسره قرطبی را خوانده است، ابن مسره در حدود سال ۹۰۰ دربارهٔ اشراق سخن گفته بود

و خود او در ردیف فیلسوفان متصوفه آمده است . شاید جهان غرب اسـلام، عـموما" بـیشتر بـه تـفسیر فلسفی‌تر و عرفانی‌تر دین گرایش داشتندکه در مقابل دیدگاه وجـد و شـوق بسـیاری از اهـل مـتصوفه در کشورهای شرقی قرار داشت، گرایشاتی که در صفات و ویژگیهای عجیب و غریب بـرخـی از انـجمنهای صوفی نیز مشاهده می‌شود. (دامنهٔ تصوف در اسلام، کارولینای شمالی، ۱۹۷۵، ص ۲۶۴).

۶۵ـ در اثر زیر این پدیده مورد بررسی و تحقیق قرار گرفته :

Majid Fakhry, Islamic Ocasionalism, London, 1958

نویسنده در اثر فوق به شرح وضعیت فکری می‌پردازد که خلاقیت فکری را در شرق جهان اسلام بر باد داده است. و این حادثه به رغم هدفی که غزالی تـعقیب مـی‌کرد بـه وقـوع پـیوست، وی بـر آن بـود کـه یکپارچگی و یکدستی عقل و عرفان را، آنچنانکه از آثار او نیز پیداست، حفظ کند. این غلط محض است که او را باعث بوجود آمدن این وضعیت بدانیم. ن.گ :

F.E,Perets, Aristotle and Arabs, 1968,PP,190-91.

۶۶ـ هر چند برخی از نویسندگان برجسته یـهودی در انـدلس (چـون ابـن جــبرول (Avicebron) و ابوالفضل حسدی خود در جنبشهای فکری اندلس مشارکتی جدی و همه‌جانبه داشتند و حتی از همتایان مسلمان خود پیشی گرفته بودند. مقایسه کنید:

صاعد الاندلسی، فصل ۸، «علوم در میان یهودیان»، در کتاب طبقات الامم، ترجمه رژیس بلاشه، پاریس، ۱۹۳۵.

فهرست کوتاهی از منابع مهم

ابن العارف، محاسن المجالس، پاریس، پاول گوتز، ۱۹۳۳.

ابن القطان، نظم الجمان، به کوشش محمودعلی مکی، ربط : دانشکده ادبیات و علوم‌انسانی، بیتا.

تومرت، محمد (ابن تومرت)، اعزّما یُطلب، به کـوشش عـمارطالب، الجـزیره : المـؤسسة الوطـنیة الکتاب، ۱۹۸۵ .

ـ ، کتاب محمدبن تومرت، به کوشش جی.دی.لوسیانی، الجزایر : چاپخانهٔ شرقی پیر فونتانا، ۱۹۰۳.

ـ ، موطأ الامام المهدی، الجزایر، چاپخانه شرقی پیرفونتانا، ۱۹۰۵.

Léve - Provencal ,E- (ed),Documents inedits d'histoire almohade,Paris: Paul Geuthner, 1928.

فهرست کوتاهی از چند اثر مهم مرتبط با موضوع

Doutte , Edmond, Magie et neligion dans L'Afrique du. Nord ,Algiers:Adolph

Joudan, 1909.

............,*Missions au Maroc en tribu*, Paris : Paul Geuthner, 1914.

Huici Miranda ,Ambrosio , *Historia Política delimerio almohade*,T'etouan Editora Marroqui ,1956 , 2 Vols .

بازگشت به فهرست

دشمنان خونین، همسایگان ناپیدا:
شمالیها درنگاه اندلسی‌ها

عزیز العظمه

ترجمهٔ عبدالله عظیمایی

این حقیقت پرواضح است که آثار اندلسی آگاهیهای چندان یاهیچگونه آگاهی از دشمنان شمال اسپانیا به دست نمی‌دهند، دشمنانی که درتمامی دوران استیلای دوباره‌شان بر اندلس (عصری که به لحاظ اعتقادی عنوان ریکانکوئست یا بازپس‌گیری گرفته‌است) اندلسی‌ها را درجنگی خونین گرفتار کردند. آثار تاریخی، سیاسی و جغرافیایی، و نیز متون ادبی که با دقت بیشتری بیان شده‌اند، مملو از گزارشاتی دربارهٔ ساکنان شمال‌اند اعم از قشتاله، باسک، فرانک و غیره. با این حال این گزارشات به غیر از ذکر موضوعاتی که مستقیم و بلاواسطه به مسائل سیاسی و نظامی این درگیریها ارتباط می‌یافت، از موضوعات خاص مردم این سرزمین چندان حکایتی ندارند. گزارشات یاد شده در برگیرنده تصاویر و کلیشه‌های قدیمی بسیاری است، اما هیچ مدرکی در دست نیست که آنچه باید بدنهٔ اصلی دانش اکتسابی این سرزمین باشد از محدوده‌های شفاهی ـ عملی فراتر رفته و وارد عالم آثار ادبی شده باشد. بی‌تردید این دانش اکتسابی، حاصل برخوردها و مراوده‌های دائمی و پیوندهای متقابل عربها، مستعربان، بربرها، اسلاوها و

دیگران اعم از مسلمان و غیرمسلمان بوده است.

شاید این نگرش در عصری پیش از ظهور رمان، بـه عـنوان یک نـوع ادبـی پـایدار، تعجب برانگیز نباشد، عصری که وضع موجود و ویژگیهای آن چون ملموس‌گرایی تنها در سلاست سخن خلاصه می‌شد «بدون قطعیت معتبر» [1] و عصری که ضعف و نقصان بر اساس معیارهای حاصل از بحث پیرامون اوصاف اخلاقی تفسیر می‌شد. به این ترتیب به نظر نمی‌رسد که اندلسی‌ها در آثار منثور یا منظوم خود هـیچگونه بـرداشت و تأثـر دشمنان شمالیشان را منعکس کرده باشند مگر آنکه تبلیغات نظامی ایجاب کرده باشد، آن هم با جنبه‌های شوم و شریرانهٔ آن و بیان نمونه‌هایی از یک فرد شمالی. تصویر این انسان شمالی در حقیقت نشان دهندهٔ آگاهی روزمره و همه‌جانبه‌ای نبود که اندلسی‌ها از او داشتند، بلکه بیشتر در قالبهایی که احساسات کلاسیکی وصناعات ادبی اندلسی آن را ایجاب می‌کرد، احساسات وصنایعی که تاحد زیاد بر الگوهای شرق جهان عرب متّکی بود، که دراندلس به عنوان جوهرهٔ اصلی ادبیات پذیرفته شده بود.

این تلاش مضاعف به منظور جداکردن دانش عـینی ازبـیان ادبـی کـه در تـمایلات اندلسیها برای کلاسیک کردن ورنگ شرقی دادن آن بخوبی هویداست، توجه چندانی بر نینگیخت، بویژه باتوجه به شیوه‌ای کـه آثـار انـدلسی‌ها بـرای مـعرفی دشـمن شـمالی خودبرگزید . اثرحجیم ابـوعبدالله مـقّری (د : ۱۰۴۱/۱۶۳۲)دربـارهٔ شکـوه وعـظمت اندلس، خود نقطه آغاز بسیار جالبی برای پی‌گیری وتعقیب نشانه‌ها ودلالتهایی است که سرانجام به این جداسازی بین آنچه اندلسی‌ها بی‌تردید می‌دیدند ومی‌دانستند وآنـچه می‌نوشتند منجر شد .

مطالعهٔ نظام‌مند اثر مقرّی "نفح الطیب من غصن الانـدلس الرطـیب" بـرای بـررسی شیوه‌ای که ادبای اندلس دراواخر تاریخ عربی ـ اسلامی این سرزمین در تفسیری که از دشمنان خونیشان داشتند، بسیار مفید وارزنده است .نفح‌الطیب از برتری های اندلس ازدست رفته سخن می‌گوید، سرزمینی که مورد تحسین کتاب است البته، اندلس تخیلیِ نویسنده است، کشوری که نه با مشاهدات نویسنده که از سردلتنگی وغربت دوگانه او شکل گرفته است : دلتنگی برای خود اندلس که مستقیماً باواژه‌های شعر حسرت بـار

شرقی همراه بامضامین، قالب‌ها و بار احساسی‌اش به تصویر کشیده می‌شود.

مطلب یاد شده دربخشهای متوالی متن که درآن از برتری‌های گوناگون گذشته اندلس سخن رفته، بخوبی منعکس شده است : باغها، قصرها، شهرها، آداب ورسوم اجتماعی برجسته و بسیاری امتیازات دیگر.[۲] در سراسر این اثر روایت کاملاً بی‌پیرایه نویسنده چیزی بیش از تفکیک کنندهٔ حرکتهای کلی جامعه نیست، همراه با تغییر موقعیت که نشان می‌دهد گردآوری گسترده شعر دربارهٔ یک موضوع اکنون راه را برای شعری دربارهٔ موضوعی دیگر هموار می‌کند. به این ترتیب گزارش یک شهر چون قرطبه، یا گزارش باغی یاقصری که دردرون یک شهر قراردارد یک گزارش آغازین است که در آن نویسنده موضوع خود را مطرح می‌کند و درپی آن رشته‌ای بلند از تضمین‌های منظوم می‌آید که هدف از آن توصیف این موضوع است ـ موضوعی که نوعاً یک محل است ـ و این تضمین‌های شعری در کنار مجموعهٔ دیگری از تضمین‌ها که به محلهای مشابهی مربوط می‌شوند قرارمی‌گیرد یا با آنها درهم می‌آمیزد. این مجموعه اشعار می‌تواند شرح یک زندگی سرزنده و شاداب به طور کلی باشد یابه شرح اهمیت وجایگاه ارزشمند بناهایی که در نقطه‌ای دیگر از منطقه وجود دارد و یا صرفاً به تجسمات ذهنی وتخیلی بپردازند. بنابراین برای مقّری که هیچگاه "جهان قرطبه" یا غرناطه رابه چشم ندیده بود، یافتن باغهای دمشق برای او یادآور آن شهرها بود و در واقع برای او این امکان وجودداشت که نفح‌الطیب رابه توصیهٔ دوستانی که طی اقامتش در دمشق فراهم کرده بود، بنگارد[۳].

بدین طریق بودکه خاطرهٔ اندلس ازراه مضامین ادبیات شرقی کاملاً زنده شد، واین کار هم مستقیماً انجام گرفت وهم از راه آمیختگی قواعد شعری اندلس بامضامین وقالبهای شعر شرقی. اندلس از لحاظ مضامین شعری خودرابامضامین، تصاویر، قالبها،احساسات ومفاهیم شرقی وفق داده ورنگ وبوی محلی به خود گرفته وباارزشهای نمادین محلی چه به عنوان قانون ومعیارهای شعری و چه به عنوان نمادی متناسب با واقعیتهای اجتماعی آراسته شد . ضیف و دیگر محققان عرب بیان از کلیت شعر اندلسی دارند که به تمامه نمونه والگوی شرقی است، هر چند برتری برخی از صورتهای شعری اندلس ونوآوری های آنان در چارچوب سنتهای لایتغیر شعری امری تردید ناپذیر است.

اما پرز Peres باآرامش خاطر وبااطمینان، صحبت از "استبداد" بغدادی و سوءاستفاده شرقی دارد. قالبهای مشخص‌تر اندلسی چون " موشّح " بوضوح باقالبهای شرقی در ارتباط است، که این قالب اختصاصاً ویژه اندلس است . این قالبها بانیازها وآرمانهای اجتماعی آنها نیز درارتباط است وتنها دراواخر عصر حاکمیت عربها(درقرن ۱۲/۶) وارد معیارهای ادبی اندلس شد. واما "زجل "که دراواخر تاریخ ادبی خود (چون اَزْجال از ابن خطیب) درکنار اشعار کلاسیک عروضی، ادبیات روبه پیشرفتی رانشان می‌دهد[۴] .

به این ترتیب قرطبه صرفاً ازراه انواع شعری متناسب باتوصیفات این شهر و خاطرات مربوط به آن در اذهان زنده نمی‌شود، بلکه حقیقت این است که این شهر مضامینی کلی از شکوه و خرمی و درخشش را در ادبیات مطرح می‌کند واز طرف دیگر همزمان تصویری از سیر بی‌رحمانهٔ سرنوشت شوم راارائه می‌دهد.[۵] بدین ترتیب اندلس باشهرها، باغها ودیگر امتیازات و جلال خود تنها درپشت خاطرات به یاد ماندهٔ مقرّی و موضوعات ومضامین متعدد شعری محو می‌شود. این شهر باعناصر تشکیل دهندهٔ آن‌صرفاً فرصتی می‌شود برای بیان احساسات درشکل ادبی و عینی کردن عواطف و تصاویر ذهنی باتکیه برنامی چون قرطبه، یا تأکید کردن بر جنایت و بی‌رحمی تقدیر با ثبت وضعیت فرومایگی اعقاب سلسله نصریان که درزمان مقرّی در فاس به در یوزگی افتادند.[۶] بحران بینش، پیش ازوقوع بحران درنوع ادبی، نقطهٔ مشخّصه همهٔ ادبیات باستانی است . باتلاش مقری، خلأ حافظهٔ شخصی با تجسّم شهرهای همتای قرطبه (چون دمشق) یاباتصاویر ذهنی قوی‌پرمی‌شود، وحسرت برای اندلس ازدست رفته درواقع یادآوری تصاویر شعری است که گمان می‌رود اندلس باآن به نحوی هماهنگی دارد ویا حداقل احساس می‌شود اندلس می‌تواند یک دولت شهر نمونه باشد.

به این ترتیب مویه‌ها و تحسین‌های گستردهٔ مقری بنای یادبود عظیمی است که هدف خودرابه کلاسیک ترین ویژگیهامی‌آراید وسرانجام آن رادر قالب یک اثر کلاسیک به یادماندنی عرضه می‌دارد. ارکان این اثر نه تنهاشامل مضامینی است که ساختار متن راتشکیل می‌دهد بلکه دارای ارتباط محسوسی است بانمونهٔ کلاسیک شرق، آنگونه که درجاهای متعدد، هنگام استناد به زندگی مسافران درهر دو جهت بین شرق

واندلس‌نمونه‌های فراوانی ترسیم شده‌اند.[۷] البته آنچه دراینجا مطرح است، بیش از استناد کردن به یک ارتباط دائم بین این دو نقطه عالم است، چرا که اندوه حسرتبار اندلسی‌ها و تمایلشان به شرق خودنیروی محرکی درتقویت گرایششان به سمت کلاسیسم است، که برمبنای این گرایش "شرق" تجسم واقعی یارؤیایی آنهاست ودرهمه موارد نقطهٔ اتکاء آنها محسوب می‌شود.

از این نظر، عجیب نیست که چهارجلد نخست نفح‌الطیب گفتاری است مقدماتی که به شرح زندگی و فعالیتهای لسان‌الدین‌بن‌خطیب می‌پردازد .انتخاب این فرد صرفاً یک انتخاب اتفاقی نیست، زیرا او درنثر برگزیدهٔ خود ونیز دراحساسات وعواطف فردی همان شخصیتی راکه مورد بحث ماست نمونه وسرمشق قرار می‌دهد. سجع بسیار طولانی او در این آثار باهمان جوهره و خمیرهٔ کلاسیک نقل می‌شود، هرچند گزافه‌گویی بی‌روح آن هیچ نشانی از طنز و مهارت هوشمندانه نثر مسجّع که خاص ادبیات شرقی اولیه است ندارد، ونیز درآن نمی‌توان هیچ نشانی از مقامه قدیمی اندلس که مانند نمونه وهمتای شرقی‌اش مملو از طنز، هجو و خاطرات است، پیداکرد . در سجع طولانی ابن خطیب، رشته‌های طویلی از مترادفات و حشو و زوائد درتمام صفحات که چون نامه‌های رسمی واداری، عبارت مغلق وبی‌مورد داشت همراه بود.[۸] وابسته به این عنصر سبکی، عنصرمضامینی است که براساس آن، ابن خطیب، ادیب آن عصر، خویشتن فرهنگی خود و غیرخودی شمالی راتفسیر و تعبیر می‌کرد. به این ترتیب ، ابن خطیب، از یک دیدگاه اصولی پیوندی است بین مقرّی و گذشته اندلس، وی همراه با دیگر نویسندگانی که درپدید آوردن نفح‌الطیب مشارکت داشتند، حافظهٔ واقعی مقری به شمار می رود . می‌توان گفت نفح الطیب آخرین دستاورد ادبیات اندلسی است، نه تنها به این دلیل که این اثر گلچینی از این ادبیات است، بلکه بیشتر به این دلیل که این کتاب خلاصه‌ای از قالبها، حالات روحی، احساسات ومضامین روزگاران گذشته است که به پیروی از معیارهای ادبی شرق تفسیر می‌شوند. تفسیر و بازنمود دشمن شمالی دراین چارچوب و برحسب همین قید وبندهای قدیمی کاملاً قابل درک است .

اینگونه ولایت مداری پرتجمّل، همانند اعصار قبل ازآن از ویژگیهای عصر

نصری‌هابود. الحمراء باآن همه ویژگیهای تحسین برانگیزش که شهرت جهانی دارد، از لحاظ ساخت وسازهایش بامعماری درباری شرقی اعم از پیش ازاسلام یادورهٔ اسلامی‌مرتبط است وازبرخی جهات "تلخیصی" ازآن محسوب می‌شود[۹]. پیشتردربیانیه شعوبیه از سوی ابوعامر بن گارسیا یکی از مدافعان مجاهد العامری وفرزندش علی‌اقبال الدوله (حاکمان ملوک الطوائفی دانیه واز اسلاونژادان دون پایه) درنیمه سده ۱۱/۵ نیز به همین نکته اشاره شده است . رسالهٔ ضد عربی وی به لحاظ مضمون، از ادبیات پیشین شعوبی دربغداد الگو برداری شده بود: از طبع وحشی عربها چیزها می‌شنویم‌از شتربانان مادرزاد ،از نژادشان ازنسل کنیزی به نام هاجر نمی‌گوییم، در واقع خوی وحشیگری آنها چنان عمیق است که ظهور محمد(ص) درمیان عربها هیچ جای تعجب نیست ،همان‌گونه که طلا رادرمیان خاک توان یافت.[۱۰] ویژگی شرق‌گرایی که درادبیات اندلسی رسوخ کرددر مجموع متعلق به حوزهٔ وسیعتری است که به احساس وبینش، شکل ادبی بخشیده است، که در این ویژگی، ثبت بی‌رنگ نگرش واحساس از حوزهٔ احتمالات ادبی بیرون و به قلمرو نفس‌گرایی یاحیات عینی منتقل می‌شود. البته این رخداد پیش از مهیا شدن شرایطی که نوشتن داستان بلند را میسّرکرد و بدین ترتیب زندگی روزانه درقلمرو قلم قرار گرفت، عجیب به نظر نمی‌رسد. همه اینها طلب می‌کند که ادبای عصر نصری‌ها و دوره‌های پیش ازآن، قشتالی‌ها و دیگر شمالی‌های مجاور راکاملاً درک می‌کردند.تجربیاتی که قشتالیها ودیگر سرزمینهای شمالی شخصاً کسب کرده بودند، تجربیات گرانقدری بود، نه تنها به این دلیل که آنها با مستعربان نشست وبرخاست می‌کردند ،بلکه به دلیل برخورد وتماسهای مستقیمی که بااسراءوپناهندگان، سربازان وتاجران درشهرهای غرناطه ، المریه ، مالقه و ودیگر نقاط داشتند[۱۱]. پیشتر ، ابن مردنیش (د : ۱۱۷۲/۵۶۷) ، حاکم مولّد بلنسیه و مرسیه از دو زبان بهره می‌گرفت و حاکمان دیگر نیز همین گونه بودند[۱۲].بی‌تردید فرهنگ‌پذیری بسیار شدید بود: نصری‌ها، اعم ازپادشاه ورعایا (به غیراز سربازان عرب وقضات) دستارشان را رها کرده، شیوه و مدل لباس قشتالیها راپذیرفتند و دررزم آرایی وتسلیحات نظامی از آنان پیروی می‌کردند[۱۳]. به نظر می‌رسد که آنها حتی در اعدام قاتلان پادشاه از شیوهٔ مرسوم

درشمال تبعیت می‌کردند، بدینصورت که ابتدا قاتل راروی زمین خوابانده ، به چهارقسمت تقسیم می‌کنند، آنگاه بدنش رامی سوزانند ـ سرنوشتی که برای قاتل سلطان نصری ، یوسف بن اسماعیل در ۱۳۵۴/۷۵۵ رخ داد (مزّق ثمّ اُحْرِق).[۱۴] ابن خلدون ، بازیرکی همیشگی خود، در فرهنگ پذیری عصر نصری‌ها ، نوعی پیروزی وحاکمیت شمالی‌ها را می‌بینید ، چراکه نصری‌ها علناً در پیروی از سنن وآداب ورسوم وشیوهٔ لباس پوشیدن ودرکنده کاری برمجسمه‌های تزیینی از شمالیها تقلید می‌کردند[۱۵]. آنچه بیشتر برای مادراین مقاله اهمیت دارد این است که این حادثه نشان از قرابت نزدیک دوفرهنگ دارد ، هرچندبه نظرنمی‌رسد که این وضعیت به عرصه خویشتن تاریخی و یا غیرخودی نفوذ کرده باشد. عصر کلاسیسم عرب دردوره‌ای استیلا یافت که شخصیت جامعهٔ مسلمان وقلت شدید خاستگاه عربی ازطریق مطالعه نامها قویاً نشان داده می‌شوند، نامهایی که دراسناد رسمی غرناطه درسدهٔ ۱۵/۹ آمده‌اند.[۱۶] بااین حال ، این شالودهٔ انسانی ـ اجتماعی در حکومت نصری‌ها تقریباً در منابع عربی به چشم نمی‌خورد ، تابدان حدکه وجود مستعربان در پادشاهی غرناطه ، شاید به شکلی ناموجه مورد تردید قرارگرفته است.[۱۷]

بنابراین نباید ازصراحت گزارش ابن خلدون دربارهٔ دیدارش از اشبیلیه به هنگام سفارت وی نزد پدرو مشهور به ستمکار چندان متعجب شویم ، گزارشی که درآن ، از شهر ، یا از روبروشدنش بااهالی قشتاله سخنی به میان نیامده است.[۱۸] مطالعه دقیق شرح مفصل ابن ازرق مالقه‌ای (د : ۱۴۹۱/۸۹۶) دربارهٔ نظریهٔ ابن خلدون نسبت به سطلنت تحت عنوان ″ بدایع السلوک فی‌طبایع الملوک ابن ازرق مالقی ″ که هدف آن کشف (به نفع امیران نصری که درآن زمان گرفتار آخرین نبرد خودبودند) اسرار پیروزی و شکست درحکومت است ، آشکار خواهد کرد که تجربهٔ سیاسی بلافصل امرای نصری و در واقع سایر حکومتهای اندلس دراندیشهٔ ابن ازرق فقط نقشی قابل اغماض داشت . ازقشتاله دراین اثر چندان ذکری نشد و در همهٔ این اثر مهم ، تنها سه بار از خودنصری‌ها سخن رفته است .بسیاری از مطالب تاریخی که از راه ارائه نمونه برای توجه وآگاهی در این اثرآمده است ، همچون شیوهٔ معمول درنوع ادبی Furstenspiegel ، برگرفته از منابع

تاریخی فارسی وبیزانس ونیز بخشهایی از تاریخ مسلمانان شرق است وبوضوح برآثار شرقی تکیه دارد . درگزارش ابن ازرق ازاهل ذمه هیچ اشاره‌ای به تجربیات بسیارگستردهٔ اندلس در این زمینه نشده ، وهیچ نتیجه‌ای ازآن بدست ندادهاست .ازلحاظ طبیعی و درالهام گیری ، این امر، درمقوله ادبیات قابل توجیه وقانونی است.[۱۹] "مقامه" کوتاه ابن خطیب درسیاست نیز به همین شیوه نگاشته شده ، این مقامه به عنوان یک گفتارعرضه می‌شود ،گفتار یک حکیم بی‌نام ونشان ایرانی که نمونه‌ای از خرد و دانایی به حساب می‌آید ، خطاب به هارون‌الرشید که لحنی نصیحت‌گرانه دارد همراه باانـدرزها وضرب‌المثل‌ها دربارهٔ عدالت ، حکومت وتقوا ، شیوه‌ای که در Furatenspiegel شیوهٔ آشنایی است . این متن حاوی ضرب‌المثلهایی است دربارهٔ ارتباط سیاست وشریعت ، اما هیچ اشاره‌ای به سیاست دراندلس درآن دیده نمی‌شود ، درحقیقت حتی هیچ نمونه تاریخی هم ارائه نمی‌کند ، همانگونه که Furstenspeigelنیز چنین کردهاست.[۲۰]

به بیان دیگر ، اگر بخواهیم به عنوان یک معیار به آن اشاره کنیم باید گفت که این شیوه برآن است که به سبک ادبیات کهن درآید ، به گونه‌ای که حیات فکری وادبی ، یک اعتقاد نیمه رسمی در خصوص تعهد به چارچوب مقررات ادیبانه راتجربه کرده ، به علائم ونشانه‌های رمزی پایبند باشد به شکلی که معیارهای آن را "مشروعیت" و "مقبولیت" تشکیل دهد. همین امر برحسب اتفاق آن آثار راز آثار "حسبه " متفاوت می‌کرد ،آثاری که برای بازرسان بازار یامحتسبان جنبهٔ دستورالعمل دارند . علت این قضاوت آن است که آثار یاد شده باذکر مواردی که باید اصلاح شود، در حقیقت به تبیین "مشروعیت "می‌پردازد، وبدین ترتیب تصوری ارزشمنداز واقعیتهای اجتماعی رافراهم می آورد .اما آثار "حسبه "صرفاًدستورالعملهایی بیش نیستند. این بینش برحسب مضامین وانواع ارائه شده ، به نوع دیدگاه نویسندگان قشتالی نسبت به مورها بسیار شباهت دارد ، یک دیدگاه بسیار ابتدایی که نسبت به هرگونه اعتقاد به روابط باامورها شدیداً حساسیت نشان می‌داد[۲۱]، بااینکه واقعیت تبادل فرهنگی ـ اجتماعی ودانش وسیع کاربردی قابل انکار نبود که برای نمونه درسخنرانی ال سید در ۱۰۹۴ درجمع مسلمانان شکست خورده بلنسیه کاملاًنمایان بود.[۲۲]

بنابراین می‌بینیم که دراین آثار ، شمالیان و آداب ورسوم شمالی بسختی بـه چشـم می‌خورد. امااین بهر ترتیب به آن مفهوم نیست که هیچگونه اظهار نظری دربارهٔ شمالیان نشده باشد ، بر عکس این اظهارات بسیار زیاد است ، بویژه در آثار تاریخی و نیز در آثار جغرافیایی و بطورکلی در آثار ادبی. در تمامی این آثار ، خواننده پیوسته بامجموعه‌ای از عناوین رسمی، بانشانه‌هایی از ظواهر زندگی وبویژه ظواهر مذهبی مواجه می‌شود. به این ترتیب ،"صاحب "قشتاله که بی‌طرف است یا "اَلْفُنش" یا "اذفونْش" که عنوانی است کلی، پیوسته تسلیم "الطاغیه" یا"طاغیه النصاره" می‌شود ، این "الطاغیه " ، هرگاه عصبانی می‌شود "به مقدساتش سوگند یاد می‌کند و فردی را از میان سگهای هـارش" در رأس سپاهیانش قرار می‌دهد.[۲۳] مراسلات سلطنتی که ابن خطیب می نگاشته ، پندارههـای رایج رابکرات آورده است : اندلس مورد تهاجم کفر ، صلیب پـرستی ودیگـر تـفکرات زشت وسخیف [۲۴] (که درهنگام جنگ ، اندیشه‌ای غیرطبیعی نمی‌نماید) قرارمی‌گیرد.

این متن ومتون دیگر ، پندارههای رایج اولیه ومضامین رافراهم می‌آورند ، موضوعی که هدف استدلالی آن از طریق پیش‌کشیدن نقاط اختلاف ووارونه کردن نظم مـوجود، تداعی امتیازات و برتریهاست . به این ترتیب ، درمفهوم کلی قوم شناختی ، منتقدان ابن گارسیه شمالیان رابطور کلی متهم می‌کنندکه خوک چرانانی هستند ازاعقاب میخوارگان ختنه ناشده وزنان سیری ناپذیر (که بیشتر جزو اسرای جـنگی مـحسوب مـی شـدند) وناسپاسانی که درحکومت مسلمانان با استفاده از زبان خالص (عربی) که جـای زبـان گنگ خارجی آنها راگرفته بود، موقعیتشان ترفیع یافت.[۲۵] در حالیکه ابن گارسیه از زنان موبور ستایش می‌کند ، منتقدانش ازآن‌ها نفرت می‌جویند،شاید بتوان بامراجعه به آثار ابن حزم ماهیت کلاسیک این مشاجرات قلمی حاصل از قوم هراسی را دریابیم. ابن حزم درترسیم دیدگاه خود مبنی بر این که انسان سجایای معشوق اولیه‌اش راهرگز ازیادنمی برد تجربیات شخصی خودرامرور می‌کند که درآن عشـق نـخست اوبـه کـنیزکی مـوبور سلیقهٔ او را نسبت به زنان درتمام زندگی‌اش مشخص کرده‌است. او در این جا به "نُعْم" اشاره‌ای می‌کند که در ۱۷ سالگی درگذشت وابن حـزم جـوان رادل شکسـته سـاخت. دربارهٔ پدر ابن‌حزم نیز همین گرایش به زنان موبور بسیار قابل توجه بود ، چراکه وی در

حقیقت یکی از بسیار مردانی بودکه در خاندان اموی درقرطبه ازموقعیت برتری برخوردار بودند. فرزندان و اعقاب الناصر، علی‌القاعده ، موبور بودند.[۲۶] پادشاهان همیشه، در مسائل سلیقه‌ای مشوق نوگرایی هستند.

به همین شکل گفتهٔ معتمدبن عبادکه ضرب‌المثل شد، ازاین نشانه‌های تمایز کاملاً استفاده می‌کند از جمله اقتباسی از مضامین شعوبی. وی در پاسخ هشدار درباریانی که تصمیمش رامبنی بر دعوت ازمرابطان خطرناک خواندند چراکه ″ دو شمشیر در یک نیام نمی گنجند″، اظهار داشت که او مواظبت از شتران رابر چراندن خوکان ترجیح می‌دهد.[۲۷] مع ذالک سرانجام همین خوک خورها پیروز می‌شوند واین وارونگی نظم مطلوب با وارونگی‌های دیگری همراه می‌شود و مساجد تبدیل به کلیسا شده ، کفر جای ایمان رامی‌گیرد، منابر جای خود را به صلیبها می‌دهند واسبهای اصیل از گرسنگی تلف میشوند، آنچنانکه در ″نونیهٔ″ ابوالبقاع رُندی می‌خوانیم [۲۸]:

پس از بلنسیه بپرسید: چرامورسیه وچرا شاطبه وجیّان

...آنها ستونهای کشور بودند؛اگر ستونهاتخریب شوند،بقای کشور از چه روست؟

اسلام پاک می‌گرید ،همان سان که عاشق از فراق می‌گرید چراکه سرزمینهای اسلام زوال گرفت وبابرپایی کفر این سرزمینها ویران شد.

آنجاکه مرده‌خانه‌ها به کلیسا تبدیل می شوند وآنچه درخود دارند جز چند ناقوس وصلیب نیست .

این شعر در زمینهٔ بسیار حساسی چون مسأله زنان نیز همین وارونگی رامی‌آورد؛ شمالیان منفور بازنان اندلسی همان کردندکه سربازان اندلسی و غزات بازنان شمالی کردند[۲۹]:

سرباز مسیحی آن زن رابه بدکاری مجبور می‌کند ، زنی باچشمانی اشکبار وقلبی اندوهگین. و در حقیقت، به نقل از ابن حیان گفته شده که یک ″فرانک ″، درطول اشغال کوتاه مدت «بربشتر» ازسوی نورمنها در ۱۰۶۴ ، دختر یکی از بزرگان محلی راربود ودختر از او صاحب فرزندانی شد، و عمل اوبا اقدام قانونی وروشهایی که دشمنان او درپیش‌می‌گرفتند مقایسه شده‌است [۳۰]. شمالیان منفور وارونگی نظم مطلوب راتاسرحد امکان اجرا می‌کنند ″در حضور پدربه دختر تجاوز کرده ودرپیش چشمان شوهر واعضای خانواده به زن هتک حرمت می‌کردند[۳۱]″.

البته ، این فقط نتیجهٔ پایانی چرخهٔ گردان بخت است کـه نـویسندگان انـدلسی آن رابیشتر چرخهٔ تقدیر مـی‌نامند ـ نـتیجه‌ای کـه بـه عـنوان راه حـل نـهایی دردرخـواست ابوعبدالله از وطاسی ، سلطان فاس ، به منظور اجازه برای مهاجرت به آفریقای شمالی نیز دیده می‌شود [۳۲]. روند اصلی آن خیلی پیشتر وبنابه نقل ازنویسندگان اندلسی در زمان فتنهٔ بزرگ سدهٔ ۱۱/۵ آغاز شده بود ، که سرانجام منجر به وارونگی اوضاع شد ،همچون غصب عناوین خلافت ، که خود پادشاهان ملوک الطوائف ازعاملان آن بودند. ابن رشیق بوضوح به شرح آن می‌پردازد (درشرق نیز بیرونی بااشاره به حکومت عباسیان به همین نکته می‌پردازد ،هرچند بیش ازآنکه به مسائل بلاغی این بیان تأکید داشته باشد به واقع گرایی موجود تکیه می‌کند)[۳۳]:

> آنچه مرااز اندلس می‌راند بر خود نهادن [عناوین خلافت] ازسوی مـعتضد و معتمد است، عناوین نابجای پادشاهی ،گویی که گربه‌ای به تقلید از شیر ، مغرورانه خودرا بزرگ جلوه دهد.

همین تعابیر برای رفتار سبک ونامناسب ابن هود سرقسطی نیز بکـارمی‌رفت ،وی دربازارهای شهر قدم میزد وبا رعایا به گونه‌ای گزنده رفتار می‌کرد، به شکلی که باعث نقض نـظم اجـتماعی شـده و سـرانـجام بـه شکست مسـلمانان انـجامید[۳۴]. بـنابرایـن ، ″سرنوشت ″ از وارونگی نظم موجود سوء استفاده می‌کند . هرچند دست یـازیدن بـه حماقتهای خاص سیاسی ، چون اقدامی که باعث تضعیف مسلمانان در آسـتانه نـبرد تعیین کننده ″کشتی‌های جنگی تولوسا″ در ۹۰۹ /۱۲۱۲ شد و سپاهیان موحدان تن به شکست دادند، خود سرنوشت رارقم می‌زند[۳۵]. همزمان بااین وضعیت ، چنان کـه در سده‌های میانی معمول بود ،بکارگیری مجموعه‌ای ازعلایم وانجمنهایی که به متن کتاب مقدس تفأل می‌زدند، همچون الهامات [۳۶] و پیشگویی‌های جوی وکیهانی رواج داشت[۳۷] یکی از مشهورترین علایمی که به پیشگویی روند تاریخ مـی‌پرداخت ، عـلامت جـعبه درطلیطله بودکه رودریک ، آخرین پادشاه ویزیگوت ، به رغم توصیه‌ای که شده بود به زور آن رابازکرد و با تصاویری از سوارکاران دستار به سرو نوشته‌های عربی مواجه شد. ایـن مـطلب هـم در مـتون عـربی آمـده است وهـم در مـعمّاهای تـصویری اسـپانیا (De Rebus Hispaniae)، اثر رودریگو هـمانات دو راتـا (۱۲۴۳).[۳۸] مـواردی از ایـن دست ، نشانه‌هایی از خشم الهی تعبیر می‌شوند، نگـرشی کـه در گـفتاری مـنتسب بـه

آخرین بابدل نصری ، ابوعبدالله، متجلّی می‌شود وقتی که الحمراء تحت سرپرستی فرناندو و ایزابل قرار می‌گرفت ،گمان می‌رود که گفته است ، مصیبتی که او دچارش شد فقط به سبب نارضایتی خداوند از مسلمانان ورضایت و تأیید اواز پادشاهان مسیحی به وقوع پیوست.[۳۹] این نقل قول چه جعلی باشد وچه نباشد بوضوح حالات روحی مردم آن زمان رامنعکس می‌کند.

بنابراین ،گفتارهای تاریخی وسیاسی دربارهٔ دشمن شمالی ، مشخصاً فاش کنندهٔ خود شمال نشینان نیست .درتاریخ روایی چنان که ازابن خلدون ودیگران دردست داریم حکایت سیاسی نسبتاً بی‌پرده‌ای رامی‌بینیم که بامعیارهای تاریخ نویسی عربی کاملاً همخوانی دارد سبکی که عموماً به حیات اجتماعی و توصیفات نژادشناختی ورای حدو حصرهای تاریخ نظرمی‌افکند.[۴۰] "کتاب اخبارالعصرفی انقضاء دولة بنی نصر"، وقایع نگاری است که به حوادث آن زمان که به سقوط غرناطه انجامید می‌پردازد ونویسنده آن نیز ناشناخته است. این کتاب حوادث سیاسی رابی‌پرده و عریان ذکر کرده است اماهیچ گونه تفسیری ازآن حوادث به دست نمی‌دهد، وتنها به اراده الهی دراین حوادث بسنده کرده و تهی از علتهای دیگر می‌داند.[۴۱]

در لابه‌لای این حکایتهای تاریخی علتهای سحرآمیز وتقدیرگرایی نیز آمده است ، چه به شکل مستقیم یا آنچنانکه پیشتر فهمیده شد باارائه نمونه هایی از وارونگی قدرت، و سرانجام همین وارونگی قدرت است که باپیروزی مسیحیت به وقوع می‌پیوندد. این حادثه درسطح بسیار گسترده‌ای مورد تأیید قرارگرفت و شاید تنها استثنا ابن خلدون باشد؛ وی تنها کسی‌است که پیوستگی تاریخی دراسپانیا بین دورهٔ پیش از اسلام ودورهٔ اسلامی رادرسطح تشکیل دولت و در معماری ، آشپزی وجشنها اصل مسلّم قرارمی‌دهد.[۴۲]

امانبوغ ابن خلدون نبوغ منحصر به فرد بود.دربارهٔ تاریخ ودولت بروشنی مطالبی می‌نوشت ، موضوعاتی که به انسجام دانش روزگار وی لطمه می‌زد، هرچند عناصر تشکیل دهندهٔ دانش رااز تغییر مصون می‌داشت .بدین طریق وی یک پایان تاریخی را مشخص می‌کند نه یک آغاز را ، و معاصرانش نسبت به او تا حد زیادی بی‌توجهی نشان دادند.[۴۳] با این حال ، آثار وی شایسته‌ترین و مرتبط‌ترین شرح تاریخ اسپانیای مسیحی

است.[۴۴] در آنچه در آندلس اولیه و تاریخنگاری شرقی بهترین به‌شمار می‌رفته متجلی شده است، در حالی که از معیارهای قبلی تاریخ‌نویسی نیز به هیچ وجه عدول نکرده است. اظهار نظرهای نژادشناختی او به «تاریخ» تعلق ندارد بلکه به‌گفتار مقدماتی تاریخ مربوط می‌شود. «مقدّمه» بی‌بدیل او چیزی کاملاً جداگانه است.[۴۵] مسائل مربوط به جامعه و دیگر مسائل نژادشناختی شمالیان که در کتاب ابن‌خلدون و دیگر نویسندگان آمده است. جزو مباحث تاریخی و یا سیاسی به شمار نمی‌رود، هر دو مبحث با تسلسل حوادث سیاسی شکل گرفته‌اند و با احتمال زیاد از موضوعات قوم‌شناسی جدا از ویژگیهای قوم‌نگاری مایه می‌گیرند.

تفّوق نمونه‌های قوم‌شناختی بر توصیفات قوم‌نگاری کلیه اقوال عربی (و غیرعربی سده‌های میانه) را دربارهٔ سایر اقوام و فرهنگها مشخّص می‌کند. هرچند ادبیات جغرافیایی و سفرنامه‌های عربی حاوی مسائلی است که باید جزو نمونه‌های کلاسیکی از قوم‌نگاری به شمار آیند. مثل ابن‌فضلان که دربارهٔ ترکها، بلغارها و روسی‌ها و یا در سطحی محدودتر، ابراهیم‌بن یعقوب والغزال اندلسی دربارهٔ اقوام و مکانهای متعدد اروپایی نوشته‌اند.[۴۶]

با این حال ، آثار اندلسی که دربارهٔ آداب و رسوم و نهادهای اجتماعی، فرهنگی همسایگان بلافصل شمالیشان نوشته شده دوگونه است: از یک سو آثاری که (برحسب قاعدهٔ وارونگی تقدیری و دیگر اشکال نشانه‌شناسی) تحت شرایطی نوشته شده که باعث برداشت نادرست از دشمن گردید، و از سوی دیگر آثاری نوشته شده که ناشی از اقتضائات اقلیم‌شناختی است. و اما درباره نخستین مسأله، نمونهٔ شرقی آن را تا حد زیادی می‌توان در گزارشاتی که از دشمن همیشگی و ذاتی آنها یعنی روم شرقی فراهم آمده است، یافت، گزارشات مفصلی که در آنها توصیفات جغرافیای اقتصادی و طبیعی با افسانه درآمیخته است. افسانه‌هایی مربوط به نواحی مجاور که تجربیات مستقیم و کافی از آنها در دست بود. در نتیجه جامعه ، زنان و مردان روم شرقی در یک خلأ عجیب بین این دو برداشت جغرافیایی و افسانه‌ای جای می‌گیرند.[۴۷] و روم شرقی همانند اندلس و در حقیقت در پیوستگی خود با این سرزمین ـ در خلق ادبیات آخرت‌گرایی اسلامی ـ عربی نقش جالبی را برعهده می‌گیرد.[۴۸]

و اما دربارهٔ کیهان‌شناسی منطقه‌ای و قوم‌شناسی ناشی از آن باید گفت گزارشات اندلسی از همسایگان شمالیشان محصول تمام عیار میراث جهانی عرب در قوم‌شناسی است. در شرق این میراث خیلی زود در قالبهای ادبی جای گرفت که از نسلی به نسل دیگر انتقال یافت و در این اثناگاه افزوده‌های تجربی مهمی صورت می‌گرفت.[۴۹] اما به نظر نمی‌رسد که این افزوده‌ها به نسخ‌شناسی کلی آن لطمه وارد کرده باشد. بنابراین، موارد مربوط به شرح دقیق قومنگاری اندک است و در ترسیم تصویر کلی، نتیجه‌ای در بر ندارد. مثلاً البکری از اصول برون همسری در میان اسپانیایی‌های مسیحی کاملاً آگاه بود.[۵۰] ریاضت شخصی پادشاهان مسیحی در نتیجه پیمانهایی که بسته بودند چون پرهیز از روابط جنسی، اصلاح مو، خوابیدن بر بستر سخت و خشن و از این قبیل ، از مواردی است که در یادداشتها آمده است،[۵۱] عجیب نیست که درباره شکلهایی از موسیقی و چاووشی‌گری نظامی نیز سخن گفته شده.[۵۲] و همینطور شکلهایی از روابط دایه‌گی.[۵۳]

اما، عمومی‌ترین انگیزه‌های قومنگاری، آنهایی هستند که بی‌درنگ با انواع مختلف قوم‌شناسی درهم می‌آمیزند که مشخصاً موضوعاتی چون جنسیت، بهداشت و جنگ را در بر می‌گیرد، این مسائل وارونگی را به تصویر کشانده و ابزار اصلی وارونگی هستند.

نویسندگان شرقی مدتها بر سر آزادی زنان اروپایی (و غیر اروپایی) بحث کرده بودند و نویسندگان همتای اندلسیشان نیز از قافله عقب نماندند. از غزال (د: ۸۶۴/۲۵۰) که برخوردهای شخصی‌اش را در میان نورمنها[۵۴] ثبت کرده تا ابراهیم بن یعقوب،[۵۵] و تا ابن دحیه[۵۶] و دیگران. جالبترین نکته برای این نویسندگان و دیگران ، نبود غیرت در میان مردان و وجود آزادی جنسی زنان مجرد بود. این دو عنصر در گزارش کاملاً نسخ‌شناسی ابراهیم بن یعقوب مبنی بر تمایل آشکار مردان اسلاو به طلاق زنانشان به چشم می‌خورد ، که اگر این مردان در می‌یافتند زنانشان باکره‌اند، طلاقشان می‌دادند[۵۷]، و این خود نمونه نخستین وارونگی در بحث ماست. پایانه‌های منطقی این وارونگی ، گزارشات عجیب درباره شیرزنان بالتیک و ملانزی در آثار عربی است.[۵۸]

موضوعات بهداشتی نیز در قوم‌شناسی مبتنی بر نشانه‌شناختی سهم مشابهی دارند. بنا به گفته ابراهیم‌بن یعقوب، گالیسیایی‌ها نه تنها مردمی پست و خائن هستند، بلکه هیچگاه استحمام نمی‌کنند ، تنها یک یا دو بار در سال حمام می‌گیرند و آن هم با آب

سرد، و لباسشان را از زمانی که بر تن می‌کنند تا هنگامی که مندرس می‌شود حتی یک بار هم نمی‌شویند، و مدعی هستند که چرکهایی که عرق بدنشان آن را به لباسهایشان آغشته می‌سازد برای بدنشان مفید است.[۵۹] حقایق بسیار مهمی در این امر نهفته است؛ اما از لحاظ بهداشت سختگیرانه و دقیقی که از ویژگیهای دین اسلام و زندگی پیچیدهٔ شهری است، این خصلت گالیسیایی‌ها، نشانه‌ای از بربریت به حساب می‌آمد. کتاب ابراهیم بن یعقوب نسبتاً موفقیت بزرگی کسب کرد و نویسندگان در حد وسیعی از این کتاب نقل قول می‌کردند. نکته یاد شده در این کتاب همهٔ مردم ساکن اروپای غربی و شمال‌غربی (از جمله همهٔ فرانکها) را در بر می‌گرفت و از طریق جهان‌نگاری بسیار معتبر قزوینی (د: ۱۲۸۳/۶۸۲) ، این موضوع در سطح وسیعی منتشر شد.[۶۰]

روشن نیست که چرا گالیسیایی‌ها در گزارشات مربوط به اسپانیایی‌های شمال بویژه می‌بایست در جایگاه خاصی قرار می‌گرفتند، در حقیقت، آنها نه تنها انسانهای بسیار کثیفی تصویر شده‌اند بلکه نمونه‌ای از شجاعت و رزم‌آوری شمالی نیز به حساب آمده‌اند. مسعودی، گالیسیایی‌ها را از لحاظ نژادی وابسته به مسیحیان اسپانیایی می‌داند که بخشی از گروه بزرگتر یعنی فرانکها[۶۱] را تشکیل می‌دادند، و حتی ابن خلدون دربارهٔ وابستگی نژادی آنها تا حدی با تردید برخورد می‌کند[۶۲]. مع‌ذلک همهٔ نویسندگان از جمله مسعودی در میان شرقی‌ها و ابراهیم بن یعقوب در میان آندلسی‌ها در این نظر که این سرمستان از شراب سیب از دیگر فرانکها شجاعترند، در نبردها مرگ را برفرار ترجیح می‌دهند، هم عقیده‌اند[۶۳]. روی هم رفته ، گالیسیایی‌ها نمونهٔ تمام عیاری از بربریت شمالی هستند ، کسانی که وارونگی عقل در جنگاوری حماقت‌آمیز، عدم رعایت نظم صحیح در ارتباطات جنسی و وارونگی الزامات بهداشتی برای یک جامعه سالم و نیز دین حقیقی، همه و همه در آنها جمع شده است. همهٔ این ویژگیها در معرفی صلیبیان توسط نویسندگان شرقی دیده می‌شود و این امر بویژه در خاطرات اسامة بن منقذ بسیار روشن و برجسته است که متأسّفانه در ادبیات اندلس نظیری برای آن وجود ندارد[۶۴]. عجیب نیست که در یک گزارش حرفه‌ای مربوط به ایبریای شمالی ـ گزارش ادریسی ـ جغرافیای طبیعی و اقتصادی غالب است و هیچگونه اشاره‌ای به رزم‌آوری اقوامی مشخص در آن نشده است[۶۵]. در گزارش حرفه‌ای جغرافیایی، قوم‌نگاری جایی

ندارد ـ به بیان دقیق‌تر این رشته به جغرافیا تعلق ندارد، و نادر بودن مباحث قوم‌نگاری به عنوان مباحثی جدا از موضوعات اقتصادی از مشخصات معیاری در ادبیات جغرافیای عربی است. تنها مورد استثناء ، در آثار توصیفی از «بربریت مطلق» به چشم می‌خورد، که از بخشهای بسیار معروف در مباحث وارونگی کامل به شمار می‌رود که در اینجا با توصیفات ادبی «معجزه» پیوند می‌خورد.[۶۶] مضامین قوم‌شناسی در ارتباط با کیهان‌شناسی منطقه‌ای که خود بخشی از لوازم ذهنی در فرهنگ عربی قرون میانه، اعم از شرق یا غرب را تشکیل می‌دهد بسیار مطرح است، همان گونه که مضامین مرتبط به اقوام شمال نیز چنین است ، اقوامی که از نظر عده‌ای ، ساکنان بخش شمالی ایبریا جزو آنان هستند. بسیاری از نویسندگان ، بخش شمالی این شبه‌جزیره را، بخشی از اقلیم پنجم تلقی می‌کردند.[۶۷] ساکنان این منطقه ، بنا به نوشته ابن خلدون، می‌توانند مردمی به حساب آیند که از مزایای مناطق معتدل (بالاخص اقلیم چهارم) بهره‌مند می‌شدند، بدین ترتیب ، گالیسیایی‌ها ، فرانکها، یونانیها و ایتالیایی‌ها از لحاظ قیافه ظاهری ، توجه به برخی ظرافتها و استفاده از سکّه‌های طلا و نقره به اعتدال گرایش داشتند.[۶۸] علاوه بر این، به نظر می‌رسد که ابن‌خلدون دقیقاً احساس می‌کرد که تحولات شگرفی در شمال در حال وقوع است، و بر این گمان بود که مرکز ثقل اسکان به طرف شمال در حال تغییر است، چرا که (بنابه نظر او) برای این تحولات در آنجا انگیزه‌های درخشان و علل بی‌شمار دنیوی وجود داشت که وی کاملاً قادر به درک آنها نبود.[۶۹]

در تفسیر این نوشتار با مشکلاتی مواجه می‌شویم، چرا که کنایه و اشاره‌ای که در این متن وجود دارد شاید متوجه قدرت روبه رشد عثمانی نیز باشد، زیرا در «مقدمه» ، اشارات ابهام‌آمیز دیگری نیز به این قدرت شده است. وی این حقیقت را که در شرق فراوانی و نعمت ، بیشتر از شمال اسپانیا به چشم می‌خورد، بهتر می‌فهمید، هر چند استنباط او از شرق ـ و نیز هماهنگ با توصیفات روشن وی ـ استنباطی غیرمستقیم بود.[۷۰]

به نظر می‌رسد که عده‌ای با بیان این مطلب که مردم شمال در دنیای دیگر از بهشت محروم خواهند شد ، سعی دارند که آن ابعاد روشن تمدّن در میان آن اقوام را که با کلیشه‌های موجود نزد آنها مطابقت ندارد، بگونه‌ای عقلانی تفسیر کنند، بدینگونه که توجیه کنند که آنها از این رو، با بهره‌گیری از لذات زودگذر این جهانی، پاداش داده

می‌شوند.[۷۱] از نظر شرقیان و بنا به گفتهٔ «دمشقی» (د: ۱۳۲۷/۷۲۷) جغرافی‌دان شرقی و نویسندهٔ اثری مشهور درباره «معجزه»، ساکنان اقلیم پنجم که اسپانیاییهای شمال نیز از جمله آنانند، به دلیل شرایط آب و هوایی و محیطی محدود دارای تمایلات وحشیگری و کج‌فهمی هستند.[۷۲] از نظر ابن سعید (د:۱۲۸۶/۶۸۵)، یکی از پیشقراولان علم جغرافیای اندلس و از نخستین نقشه‌کشهای این سرزمین، قشتاله و پرتغال به اقلیم‌ششم تعلق دارند و آراگون به اقلیم پنجم. اقوام این ناحیه‌ها تاحد بسیار زیادی تمایل به زردرنگی با موهای بلوند دارند، اظهار نظری که تقریبا″ همه موافقند و با توجه به ملازمت صریح با نظریهٔ جغرافیای منطقه‌ای مزبور، این اظهارنظر بیش از پیش تقویت می‌شود، چر اکه ابن‌سعید از سفیدرنگی آنها نیز گفته بود[۷۳]، هر چند درباره پدیدهٔ دیگری که لازمهٔ شرایط طبیعی اقلیم ششم است و نویسندگان شرقی نیز بر آن تأکید داشتند، اظهار نظری نکرده است و آن این که ساکنان این اقلیم چشمانی ریز، بینی‌هایی کوچک و اندامی کوتاه دارند که بدین ترتیب آنها همتایان شمالی افریقاییان سیاه هستند. بدون تردید، این نویسندگان در اظهار نظر شان تحت تأثیر نمونهٔ ترکی قرار گرفته بودند.

ابن‌سعید از نگهبانان آسمانی این مناطق نام می‌برد، اما در متن یک جهان‌شناسی و جهان‌نگاریِ مشابهتها، که در آن رنگها، صداها، ستارگان، عناصر، خلق و خوی‌ها و هر چیز دیگر در ارتباطات با همتایان خود قرار می‌گیرند.[۷۶] اقلیم پنجم در نگاهداشت ونوس (ناهید) و اقلیم ششم در تابعیت عطارد (تیر) است[۷۵]، و این همخوانیها بترتیب منجربه اقبالی نیک و اقبالی متغیر می‌شود. عطارد نزد منجمان به سیاره‌ای منافق مشهور است[۷۶]. به رغم وحدت تاریخی در سرنوشت قشتالیها و آراگونها در زمان ابن سعید، احساس وجود تمایز بین آن دو مشکل نیست. مشکل بزرگتر، به رغم واقعیت تاریخی (و به ظاهر بدون اشاره‌ای در آثار اندلسی) تقسیم جهان به چهار قسمت است[۷۷]، که این مردم در ربع شمالی قرار می‌گرفتند، در مجاورت غربیها، که لازمه‌اش آن بود که می‌بایست زیرنظر کیوان (زحل) اداره شوند، سیاره‌ای که تماما″ سرنوشتی شوم به همراه دارد و خلق و خویی تند برای مردمش ببار می‌آورد و طعم و مزه‌ای متناسب با آنان، همچون طعم و مزهٔ عَفْص، برگی تند و تلخ که همراه با موادی دیگر، به عنوان Restringent (یبوست‌آور؟) استفاده می‌شود.

یادداشتها

1- M.M. Bakhtin, The Dialogic Imagination, trans. c. Emerson and M. Holquist, Austin and London, 1981, P. 20. Cf. also N. Frye, The Anatomy of Criticism, Princeton, 1957,P. 303 et seq.

۲ـ المقرّی ، نفح‌الطیب من غصن الاندلس الرطیب ، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸، جلد ۱ ، در همه جا.

۳ـ همان ، جلد ۱، ۶۹ـ۱۱۱.

۴ـ شوقی ضیف، الفن و مغاهبه فی‌الشعر العربی، چاپ دهم، قاهره ، ۱۹۷۸، صص ۵۵ـ۴۰۹، احسان عباس، تاریخ الادب الاندلسی، عصر الطوائف و المرابطین، چاپ ششم، بیروت ، ۱۹۸۱، صص ۱۷ـ۱۰۸، ۷۹ـ۲۱۷،

Henri Pérés, La Poésie andalouse Siecle, 2nd, Paris, en arabe Classique au Xle 1953, PP. 46. 48.

۵ ـ نفح‌الطیب ، جلد ۱ ، ۵۰ـ۵۰۰.

۶ ـ همان ، جلد ۴ ، ۵۲۹ .

۷ ـ همان، جلدهای ۲ـ۴ . به‌منظور مطالعه بیشتر در موضوع مربوطه ن.گ:

M.K, Lenker, The ImPortance of the Rihla For the Islamisation of Spain. Unpublished Ph. D. dissertation, Univcrsity of Pennsylvania, 1982 (University Microfilms).

۸ـ عباس ، تاریخ ،ص ۳۰۳ و بعد ، ن . گ ص ۳۸۰.

9- Oleg Grabar, The Alhambra, London, 1978, P. 207 and ch. 2, Passim.

10- The Shù ubiyya in Al-Andalus. The Risálá of Ibn Garcfa and Five Refutations, trans. Jamcs T. Monroe, Berkeley and Los Angeles, 1970, PP, 23-29.

11- Rachel Arié, L Espahne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492), Paris, 1973,PP. 316-23.

۱۲ـ محمد عبدالله‌عنان ، نهایة‌الاندلس و تاریخ العرب المتنصرین ، چاپ سوم ، قاهره ، ۱۹۶۶ ،ص ۷۲.

۱۳ـ ابن خطیب، الاحاطه فی‌اخبار غرناطه، به کوشش م.ع . عنان، قاهره ۱۹۵۵، جلد ۱ص ۱۳۶، همو، اللمحة‌البدریه فی‌الدولة النصریه، به کوشش محب‌الدین الخطیب، بیروت ۱۹۷۸،ص ۳۶ ؛ المقّری ،

نفح‌الطیب، جلد یک، صص ۲۳ـ۲۲۲ ؛

Rachel Arié, Quelques remarques sur le Costume des Musulmans dEspagne au temps des Nasrides, in Etudes sur la Civilisation de Espagne musulmane, Leiden, 1990, PP. 91-120.

۱۴ـ ابن خطیب ، لمحه ، صص ۱۲۰ـ۹۱ .

15- Les Prolégoménes d Ebn Khaldoun, ed. Etienne Quatremére, 1858, l, 297.

16- Arabic introduction to Luis Seco Lucena, Documentos arábigo-granadinos, Madrid, 1961, PP. 8m-9m.

17- See Arié, L´Espagne musulmane, P. 314.

۱۸ـ ابن خلدون، التعریف بابن خلدون و رحلته غربا" و شرقا"، به کوشش م.ب، تاویت الطنجه، قاهره، ۱۹۵۱، صص ۸۹ ـ ۸۸.

۱۹ـ ابن‌ازرق، بدایع السلوک فی طبایع الملوک، به کوشش محمدبن عبدالکریم، لیبیا ، تونس ، ۱۹۷۷، جلد یک، صص ۵۹ـ۵۸، جلد ۲ ۹۸ـ۶۸۴.

۲۰ـ ابن‌خطیب ، «رسالة السیاسه» ، در محمد عبدالله‌عنان، لسان الدین ابن خطیب ، حیاته و تراثه الفکری، قاهره، ۱۹۶۸، صص ۸۸ـ۳۷۶.

21- See texts in Colin Smith, Christians and Moors in Spain, Warminster, 1988, ll, 79,85. Juan Goytisolo, Chroniques Sarrasines, trans. Dominique Chatelle and Macques Rémy-Zéphir, Paris, 1981, PP. 9-29, and Richard W.Southern, Western Views of lslam in the Middle Ages, Cambridge (Mass.), 1962, Passim.

22- Smith, Christians and Moors, l, 115-19. See Thomas F. Glick, lslamic and Christian Spain in the Early Middle Ages, Princeton, 1979,P.123 and Passim.

۲۳ـ مقری، نفح‌الطیب، جلد۴ ، ص ۳۵۸، بعد از الحمیری، الروض المعطار فی خبرالاقطار، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۵، ص ۲۸۸.

۲۴ـ مثلا مقری، نفع‌الطیب، جلد ۴ ، صص ۱۵ـ۴۰۴، جلد ۶، صص ۶۶ ـ ۱۶۵ و سراسر کتاب.

۲۵ـ شعوبیه در اندلس، صص ۷۰، ۷۵، ۷۶، ۷۹ـ۷۸ و سراسر کتاب.

۲۶ـ همان، سراسر کتاب، ابن حزم، طوق‌الحمامه فی الافه و الالاف، به کوشش الطاهر احمد مکّی، چاپ سوم، قاهره، ۱۹۸۰، صص ۴۹ـ۴۸ ، ۱۲۴ ، ۱۳۱.

۲۷ـ مقری، نفح‌الطیب، جلد ۴، ص ۳۵۹، بعد از حمیری،روض ،ص ۲۸۸.

۲۸ـ مقری، نفح‌الطیب، جلد ۴، ص ۸۸ـ۴۸۷، همچنین ،ن.گ : صص ۶۰ـ۴۵۷، ۴۸۳.

۲۹ـ همان ، حلد ۴ ، ص ۴۸۸.

۳۰ـ همان ، جلد ۴ ، ص ۴۵۲.

۳۱ـ همان ، جلد ۴ ، ص ۴۵۰.

۳۲ـ همان ، جلد ۴ ، ص ۳۰ـ۵۲۹.

۳۳ـ همان ، جلد ۱ ، ۱۴ـ۲۱۳، البیرونی، الاثار الباقیه عن القرون الخالیه، به کوشش سی،ای ،سشو، لیپزیک ، ۱۹۲۳، ص ۱۳۲.

۳۴ـ مقری، نفح‌الطیب، جلد ۱ ، ۱۶ـ۲۱۵.

۳۵ـ همان ، جلد ۴ ، ۲۸۴.

۳۶ـ مثلاً، همان ، جلد ۴ ، ۶۹ـ۳۶۲.

۳۷ـ مثلاً ، همان ، جلد ۴ ، ۴۴۷.

۳۸ـ حمیری، روض، ص ۳۹۳، واسمیت ، مسیحیان و مورها، جلد ۱ ، ص ۹.

۳۹ـ عنان، نهایةالاندلس، صص ۲۶۲ـ۲۶۰.

۴۰ـ عزیز العظمه، ابن خلدون، مقاله‌ای در باز تأویلی ، لندن، ۱۹۸۱،۱۹۹۰ ، ص ۱۱ و بعد، وهمو، الکتابة التاریخیه، بیروت، ۱۹۸۳، فصل ۲.

41- Ed. M. J. Muller, Munich 1863, Passim.

42- Les Prolégoménes d`Ebn Khaldoun, ll, 252,309-10.

۴۳ـ عظمه، ابن خلدون، فصل ۳.

۴۴ـ ابن‌خلدون، تاریخ العلماء ابن خلدون، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۹۵۶، جلد۴ .

۴۵ـ عظمه، ابن خلدون، ص ۱۱۲ و بعد.

۴۶ـ برای مباحثی در این موضوع ن.گ : عزیز عظمه، العرب و البرابره، لندن ، ۱۹۹۱، فصل ۴.

47- André Miquel, La géographie humaine du monde musulman, Paris, 1967,ll, 462-63.

۴۸ـ مقری، نفح‌الطیب، جلد۱ ، ص ۲۰۴. باتوجه به این ادبیات گسترده در زمینهٔ آخرت‌گرایی، منبع زیر به عنوان نمونه می‌تواند مفید باشد: ابن کثیر، نهایة البدایه و النهایة فی الفتن و الملاحم، به کوشش محمد ابوعبید، ریاض، ۱۹۶۳، جلد ۱ ، ص ۶۵، ۷۲ و سراسر کتاب.

49- Moquel, Géogrophie, ll, 124 - 25, n.9.

۵۰ ـ ابوعبید البکری، جغرافیة الاندلس و اروپا من کتاب المسالک و الممالک لابی‌عبید البکری، بـه کوشش عبدالرحمان الحاجی، بیروت، ۱۹۶۸، ص ۹۹.

۵۱ ـ مقری، نفح‌الطیب، جلد ۱ ، ص ۴۴۳.

۵۲ ـ ابن خلدون، مقدمه، جلد ۲ ، ص ۴۶، و تاریخ، جلد ۴ ، ص ۳۵۹.

۵۳ ـ الحمیری، روض ، ص ۵۰.

۵۴ ـ الغزال، مبحثی در کتاب زیر :

A. Seippel, Rerum normannicotum Fontes arabi ci, Oslo, 1928, P. 14 et Seq.

۵۵ ـ البکری، جغرافیة الاندلس ، ص ۱۸۷.

۵۶ ـ مبحثی در سیپل، همان کتاب ،ص ۱۷.

۵۷ ـ البکری، جغرافیة الاندلس ،ص ۱۸۷.

۵۸ ـ عظمه، العرب و البرابره، فصل ۵ .

۵۹ ـ البکری، جغرافیة الاندلس ،ص ۸۱.

۶۰ـ القزوینی، آثار البلاد و اخبار العباد، به کوشش اف. وستنفلد، گوتینژن، ۱۸۴۸،ص ۴۹۸، الحمیری، روض ،ص ۱۶۹، اغناطیس کرشوفسکی ، تاریخ الادب الجغرافی العربی، ترجمه صلاح الدین عثمان هاشم، قاهره، ۱۹۶۳، ص ۳۶۲.

۶۱ـ المسعودی، مروج الذهب و معادن الجوهر، ص ۸۱، به کوشش سی.باربرد و مینارد و باوت دوکورتیه، بازبینی شدهٔ چارلزپلات، بیروت، ۱۹۶۵، پاراگرافهای ۹۱۰ ، ۹۱۹.

۶۲ـ ابن خلدون، تاریخ، جلد ۳ ، ۸۵ـ۴۸۴.

۶۳ـ المسعودی،مروج،پاراگراف ۹۱۰ ؛ بکری، جغرافیة الاندلس،ص ۸۱ ؛ الحمیری .روض،ص ۳۲۴.

۶۴ـ اسامة بن منقذ،کتاب الاعتبار، به کوشش فیلیپ حتّی، بیروت، ۱۹۸۱، (بعد از چاپ پرینستون در ۱۹۳۰) صص ۸۴ـ۸۳، ۱۶۹، ۷۵ـ۱۷۴.

۶۵ـ ادریسی، جغرافیای ادبی، به کوشش ای بمبسی و غیره، ناپل ـ رُم ۷۸ـ۱۹۷۰ ، صص ۳۱ـ۷۲۵.

۶۶ـ عظمه، العرب و البرابره ، فصل ۵ .

۶۷ـ الحمیری،روض، ص ۳۲.

۶۸ـ ابن خلدون ، مقدمه، جلد ۱ ،ص ۱۴۹.

69- M` barek Redjala, Un texte inédit de la Mupaddima. Arabica, 22,1975, PP. 321-22.

۷۰ـ ابن خلدون، مقدمه، جلد ۲ ، صص ۴۶ـ۲۴۵.

۷۱ـ مقری، نفح‌الطیب، جلد ۱، ۱۳۷.

۷۲ـ دمشقی، نخبةالدهر فی عجایب البر و البحر، به کوشش الف. مهران ، لیپزیگ، ۱۹۲۳،ص ۲۷۵.

۷۳ـ ابن سعید، کتاب الجغرافیا، به کوشش اسماعیل العربی، بیروت، ۱۹۷۰، صص ۱۶۶ ، ۱۷۷.

۷۴ـ عزیز عظمه، تفکر عربی و جامعه‌های اسلامی ، لندن ،ص ۶۹ و بعد.

۷۵ـ ن . گ : مقّری، نفح‌الطیب، جلد ۱ ،ص ۱۳۷.

۷۶ ـ قزوینی ، عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات ، به کوشش فاروق سعید، بیروت ، ۱۹۷۷، ص ۵۳ .

77 - For instance, al - Mas'údí, Les prairies d'or, ed. C. Barbier de Meynard and Pavet de Courteille, Paris, 1861, IV, 2 - 3.

۷۶ ـ قزوینی ، عجایب المخلوقات و غرائب الموجودات ، به اهتمام فاروق سعید، بیروت، ۱۹۷۷، ص ۵۳.

۷۷ ـ برای مثال، Al- Mas'udí, ***Les prairies d'or***, ed. C. Babier de Meynard and Pavet de Courteille, Paris, 1861 - , IV, 2-3.

بازگشت به فهرست

پیشینه‌ای اسلامی برای سفرهای اکتشافی

عباس حمدانی
ترجمهٔ محمدتقی اکبری

پیشگفتار

محققّانی که فتح مجدّد اسپانیا را مطالعه می‌کنند، از بُعد اسلامی و عربی تاریخ اروپایی خود با خبرند؛ همان‌گونه که پژوهشگران کشف امریکا نیز از زمینهٔ اروپایی آن آگاهند. با وجود این، یک ارزیابی از این حقیقت که کشف این دنیای جدید توسط اروپاییان پیشینه‌ای عربی ـ اسلامی داشته، بندرت یافت می‌شود. منظور آن نیست که ادّعا شود بُعد اسلامی عامل تعیین کننده کشف امریکاست. بلکه می‌خواهم بگویم آن یکی از عوامل مهمّی است که به این کشف کمک کرد؛ و بنابر این سزاوار آن است که در اینجا مورد بحث قرار گیرد.

سال ۱۹۴۲ و شهر غرناطه زمان و مکان لازم را فراهم آورد تا سه عنصر مهم در تاریخ اکتشافات بزرگ ـ اروپا، اسلام و امریکا ـ در یک جا جمع شوند. در دوّم ژانویه ۱۴۹۲، ملکه ایزابل قشتالی و پادشاه فردیناند آراگونی، که قبل از آن با یکدیگر ازدواج کرده، و در نتیجه قلمروهای خود را متّحد کرده بودند، موفق شدند آخرین قلمرو اسلامی اسپانیا، غرناطه، را تصرف کنند. تأخیر در دادن اجازهٔ لازم به کلمب (کریستوفر کلمبوس) برای سفرش، به عللی متعدّد نسبت داده شده است، امّا علّت واقعی همان است که پسر

کلمب، فردیناند، بیان داشت: تمرکز حواس فرمانروایان کاتولیک بر جنگ با غرناطه.[۱] چند ماه پس از آن، در دوازدهم اکتبر، رسیدن کلمب به امریکا را مقدور ساختند، و در این فاصلهٔ زمانی اسناد مربوط به سفر کلمب در سانتافه در مجاورت غرناطه امضا و ممهور شد (۱۲ مه ۱۴۹۲).[۲] زندگی و کار کلمب در جنوب پرتغال و اسپانیا را اندلس اسلامی مشخّص کرد؛ در نامه‌ای به فرمانروایان کاتولیک، اوبه «روابط و محاورات» خود با عربهای اسپانیایی، علاوه بر لاتینی‌ها، یونانیها و یهودیان اعتراف کرد.[۳] نبن‌زهل می‌گوید: «هر چهار سفر تاریخی در درون مثلث پالوس، اشبیلیه و قادص (قادس)»، به عبارت دیگر در اندلس، «طرح‌ریزی، سازمان‌دهی، تدارک، راه‌اندازی، و نهایتاً عملی شد».[۴]

کشف امریکا چنان نیروی محرکه‌ای به اکتشاف، توسعه، مستعمره‌سازی و ملی‌گرایی داد که به آن همچون یک رویداد مهم رنسانس و پیام‌آور عصر نوین نگریسته می‌شود؛ و بحق چنین است. با وجود این، پیدایش آن در یک محیط مبارزاتی قرون وسطایی که ذهنها گرفتار حضور مسلمانان در اروپا و سرزمین مقدس (فلسطین) بود، اگر کلاً به فراموشی سپرده نشود، غالباً مورد توجه بسیار اندکی قرار می‌گیرد. آن‌قدر بر نتایج اقتصادی این کشف تأکید می‌شود که از علل مذهبی آن غفلت می‌شود.

۱ ـ کاوش و اکتشاف

پیش از پرداختن به کلمب و کشف بزرگش، باید مفهوم کامل کشف را بررسی کنیم و توجه داشته باشیم که از ماجراهای دریایی، جستجوی جزایر که اولشکی آن را حماسهٔ جزیره (*romanticismo insulare*) می‌نامد، ماجراجوییهای ماهیگیران، افسانه‌های مکانهای اساطیری، و اکتشاف سرزمینهای واقعی سابقه‌ای طولانی وجود داشت.[۵] محقّق روسی، اِ. وی. افیموف[۶] خاطر نشان می‌سازد که کشف یک جریان مستمر بود که از عصر پلیستوسن [عهد چهارم زمین‌شناسی]، قریب ۳۵۰۰۰ تا ۱۲۰۰۰ سال قبل، با آمدن نخستین مغول‌وارها از آسیا به قارّه امریکا ادامه یافت؛ و نیز کشفی همزمان در تمامی امریکا نبود، بلکه گهگاه نواحی محدودی را شامل می‌شد. بنابر این کشف هر

ناحیهٔ کوچک یک کشف «نخستین» می‌شد و بـا وجـود ایـن هـیچ کـدام از ایـن کشـفها نمی‌توانست اساساً مدّعی تمامی امتیاز اولویّت بـاشد. دیگـر آن کـه انسـان بـاید مـیان اکتشاف آگاهانهٔ یک سرزمین جدید و مسافرتهای مسافران و ماهیگیران بـیشمار فـرق بگذارد؛ و بعلاوه، کشف کـردن یک سـرزمین دارای سکـنه بـندرت کشـف مـحسوب می‌شود؛ بلکه صرفاً مواجه شدن دو قوم با یکدیگر است. از این استدلال افیموف چنین بر می‌آید که، دست کم در مورد جریان مستعمره‌سازی ماورای بـحار اروپـاییان کـه در اوایل قرن شانزدهم آغاز شد، سفرهای دریایی کلمب معرّف یک آغاز است. حتّی در اینجا، می‌توانم اضافه کنم که امریکا به این صورت مورد نظر نبود، و این انگیزه نه یکی از انگیزه‌های مستعمره‌سازی، بلکه اشتیاقی بـه کشـف یک راه دریـایی بـه آسـیا بـود تـا ضرورت عبور از خاورمیانهٔ مسلمان را از میان بردارد؛ و در حقیقت حتّی ایـن اشـتیاق وجود داشت که با تمام عواقب سیاسی مترتب بر آن، راه قدیم متروک شود.

اقیانوس اطلس در قرون وسطی چون رازی بزرگ بود که با عباراتی مـانند «دریـای اقیانوس» یا «*بحر ظلمات*» به آن اشاره می‌شد و بخشی از *بحر محیط* را تشکیل می‌داد. آگاهی از آنچه در وسط این اقیانوس وجود داشت بسیار اندک بود، و دربارهٔ گسـترش نهایی آن هیچ اطلاعی وجود نداشت. داستان مربوط به یکی از جزایر افسانه‌ای آن، آنتیه (Antilla)، جالب است. تحقیق جی. ار. کرون[۷] نشان داده است که این نام، به صورت کتولیا (Getulia) اولین بار برای بخش شمال غربی افریقا (منطقهٔ مغربی ـ موریتانیایی) به کار برده شد. بعد، در نقشهٔ ۱۳۶۷م پیتزیگانو، نام جزیرهٔ نزدیک آتولیا (Atulia) شد که پس از آن به سمت غرب حرکت کرد و به صورت آنتیه درآمـد و بـا جـزیرهٔ افسـانه‌ای «جزیرهٔ هفت شهر» (Illa das sets Cidades) ـ که یک پناهگاه افسانه‌ای برای مسیحیان اسپانیایی از زمان فتح اسپانیا توسط مسلمانان در قرن دوّم / هشتم بود ـ یکی دانسته شد. بابکوک نظر داده است که نام «آنتیه» ممکن است از عبارت «ante illa»، به معنی «جزیرهٔ مقابل» مشتق شده باشد. این جزیره به صورت جزیرهٔ مستطیلی شکل شمالی ـ جنوبی وسیعی تصویر می‌شد، قرینهٔ پرتغال در فاصلهٔ دور در سمت دیگر اقیانوس.[۸] چنین بود نامگذاری طبیعی هر قلمرو کشف شده‌ای در «دنیای جدید» واقعی؛ احتمالاً این برای

برخی نشان دهندهٔ انگیزش برای اکتشاف، و برای دیگران دروازه‌ای به *سرزمینهای هند* بود. در ۱۴۷۴ یک پزشک فلورانسی، پائولو پوتسودال توسکانلی (۱۴۸۲ ـ ۱۳۹۷)، نامه‌ای برای کانُن فرینائو مارتینز لیسبونی فرستاد که نسخه‌ای از آن را بعداً برای کلمب ارسال داشت و عبارت «جزیرهٔ آنتیه را، که شما آن را هفت شهر می‌نامید» در آن به کار برد. فردیناند، در زندگینامهٔ دریا سالار خود، از تأثیر شدیدی که این نامه بر کلمب داشت، یاد می‌کند.[9] آنچه در ورای این جریان کاوش و اکتشاف شایان توجه می‌باشد عبارت است از این نگرانی روان شناختی در مورد یافتن پناهگاهی در برابر هجوم مسلمانان، نگرانیی که دامنه‌اش از قرن دوم / هشتم تا زمان خود کلمب را در بر می‌گرفت. جهان نمای مسطح آلبرتو کانتینو، که در سال ۱۵۰۲ در پرتقال تهیّه شد (امّا تا سال ۱۵۹۲ مخفی ماند)، ناحیهٔ انتیلاس دل رِی دو کاستلا (Antihas det Reg de Castella) را به عنوان بخشی از امریکا نشان می‌دهد که پاپ در سال ۱۴۹۴ آن را به اسپانیا اختصاص داد. در حقیقت، هانری وینیود معتقد است که کلمب قصد هیچ کشفی نداشت، بلکه صرفاً در جستجوی آنتیه بود؛[10] بعداً دریا سالار عثمانی پیری رئیس، در تهیّه نقشهٔ دنیای جدید خود (۱۵۱۳) براساس نقشهٔ مفقود شدهٔ کلمب، عملاً امریکا را «آنتیه» نامگذاری می‌کند.[11]

اگر پرتقالیها، ایرلندیها، واهالی اسکاندیناوی به اقیانوس اطلس نفوذ می‌کردند و نقشه‌های غربی گوناگون جزایری واقعی یا افسانه‌ای را نشان می‌دادند، آیا اعراب ساکن اسپانیا، پرتقال، سیسیلی و افریقای شمالی می‌توانستند نسبت به آنچه در داخل و در پشت اقیانوس اطلس قرار داشت، بی اعتنا باشند؟ دی.ام. دانلپ خاطرنشان می‌کند که چگونه «مسعودی [مورّخ، جغرافی‌دان و جهانگرد معروف، وفات: ۹۵۶/۳۴۵] از یک جوان مسلمان اسپانیایی اهل قرطبه به نام خشخاش نام می‌برد که همراه با جوانان دیگری از همان محلّ با کشتیهای مجهّز ویژه‌ای به یک سفر دریایی در بحر محیط مبادرت ورزید. وی مدتی از نظرها غایب بود، و پس از آن با غنائمی زیاد مراجعت کرد و ماجراجویی او در میان اسپانیا معروف است.»[12] نویسنده‌ای دیگر، عذری، ذکر می‌کند که خشخاش بحری در سال ۸۵۹/۲۴۵ هنگام جنگ با اهالی اسکاندیناوی جان

باخت.[۱۳]

در سال ۱۹۲۰ یک محقّق امریکایی، لئو وینر، برای نخستین بار امکان رسیدن قوم ماندینگوی افریقای غربی، به سرپرستی ناخدایان عرب، را به امریکای مرکزی خاطرنشان کرد. تحقیق جامع سه جلدی او، *افریقا و کشف امریکا*، براساس شواهد فراوان تاریخی، زبان‌شناختی، زراعی و جامعه‌شناختی، به استثنای چند مورد، با آثار سایر محققان غربی سازگاری زیادی ندارد، نه چندان از راه تناقض و شاید از طریق نوعی نگرش اروپا محوری. دو تن از پیروان ثابت قدم غربی او تئودور مونود (که در سال ۱۹۴۴ می‌نوشت) و ام. دی. دابلیو جفریز (۱۹۵۳ و ۱۹۵۴) بوده‌اند. در سال ۱۹۵۸ محمدحمیدالله شواهدی تکمیلی از منابع پیشین عربی فراهم آورد، و در اثر او نیز مسامحه‌ای مشابه دیده می‌شد. دو سال پس از آن، ریموند مونی خلاصه‌ای موجز از تمامی این اختلاف نظر را انتشار داد. من به اثر حمیدالله استناد خواهم کرد، نه الزاماً در موافقت با نتیجه‌گیریهایش، بلکه در تصدیق استفادهٔ او از قدیمی‌ترین منابع.[۱۴] حمیدالله به دو گزارش از ادریسی (وفات، ۱۱۶۶/۵۶۳) جغرافیدان برجستهٔ عرب در بارهٔ دربار پادشاه نورمن سیسیلی، راجر دوّم (که دوران حکومتش ۵۴ـ ۱۱۰۱ بود) استناد می‌کند. در یکی از این دو گزارش آمده است که سلطان مرابطان علی بن یوسف بن تاشفین (که دوران حکومتش از سال ۱۱۰۶/۵۰۰ تا ۱۱۴۲/۵۳۷ بود) یک هیأت اکتشافی را به سرپرستی ناخدایی به نام رقش الاغّز روانهٔ اقیانوس اطلس کرد، امّا این ناخدا جان خود را از دست داد.[۱۵] در گزارش دیگر نقل می‌شود که ماجراجویان (مغرّرون) دیگری، با بهره‌گیری از بادشرقی سفری اکتشافی از لیسبون به بحر ظلمات آغاز کردند «تا دریابند این دریا چه چیزی در بردارد و به کجا ختم می‌شود.» در حقیقت هشت نفر و همگی عموزادگان یکدیگر بودند، و یازده روز در جهت غرب، و پس از آن، دوازده روز دیگر به سمت جنوب حرکت کردند تا به جزیره‌ای به نام «جزیرهٔ بزها» (island of goats) رسیدند. آنگاه:

> پس از دوازده روز دیگر دریانوردی جزیره‌ای دیدند که به نظر می‌رسید مسکونی باشد و مزارعی آباد در آن به چشم می‌خورد. در آن مسیر کشتیرانی کردند تا ببینند چه چیزی در آن یافت می‌شود. اندکی بعد چند قایق آنان را محاصره کردند، به

اسارت خود درآوردند و به دهکده‌ای فقیرنشین که در ساحل قرار داشت، انتقال دادند. در آنجا پیاده شدند. دریانوردان در آنجا *افرادی با* پوست *سرخ* (*شقره*) دیدند؛ بدنهایشان موی زیاد نداشت و موی آنها صاف بود. دارای قامتی بلند بودند. زنانی فوق‌العاده زیبا داشتند. دریانوردان را به جزیره‌ای دیگر بردند و در آنجا سه روز زندانی بودند. در روز چهارم شخصی نزد آنان آمد که به عربی سخن می‌گفت و برای رئیس آن محل ترجمه می‌کرد... پس از آن، بومیان قایقی مهیا کردند، چشمان دریانوردان را بستند و سه روز همراه آنان کشتیرانی کردند تا آن که در ساحلی رهایشان کردند.

به نظر می‌رسد به صفی در مراکش بازگشته باشند، و ادریسی اضافه می‌کند که خیابانی در لیسبون به *درب المغرّرین* «خیابان ماجراجویان» معروف بود.[۱۶]

حمیدالله معقتد است جزایری که آنها دیدند جزایر قناری بود؛ آن جزایر شاید جزایر مادرا یا جزایر آزور نیز بوده باشند. جای تعجب است که دیدار کنندگان در آنجا قومی دارای پوست سرخ یافتند. آیا امکان دارد که بومیان امریکایی از انتهای دیگر اقیانوس به این جزایر سفر کرده باشند؟ از این گذشته، یک مترجم عرب در آنجا بود و این مبین آن است که اعراب قبلاً در این جزایر به سیاحت پرداخته بودند.

حمیدالله به قطعه‌ای جالب از اثر جامع ابن فضل الله عُمری (وفات، ۱۳۴۸/۷۴۹)، *مسالک الابصار* نیز استناد می‌کند.[۱۷] سلطان بربر مالی، منسه موسای معروف، در جریان زیارت مکّه در قاهره توقف کرده بود، و حاکم مملوک قاهره امیر ابوالحسن علی، پسر امیرحاجب (که عبارت اخیر عنوانی نظامی در سلطنت مملوکهاست) از او پذیرایی کرد. ابن امیر حاجب این فرصت را برای کسب اطلاعاتی قابل ملاحظه دربارهٔ غرب افریقا از این سلطان مغتنم شمرد؛ و هنگامی که از سلطان راجع به چگونگی رسیدنش به مقام سلطنت سؤال کرد، پاسخ زیر را شنید که بعداً برای نویسندهٔ مورد نظر ما، عُمری، نقل کرد:

فرمانروای پیش از من باور نداشت که رسیدن به انتهای اقیانوسی که زمین را احاطه کرده است [در اینجا منظور اقیانوس اطلس است] غیر ممکن باشد؛ می‌خواست به آن [انتها] برسد، ومصمّم بود طرح خود را دنبال کند. بنابر این دویست قایق پر از افراد، و قایقهای فراوان دیگری را با آب، طلا و آذوقه مجهز کرد که برای برآوردن

نیازهای چندین سال کافی بود. به ناخدا فرمان داد مراجعت نکند تا وقتی که به انتهای دیگر اقیانوس رسیده باشد، یا آن آذوقه و آب موجود را تمام کرده باشد. بدین‌گونه آنها سفر خود را آغاز کردند. پس از غیبتی طولانی سرانجام فقط یک قایق بازگشت. ناخدای آن در پاسخ سؤالی که از او شد چنین گفت: «ای امیر، ما مدتی طولانی دریانوردی کردیم تا آن که در وسط اقیانوس رودی دیدیم با جریانی شدید. قایق من آخرین بود؛ دیگران که در جلو حرکت می‌کردند در گرداب بزرگ غرق شدند و دیگر بیرون نیامدند. من به منظورهایی از این جریان بازگشتم». امّا سلطان سخن او را باور نکرد. فرمان داد تا دو هزار قایق برای او و افرادش، و یک هزار قایق دیگر برای حمل آب و آذوقه مجهز شوند. آنگاه نیابت سلطنت را در دوران غیبتش به من واگذار کرد و با افرادش راهی شد و دیگر از بازگشت او یا زنده ماندش خبری نشد. بدین طریق من یگانه فرمانروای این امپراتوری شدم.

حمیدالله معتقد است که آن رود بزرگی که این گروه اعزامی شاهدش بودند، آمازون بوده است و دیگر آن که سیاحان بربر جزیره‌ای را که کشف کردند تا قبیلهٔ خود، برازیل (شکل مفرد. برزله) را بر آن نهادند و گذاردن نام «برزیل» بر منطقه مجاور در آن قاره از این جاست. این سخن ممکن است حدسی باشد، لکن در مقایسه با سایر توضیحات ارائه شده برای نام برزیل، چندان دور از واقع به نظر نمی‌رسد.[۱۸]

می‌دانیم که برادران ویوالدی از اهالی بندر جنوا (ژن) نخستین تلاش جدّی غربی را برای کاوش در اقیانوس اطلس در آن سوی تنگه جبل الطارق در ۱۲۹۱ م (بر حسب اتّفاق، سال سقوط بندر عکا) انجام دادند، و دیگر آن که پرتقالیها زمانی بین ۱۳۳۰ و ۱۴۱۸ به مادرا، و در ۱۳۴۱ به جزایر قناری رسیدند. پس از آن، در سال ۱۴۳۱ جزایر آزور، و بین سالهای ۱۴۵۶ و ۱۴۵۹ جزایر کیپ ورد [دماغهٔ سبز] کشف شد.

۲ ـ از جنگهای صلیبی تا امریکا

مدّت چهار قرن جنگهای صلیبی و فتح مجدّد، اروپای مسیحی قرون وسطی را برانگیخت تا راههای جدیدی برای نیل به اهداف خود بیابد؛ و در این فرآیند، چندین مفهوم درهم تنیده شدند. نخست آن که عموماً دانشمندان و تهیّه کنندگان نقشه ـ اگر نه عامهٔ مردم ـ پذیرفته بودند که زمین کروی است، و با رفتن به سوی غرب می‌توان به شرق

(هند) رسید؛ دیگر، این نظر وجود داشت که شرق خیلی دور نیست و با دریانوردی در جهت غرب می‌توان به آسانی به آن رسید (این منعکس کنندهٔ این فرض اشتباه بود که «دریای اقیانوس» فقط یک سوم محیط زمین را می‌پوشاند و دو سوم دیگر از اروپا تا چین امتداد دارد)؛ سوم آن که عقیده بر این بود که شرق زیر فرمان یک «پرسترجان» (یک شاه کشیش) یا خان بزرگ است که بر اجتماعی عظیم و با نفوذ از مسیحیان شرقی ریاست دارد و اتّحاد با او می‌تواند در اقدام به جنگ با خاورمیانهٔ مسلمان مزیّتی فوق‌العاده دربرداشته باشد؛ و بالاخره، اکنون ابزارهای فنّی برای مسافرتهای دریایی به هند از قبیل کشتیهای کوچک تندرو، قطب نمای جهت‌یاب، و سایر ابزارها و نقشه‌ها و نمودارهای مفید برای دریانوردی در دسترس قرار داشت. معلوم شد که این سفرهای دریایی مستلزم هزینهٔ زیاد خواهد بود، و بنابر این جستجو برای طلا و امکان تجارت ادویه، عاج و برده مورد توجّه قرار خواهد گرفت. آنچه اهمیّت دارد آن است که علّت و معلول با هم اشتباه نشوند. نتیجهٔ نهایی مستعمره‌سازی و یک انقلاب تجاری بود؛ هدف تحریک کننده انجام جنگ مقدس با مسلمانان بود ـ و در عین حال، استفاده از بخش اعظم دانش و تخصّص دشمن مسلمان که بر اثر تماسهای اروپای مسیحی قرون وسطی در زمان جنگ صلیبی با خاورمیانهٔ مسلمان، و از طریق ترجمهٔ گستردهٔ آثار عربی به لاتینی در اسپانیا، ایتالیا و فرانسه در قرون ۱۲ و ۱۳ حاصل شده بود. کشف امریکا یک پیامد جانبی بسیار مساعد ـ هر چند بدون قصد ـ فعّالیتهای صلیبی اروپاییان بود و باید نه از دیدگاهی محدود و منطقه‌ای، بلکه از چشم‌اندازی وسیع و جهانی مورد ملاحظه و مطالعه قرار گیرد در این کار عظیم بازیگرانی فراوان نقش داشتند که اسپانیا و پرتقال مهمترین آنها بودند، امّا پاپ و شهرهای ایتالیایی نیز از آن جمله بودند. سفرهای کلمب و واسکو داگاما تمامی این فرآیند را خلاصه می‌کنند.

۳ـ زمین و شرق

درک جغرافی‌دانان مسلمان از سطح زمین و نقشه‌سازی آنها تا حد زیادی تحت تأثیر جغرافیای دانشمند یونانی اسکندرانی بطلمیوس بود. آنها همواره زمین را یک کره به

حساب آورده بودند. حمیدالله تفکّر در این موضوع را از زمان فقیه امام ابوحنیفه (وفات ۷۶۷/۱۵۰) تا عصر جغرافی‌دان و مورّخ ابوالفداء (وفات. ۱۳۳۲/۷۳۳) خلاصه می‌کند.[19] مفاهیم جغرافیایی مسلمانان، زمین را به صورت هفت اقلیم در شمال استوا، یک اقیانوس محیط (بحر محیط)، دو دریای مهم مرتبط با آن و یک گنبد (قلّه) در اجّین در مرکز هند برروی نصف النهاری که از سریلانکا می‌گذرد، مجسم می‌کردند. بسیاری از این مفاهیم بازتابی از تأثیرات هندو ایرانی بود.[30] جی. اچ. کرامرز می‌نویسد:

برخی دانشمندان مسیحی نیز تقسیم‌بندی هفت اقلیمی را پذیرفتند. میراثی باز هم مهمتر این عقیده بود که نیمکرهٔ شناخته شدهٔ جهان یک مرکز یا «قلّه جهان» دارد که در محلّی با فاصلهٔ مساوی از شرق، غرب، شمال و جنوب واقع است. بتّانی (حدود سال ۹۰۰/۲۸۷) از این «گنبد زمین» به عنوان یک جزیره سخن می‌گوید، امّا مؤلف دیگر معاصر او (ابن رُسته) آن را «گنبد ارین» می‌داند لغت اُرین شکل محرّف عربی نام شهر هندی اُجَّین (اُزین در جغرافیای بطلمیوس)، می‌باشد. که در آن یک رصدخانه نجومی وجود داشت و چنین تصور می‌شد که «قلّه دنیا» ـ که در اصل استنباطی هندی است ـ بر روی نصف النّهار این شهر قرار دارد. مانند ستاره‌شناسان مسلمان، شاگردان مسیحی آنها برای این نظریّه بیشترین اهمیّت را قایل بودند؛ در این میان کسانی بودند از قبیل ادلارد* اهل باث که در سال ۱۱۲۶ جداول مثلثاتی خوارزمی را ترجمه کرد، جرارد کرمونایی (۸۷ ـ ۱۱۱۴) [مترجم، خاصّه از یونانی و عربی به لاتینی، در میان ترجمه‌هایش آثاری از ارسطو، بطلمیوس، کندی، فارابی و ابن‌سینا دیده می‌شود]، و در قرن سیزدهم، راجر بیکن و آلبرتوس مگنوس، نظریه ارین (یا اریم) بعداً در کتاب *Imago Mundi* به قلم کاردینال پیتر اهل ایلی [پی یردیّی]، انتشار یافته در سال ۱۴۱۰، دیده شد و از این کتاب بود که کریستف کلمب همان دکترین را آموخت، و در این میان چنان پیشرفتی حاصل کرده بود که سبب شد کلمب باور کند که زمین به شکل یک گلابی است و در نیمکرهٔ غربی، در مقابل قلّه اُرین، مرکز دیگری بسیار مرتفع‌تر از مرکز طرف شرق وجود دارد به گونه‌ای که شکل نیمهٔ پایینی یک گلابی را تشکیل می‌دهد. بنابر این، نظریه جغرافیایی اسلامی می‌تواند مدّعی مشارکت در کشف دنیای جدید باشد.[21]

---

* ادلارد (Adelard / Aethelhard of Bath): جهانگرد و نویسندهٔ انگلیسی در قرن دوازدهم که آثاری دربارهٔ ریاضیات و علوم طبیعی نوشته است ـ م.

دانلپ قطعهٔ مربوط به موضوع را از نامهٔ کلمب به ملکه ایزابل در جریان سوّمین سفرش در سال ۱۴۹۸ نقل می‌کند و اظهار می‌دارد:

«بنابر این، بی تردید همانگونه که کرامرز گفت، نظریه جغرافیایی اسلامی ممکن است ادعای مشارکت در کشف دنیای جدید را داشته باشد.»[۲۲] دربارهٔ تأثیر اخترشناسان مسلمان بر تفکر اروپاییان راجع به کروّیت زمین، کرامرز چنین می‌نویسد:

برخی از آثار آنان در یک دوران اوّلیه ترجمه شد، مانند زیج بتّانی (نوشته شده در حدود سال ۹۰۰) ترجمهٔ افلاطون تیولی (حدود سال ۱۱۵۰). مرکز عمده‌ای که در آن دانشمندان مسیحی از تمام کشورها با آثار علمی نوشته شده به زبان عربی آشنا می‌شدند، طلیطله بود پس از فتح آن توسط آلفونسوی ششم. تا آنجا که به جغرافی مربوط می‌شود، این نوشته‌ها در وهلهٔ اول به احیای نظریّه کرویّت زمین کمک کرد که در «قرون ظلمت» تقریباً فراموش شده بود و بدون آن کشف امریکا امکانپذیر نمی‌بود.[۲۳]

یک عامل چشمگیر مؤثر بر طرز فکر کلمب کتاب مارکوپولو، *IL Milione* یا *The Description of the World* (*توصیف جهان*)، نوشته شده در سال ۱۲۹۸ بود.[۲۴] *یادداشتهای روزانهٔ* کلمب[۲۵] سرشار از عجایب و غرایبی است که مارکوپولو نقل می‌کرد. مهمترین درسی که به نظر می‌رسد او از این جهانگرد معروف ونیزی آموخته باشد این نظریه کلمب است که راه زمینی از اروپا به چین بیش از حدّ طولانی است و مسیر دریایی کاوش نشده در جهت غرب از اروپا تا چین به شکلی استثنایی کوتاه خواهد بود. کلمب تأییدی بر نظر خود را در اندیشه‌های فرغانی دانشمند مسلمان یافت که رسالهٔ نجومی‌اش، *المُدخِل*، را در ۸۶۱/۲۴۷ نوشت. این کتاب را یوحنای اشبیلی و جرارد کرمونایی در سال ۱۱۳۵ به لاتینی ترجمه کردند، امّا ممکن است از طریق کتاب *Imago Mundi* به قلم کاردینال، عالم الهیات و جغرافی‌دان فرانسوی پی‌یردیّی (۱۴۲۰ ـ ۱۳۵۰)، بویژه از فصل هشتم کتابش «دربارهٔ اندازه زمین قابل سکونت»، به کلمب رسیده باشد. پسر کلمب، فردیناند می‌نویسد:

یکی از حجّت‌های دریا سالار که در آن از نظریهٔ کوچک بودن این فضا شدیداً طرفداری می‌شد، نظر فرغانی و پیروانش بود. آنها فضا را بسیار کوچکتر از اندازه‌ای

می‌دانستند که تمام نویسندگان و جغرافی‌دانان دیگر برای زمین قائل بودند، و مقدار آن فقط ۵۶۲/۳ مایل محاسبه شد. از این رو، دریا سالار نتیجه گرفت که چون تمامی کرهٔ زمین کوچک است، ضرورتاً مقداری فضای سومین بخشی که مارینوس نامعلوم گذاشت، باید کوچک باشد و بنابر این می‌تواند در زمان کمتری درنوردیده شود.[۲۶]

فردیناند تلویحاً اشاره می‌کند که دریا سالار راجع به کوچکی زمین و نزدیکی اسپانیا به مجمع الجزایر هند با استفاده از شرح ابن رشد (وفات. ۱۱۹۸/۵۹۵) بر کتاب *السماء والعالم* ارسطو مطلع شد.[۲۷]

اگر راه تجاری جدیدی به شرق می‌توانست پیدا شود، اروپای مسیحی از نظر اقتصادی از خاورمیانهٔ مسلمان مستقل می‌شد. در حقیقت، برخی چنین می‌اندیشیدند که محاصرهٔ تجاری[۲۸] خاورمیانه ممکن است کاملاً سبب اختناق اقتصادی و سرانجام سقوط سیاسی کشورهای مسلمان، و در نتیجه رهاسازی بیت‌المقدس شود و یکبار دیگر خاورمیانه در معرض جنگهای صلیبی و مستعمره‌سازی قرار گیرد. چنین طرز تفکری را یک اشراف‌زادهٔ ونیزی، مارینو سانودو، سخت حمایت می‌کرد؛ این شخص در سال ۱۳۲۱ کتابش، ***Liber Secretorum*** یا ***Opus Terrae Sanctae*** را به پاپ جان بیست و دوم عرضه داشت. این کتاب حاوی یک نقشهٔ جهان‌نما و تصوّر کلی او از یک جنگ صلیبی جدید بود، متضمن یک محاصرهٔ دریایی مصر که سبب فروپاشی اقتصادی آن کشور شود و به دنبال آن دو موج تهاجم نظامی اروپایی صورت پذیرد.[۲۹] کرامرز، در اظهارنظر راجع به نقشهٔ سانودو، می‌گوید:

> یکی از چند دلیل پذیرش نظرهای جغرافیایی مسلمانان توسط نویسندگان مسیحی، نقشهٔ جهان‌نمایی است که در کتاب ***Opus Terrae Sanctae*** وجود داشت؛ کتابی که مارینو سانودو در سال ۱۳۲۱ به اتمام رساند و به پاپ اهدا کرد. این نقشه گرد است و بیت‌المقدس در مرکز آن قرار دارد، و دو دریای بزرگ منشعب شده از اقیانوس و امتداد ساحل افریقایی به سمت شرق را به روشنی نشان می‌دهد. بدین ترتیب، این احیاگر خستگی‌ناپذیر خوی صلیبیگری و مبارزه، خود را یکی از معدود محققان دربارهٔ علم آن قومی نشان داد که می‌خواست نابودشان کند.[۳۰]

در این مرحله بیان چند کلمه دربارهٔ empresa de las Indias «سفری پرمخاطره به سرزمین هند» به همّت کلمب مناسب است. چارلز نوول می‌گوید: «کلمهٔ هند در قرون

وسطی هیچ معنی دقیق جغرافیایی برای اروپاییان نداشت؛ یک اصطلاح مناسب برای دلالت بر شرقِ آن سوی قلمرو مسلمانان بود.»[۳۱] بنابر این اقدام مهم کلمب رسیدن به مشرق زمین یا آسیا یا هند، و به مفهوم دقیقتر، ژاپن («سپانگو») و سواحل چین («ختای») بود، نه در جهت شرق از راه سرزمینهای مسلمانان، بلکه با دور زدن آنها و رفتن به طرف غرب از طریق «پهنهٔ اقیانوس».

۴ ـ خان‌بزرگ یا پرسترجان: حامی مسیحیان شرقی

با در نظر داشتن پیشینه‌ای که ذکرش گذشت، دنبال کردن مراحل بسیار مهم در زندگی مبارزاتی کلمب امکان‌پذیر است. در فاصله سالهای ۱۴۸۵ تا ۱۴۹۲، زمانی که کلمب صبورانه منتظر بود تا فرمانروایان اسپانیا با سفر او موافقت کنند و تسهیلاتی در اختیارش بگذارند، در زمستان ۱۴۸۹ او را در محاصرهٔ بسطه می‌یابیم. هیأتی از جانب قایت بای (۸۷۲ ـ ۱۴۶۸/۹۰۱ ـ ۱۴۹۶)، سلطان مملوک مصر رسیده بود و از اسپانیا می‌خواست تا فشار خود را از غرناطه که گرفتار تعقیب و آزار مسیحیان بود بردارد و نهب و غارت مزار مقدس را متوقف کند.[۳۲] خوی صلیبیگری کلمب از این رهگذر بر انگیخته شد و گفته می‌شود که داوطلبانه به ارتش پیوست و «شجاعتی چشمگیر از خود نشان داد که با خردمندی و اشتیاق شدید او توأم بود.»[۳۳] امّا بسطه طبق موافقت نامه‌ای تسلیم شد، و جنگی در نگرفت.

اکنون به‌یادداشتهای روزانه کلمب بپردازیم،بارتولومه دولاس کازاس معروف، که پدر و عمویش همسفران کشتی کلمب بودند، و خود او این دریا سالار را در هیسپانیولا [جزایر آنتیل] ملاقات کرده بود، این یادداشتها را در کتابش، *تاریخ هند* (*Historia de las Indias*)، بخشی به صورت تفسیر شده و بخشی دیگر را کلمه به کلمه، بازگو می‌کند.[۳۴]

در خود *مقدمهٔ* این یادداشتها که کلمب هنگام آغاز سفرش نوشت و لاس کازاس آن را به صورت کامل ذکر کرد، اهداف این سفر دریا سالار آشکار می‌شود. او نوشت:

> در این سال جاری ۱۴۹۲ پس از آن که اعلیحضرتین به جنگ با مغربیهایی که در اروپا فرمانروایی می‌کردند، پایان بخشیده، و این جنگ را در شهر عظیم غرناطه به نتیجه رسانده بودند، در روز دوّم ژانویه سال جاری برافراشته شدن پرچمهای سلطنتی آن

اعلیحضرتین را با قدرت نظامی بربرجهای الحمرا (که قلعهٔ نظامی شهر مذکور می‌باشد) به چشم خود دیدم.

و دیدم که پادشاه مغربیها به دروازه شهر آمد و بر دستان آن اعلیحضرتین و سرورم شاهزاده بوسه زد، و اندکی بعد، در همان ماه بر طبق اخباری که دربارهٔ سرزمینهای هند و راجع به یک امیر ملقّب به Gran Can [خان بزرگ]، که به زبان محلی ما می‌شود «شاه شاهان»، به اطلاع آن عالی‌جناب رساندم، چندین بار او و اسلافش نمایندگانی را به رم فرستاده بودند تا عالمانی در دین مقدس ما را برای تعلیم دادن به او در آن باره‌طلب کنند، و پدر مقدس هرگز نیازشان را برآورده نکرده بود و بنابر این چه بسیار افرادی که بر اثر سقوط در پرتگاههای بت‌پرستی و گرفتار شدن در عذاب ابدی، تباه شدند؛

و آن اعلیحضرتین، همچون مسیحیان کاتولیک و امیران وفادار به مسیحیّت مقدس و مروّجان آن، و دشمنان آیین محمدی[اسلام] و تمام بت‌پرستیها و بدعتها، مصمّم شدند مرا، کریستف کلمب به مناطق گفته شدهٔ هند اعزام دارند تا امیران و مردمان و سرزمینها و خلق و خویهای آنان و همگان، و نیز روشهایی راکه با استفاده از آنها بتوانیم سبب گردیدن آنها به دین مقدس‌مان شویم، مشاهده و بررسی کنم، و مقرّر داشتید که نباید از راه خشکی (راه معمول) به مشرق زمین بروم، بلکه از مسیر مغرب زمین سفر کنم که تا امروز هیچ کس بیقین اطلاع ندارد که مسافری آن راه را پیموده باشد...[۳۵]

در ۲۱ اکتبر، کلمب با ورود به گواناهانی (سان سالوادور یا جزیرهٔ واتلینگ)، در یادداشت روزانهٔ خود ثبت کرد که به ژاپن رسیده است و در نزدیکی کینسی، شهرخان بزرگ، می‌باشد و قصد دارد نامه‌های حکمران اسپانیا را به خان بزرگ تسلیم کند.[۳۶] در پورتوهیوا را کلمب خود را متقاعد ساخت که کوبا سرزمین چین است و در یاد داشت سفر خود در روز اول نوامبر نوشت: «مسلم است که این سرزمین اصلی است و من در برابر زیتو وکیسی قرار دارم که فاصلهٔ یکی از دیگری قریب ۱۰۰ لیگ [واحد مسافت در قدیم و برابر ۴/۸ کیلومتر] است.»[۳۷] کلمب یک مترجم عربی[۳۸]، لوئیس دوتوراس، را همراه خود برده بود. او یک یهودی بود که به مسیحیّت گرویده بود. کلمب اکنون او را به عنوان فرستادهٔ خود به دربار خان‌بزرگ، روانه کرد. بدیهی است که این سفر باید برای لوی دوتورس و نیز برای کلمب یک شکست کامل بوده باشد ـ نه خان‌بزرگ قرار بود در

آنجا یافت شود و نه به زبان عربی در کوبا صحبت می‌شد! شایان ذکر است که کلمب از حضور بازرگانان، دریانوردان و فرستادگان عرب در قلمروهای اقیانوس هند و شرق، و در نتیجه، از مفید بودن مترجمان عربی آگاه بود. از این پس کلمب در حالتی بین امید و نومیدی به سر می‌برد و هر چند که موضوع خان بزرگ تکرار می‌شود،[۳۹] او به شقهایی دیگر می‌اندیشید.

اکنون ملاقات با خان‌بزرگ، تماس با مسیحیان شرقی و به کار بردن تدبیری مشترک به منظور بازپس‌گیری بیت‌المقدس از مسلمانان عملی به نظر نمی‌رسید. لکن، بیت‌المقدس را هنوز می‌شد با تهاجمی مستقیم و استفاده از طلاها و منابع سرزمینهای جدیدی که دریا سالار کشف می‌کرد، به چنگ آورد.

در هیسپانیولا (جمهوری دومینیکن) کلمب مردمی را یافته بود که زیور آلات زرین داشتند و مایل بودند قطعات طلا را با زنگولهٔ قوش مبادله کنند. طلا از منطقهٔ مرکزی آن موسوم به سیبائو (Cibao) به دست می‌آمد و دریاسالار آن محل را با سپانگو (Cipango) یا ژاپن عوضی گرفت.[۴۰] در نظر کلمب طلا به عنوان وسیله‌ای برای پیشبرد جنگ صلیبی فرمانروایش در تسخیر بیت‌المقدس اهمیّت داشت. به اظهار لاس کازاس، دریا سالار مطالب زیر را در یادداشت روزانهٔ ۲۶ دسامبر خود ثبت کرد:

> و می‌گوید امیدش به خداوند است که در بازگشتش از قشتاله، با صندوقچه‌ای از طلا روبرو شود که افرادی که پشت سر خود بر جای گذاشته است از راه داد و ستد کالا به کالا به دست آورده باشند، و دیگر آن که این افراد معدن طلا و ادویه را یافته باشند و با چنان کمیّت زیادی که فرمانروایان در مدت سه سال آمادهٔ رفتن و فتح مزار مقدس شوند، او می‌گوید: «بدین خاطر بود که به آن اعلیحضرت اظهار داشتم تمامی منفعت این کار خطیرم باید صرف فتح بیت‌المقدس شود؛ و عالی‌جناب تبسم کردید و گفتید این مطلب شما را خشنود کرد، و حتّی بدون این شما آن اشتیاق شدید را داشتید.» اینها عبارات دریا سالار است.[۴۱]

عبارات بسیار مهم و آشکار کنندهٔ هدف اساسی کلمب، یعنی فتح بیت‌المقدس، توضیح و تعبیر نیستند بلکه نقل قول مستقیم وی می‌باشند. آنها همچنین گواه برآنند که فرمانروایان کاتولیک در همین هدف سهیم بودند. بعلاوه این هدف را هر دو گروه پیش از عزیمت کلمب از پالوس اظهار داشتند، که نشان می‌دهد صرفاً فکر بعدیِ پس از کشف

نبود. احساس تعهد کامل کلمب در این عبارات اظهار می‌شود: «تمامی منفعت این کار خطیرم باید صرف فتح بیت‌المقدس شود.» علاوه بر آن، کلمب می‌خواهد که این کار در سه سال به نتیجه برسد.

کلمب، در ناکامی حاصل از تأخیر در فتح بیت‌المقدس، به پیشگوییهای قبلی دربارهٔ ظهور فردی مسیحایی در اسپانیا که این فتح را به انجام خواهد رساند، متوسل شد؛ در حقیقت دریا سالار خود را در نقش آن شخصیّت تصور کرد. اکنون امیدش به تماس با خان‌بزرگ دوباره قوّت گرفت، ضمن آن که راه هجوم مستقیم به سرزمینهای مسلمانان را نیز باز گذاشت.

فاصلهٔ زمانی بین سفرهای سوم و چهارم کلمب برایش رنج‌آور بود. از سفر سوّمش که سرزمین اصلی امریکای جنوبی را کشف کرده بود، به دستور بوباذیلیا، حکمران جدید هیسپانیولا در غل و زنجیر با کشتی به اسپانیا برگردانده شد؛ وگرچه بی عدالتیهای تحمیل شده بر او را فردیناند و ایزابل جبران کردند، ولی به فرمانداری باز گردانده نشد. طی این مدّت نامه‌هایی اندوهبار به پدر گوریچیو، یک دوست، محرم راز و هموطن ایتالیایی خود نوشت. در حالی که این نامه‌ها حزن انگیزند، ابهامی حساب شده در آنها وجود دارد تا مبادا کلمب را در نظر فرمانروایانش گناهکار جلوه دهد؛ در آنها او بار دیگر اشتیاق خود را به دست یافتن به *بیت المقدس* (*Casa Santa*) ابراز می‌دارد. بعلاوه، او سرگرم نگارش یک *کتاب پیشگوییها* بود که هدف از آن تهیّهٔ مجموعه‌ای از پیشگوییهای قبلی دربارهٔ ظهور یک شخصیت مسیحایی اسپانیایی بود، کسی که موفق خواهد شد بیت‌المقدس را فتح و جهانیان را به دین مسیحیّت درآورد. دریا سالار عقیده داشت که او این شخصیّت برگزیده است.[۴۲] کلمب نگارش این کتاب را احتمالاً با کمک پدر گوریچیو انجام می‌داد و نیز از مساعی نیک این شخص به منظور کسب تأیید سلطنتی برای آنچه «سفر بزرگ» (*el aHo viaje*) می‌نامید، برخوردار بود؛ سفری به سوی شرق در کوشش نهایی خود برای دستیابی به بیت‌المقدس، در حقیقت کلمب چنان درمانده بود که حتی با پاپ الکساندر ششم مکاتبه کرد.او هرگز این گونه به سران قدرت در اسپانیا متوسل نشده بود، و این صرفاً تأکیدی است بر سر خوردگی او و از این که هنوز نتوانسته بود با

خان‌بزرگ به منظور فتح بیت المقدس تماس بر قرار کند.[۴۳]

سرانجام چهارمین سفر او (۱۵۰۲ ـ ۱۵۰۳) تصویب شد، و دو مترجم عربی او را همراهی می‌کردند. در این میان واسکوداگامای پرتقالی جادۀ واقعی به هند را که از سرزمینهای مسلمانان عبور نمی‌کرد، یعنی راهی که از دماغۀ امیدنیک می‌گذشت، کشف کرده بود. این کشف در سال ۱۴۹۸ صورت گرفت، و در سال ۱۵۰۲ دریا سالار پرتقالی در دوّمین سفر خود در راه به چین بود. کلمب آرزومند دیدار با داگاما در شرق بود که هنوز فکر می‌کرد در نزدیکی مکانهایی است که او کشف کرده است. تمام کاری که باید انجام می‌داد عبور از تنگۀ وراگیوا (پاناما) بود؛ امّا این تنگۀ مورد انتظار گذرگاهی زمینی از آب درآمد و نه یک گذرگاه آبی.

در کنار این نومیدی، بی‌اعتنایی دربار اسپانیا، شورش کارکنان کشتی، حسادت و تحریکهای رقیبانش و خستگی و ناخوشی او نیز مزید بر علّت شد. پیش از بازگشت خود به اسپانیا، در هفتم ژوئیه ۱۵۰۳ نامه‌ای مفصل به فرمانروایان اسپانیا نوشت که در تاریخ به *Lettera Rarissima* معروف است. در این نامه چنین اظهار می‌دارد:

> بیت المقدس و کوه صهیون اکنون باید با دستان مسیحیان بازسازی شود، و خداوند از زبان پیامبرش در مزمور چهاردهم آن را بیان داشته است. یواکیم[۴۴] راهب گفت که این مرد از اسپانیا خواهد آمد. جروم قدیس راه آن جا را به بانوی مقدس نشان داده.[۴۵] امپراتور ختای زمانی کسانی را به دنبال حکمایی فرستاد تا دین مسیح را به او بیاموزند. چه کسی داوطلب این مأموریت خواهد شد؟ اگر سرورمان مرا به اسپانیا بازگرداند، به خداوند سوگند می‌خورم که آنها را به آن جا ببرم.[۴۶]

کلمب در ذهن خود فرستادۀ غرب مسیحی به شرق مسیحی باقی میماند ـ و این نیز موافق پیشگویی یواکیم راهب است! کشف سرزمینهای جدید برای کلمب معنایی نداشت جز استفاده از آن به عنوان پایگاهی برای رسیدن به مسیحیان شرق و امپراتور ختای. ما نظریات کلمب را در مراحل مختلف زندگی‌اش ـ در بسطه در سال ۱۴۸۹، در هیسپانیولا در سال ۱۴۹۲،در جامائیکا در ۱۵۰۳ ـ بررسی کرده‌ایم و او را در سراسر زندگی‌اش دارای یک منظور و ثابت قدم در نقش یک مبارز صلیبی می‌یابیم. نقش صلیبی وی نه یک رؤیای کودکی بود و نه والایش یک شکست؛ بلکه نیروی محرک تمامی

زندگی سرشار از فعّالیت او بود.

به منظور درک دقیقتر آنچه در پس جستجوی کلمب برای خان بزرگ وجود داشت، یک انحراف از موضوع، و توجّه به تاریخچه روابط مغولی ـ مسیحی در دست بررسی است.[۴۷] گرچه مهاجمان مغولی چنگیزخان (۲۷ ـ ۱۲۰۶) بسیاری از سرزمینهای مسیحی، مثلاً روسیه و مجارستان را در نور دیدند، آنها در میان پیروان خود قبایل مسیحی با نفوذی چون کرتیها داشتند که همسران خانها و مدیران دستگاههای حکومتی آنان را تأمین می‌کردند. نفوذ مسیحیّت نسطوری در سرزمینهای ترکی ـ مغولی آسیای مرکزی و چین سابقه‌ای دراز مدت داشت، امّا به رغم ویرانیهایی که مغولها در اروپا به وجود آوردند، شاهان مسیحی تمایل به چشم پوشی و گذشت داشتند زیرا با دشمنی مبارزه جوتر ـ یعنی مسلمانان ـ روبرو بودند.

پس از شورای لیونز (لئون / لیون) در ۱۲۵۴، از هیأتی به سرپرستی یک راهب فرانسیسی، جیووانی دی پلانو کارپینی، با خبر می‌شویم که سفری موفقیّت‌آمیز از راه خشکی به مغولستان انجام داد و خان بزرگ کیوک (۴۸ ـ ۱۲۴۴) را در آنجا ملاقات کرد. کارپینی گزارشی مفصل از سفرهایش برایمان بر جای گذاشته است. دو سال بعد، پاپ چهارم ملقّب به «معصوم» هیأتی دیگر به سرپرستی دو راهب دومینیکی، اسلین وسیمون دو تورنی اعزام داشت؛ و در سال ۱۲۴۸، فرستاده‌ای مسیحی از جانب خان، موسوم به سرجیوس، را در رُم به حضور پذیرفت. دو فرستادهٔ دیگر مغولی، دیوید و مارک، با پادشاه صلیبی فرانسه، سن لویی در قبرس، تماس گرفتند و سن لویی متقابلاً هیأتی را به سرپرستی یک راهب دومینیکی، به نام اندرو اهل لونژومو، اعزام داشت. او نیز ویلهلم فون روبروک فرانسیسی را نزد خان‌بزرگ جدید، منگو، که مادر و وزیرش هر دو مسیحی بودند، فرستاد. ویلهلم فون روبروک، مانند جیووانی دی پلانو، گزارشی جامع برایمان به جای گذاشته است که مشاهدهٔ دقیق یکی از ویژگیهای آن است.

منگو برادرش قوبیلای (دوران حکومت: ۹۴ـ ۱۲۶۰) را روانهٔ چین کرد. به دنبال فتح آنجا، قوبیلای در پکن، که خان بالیغ هم نامیده می‌شد، مستقر گردید و یک خاندان مغول، یوان، تأسیس کرد که تا سال ۱۳۶۸ دوام داشت. امپراتورهای یوان خانهای بزرگی

بودند که از پکن فرمانروایی می‌کردند. در اینجا یک سراسقفی نسطوری در سال ۱۲۷۵ تأسیس شده، و مارکوپولو، جهانگرد ونیزی (اوج شهرت ۱۳۲۳ ـ ۱۲۵۴) به دربار قوبیلای وارد شده بود.

منگو برادر دیگرش هلاکو (دوران حکومت: ۶۵ ـ ۱۲۵۶) را به سرزمینهای خلافت مسلمانان فرستاد، و فتح بغداد در سال ۱۲۵۸ به دست او صورت گرفت. هلاکو خاندان ایلخانیان را تأسیس کرد که پیوسته سعی داشتند با حکومتهای صلیبی اروپای غربی روابطی حسنه برقرار کنند. همسر او یک مسیحی نسطوری بود و همین‌طور سردارش کبتغا که حمله‌ای علیه مملوکها را فرماندهی کرد و در سال ۱۲۶۰ در جنگ عین جالوت در فلسطین طعم شکست را چشید. در اینجا هجوم مغولها به سمت غرب قاطعانه دچار وقفه شد.

پسر هلاکو، آباقا، (دوران حکومتش ۸۲ ـ ۱۲۶۵) با شاهدخت بیزانسی ماریا پالئولوجینا ازدواج کرد و فرستادگانش را در سال ۱۲۷۴ به شورای لیونز که به منظور تدوین قانون وحدت میان کلیساهای غربی و شرقی تشکیل شده بود، فرستاد. پسر آباقا، ارغون (دوران حکومت: ۹۱ ـ ۱۲۸۴) بیشترین اشتیاق را برای اتحاد با مسیحیان از خود نشان داد. ربّان سوما، فرستادهٔ نسطوری ارغون نزد پاپ نیکولای چهارم، در حضور کاردینالهای رُم بیاناتی ایراد کرد که میزان اتّحاد مغولی ـ غربی و هدف صلیبی آنها را آشکار می‌کند. او گفت:

> اکنون بدانید که بسیاری از پدران ما در زمانهای گذشته به سرزمینهای ترکها، مغولها و چینیهاوارد شدند و به آنها تعلیم دین دادند. امروزه بسیاری از مغولان مسیحی‌اند. ملکه‌ها و شاهزادگانی هستند که غسل تعمید داده شده‌اند و حضرت مسیح را تصدیق می‌کنند. خانها در اردوگاههایشان کلیساهایی دارند؛ و از آنجا که پادشاه پیوند دوستی با کاتولیکها دارد و فکر تسخیر سوریه و فلسطین را در سر می‌پروراند، خواهان کمک شما برای فتح بیت‌المقدس است.[۴۸]

با سقوط عکا در سال ۱۲۹۱ امید به انعقاد پیمانی بزرگ بین ایلخانان و غرب از میان رفت، امّا اعزام مبلغان فرانسیسی به چین و مغولستان ادامه یافت. مثلاً پدر جان اهل مونت کوروینو اندکی پس از مرگ قوبیلای در سال ۱۲۹۴ وارد پکن شد و در سال ۱۳۰۷

به مقام سراسقفی آن شهر رسید. او در چین زندگی کرد و همانجا در گذشت. مبلّغان نسطوری در زیتون[۴۹]، بندر بزرگ قرون وسطایی در جنوب چین، در نزدیکی آموی، و نیز در هانگ چو (کینسی) هم مستقر بودند.[۵۰]

این سؤال مطرح می‌شود که اگر در سال ۱۳۶۸ خانهای بزرگ سلسلهٔ یوان جای خود را به آن گروه از امپراتورهای مینگ دادند که اخراج مسیحیان از پکن را آغاز کردند، چگونه کلمب در سال ۱۴۹۲ می‌توانسته است در جستجوی خان بزرگ باشد؟

هنری سرایز از فرمانروایان مغولی که در فاصلهٔ سالهای ۱۴۳۰ و ۱۴۸۰ در مغولستان حکومت می‌کردند و مدّعی لقب خان بزرگ (یا خاقان) بودند، ذکری به میان آورده است؛[۵۱] او نام آنها را چنین ذکر می‌کند: تغتو ـ بوقا، اغبارجی، اسن تایسی، مارکورگیس (یعنی جورج کشیش) و مندغول. هرچند اسن تایسی فقط یک سال (۵۴ ـ ۱۴۵۳) حکومت کرد، او قدرت واقعی در مغولستان طیّ دو حکومت پیشین بود. مار کورگیس (جورج کشیش) ده سال کامل (۶۴ ـ ۱۴۵۴) حکومت کرد. نام او بر نفوذ مسیحیّت نسطوری دلالت دارد.

این خانهای بزرگ را امپراتورهای مینگ «شاهان کوچک» می‌نامیدند و اینان نه فقط از سوی چینیها، بلکه از جانب تیموریان مسلمان ماوراء النهر، که شهر هرات را پایگاه عملیات نظامی خود علیه خانها کرده بودند؛ زیر فشار قرار داشتند. مشکلات دیگر را قدرت رو به افزایش مغولان مسلمان خویشاوند سبب می‌شد، مخصوصاً خاندان ازبک ابوخیر شیبانی (دوران حکومت، از سال ۱۴۲۹/۸۳۲ به بعد) که در یاسی در منطقه سیحون فرمانروایی می‌کرد.[۵۲]

دو واقعیّت دلالت بر آن دارد که این خانهای اخیر مغول مسیحیّت نسطوری را به عنوان دین خود حفظ کردند: نخست آن که حفظ دین مسیحی، دست کم تا حدّی، استقلال دائم آنها را هم از مینگهای چین و هم از تیموریان [گورکانیان] مسلمان توجیه می‌کرد؛ و دیگر آن که خانهای بزرگ مغول یوان بر حسب سنّت از کلیسای نسطوری حمایت کرده بودند، هر چند آنها شخصاً به مسیحیّت نگرویده بودند و نیز حمایت خود از آیین بودایی را آشکار کرده بودند.

در سال ۱۴۷۴ یک پزشک فلورانسی، [پائولو دال پوتسو] توسکانلی (وفات: سال ۱۴۸۲)، ورود نماینده‌ای از جانب خان بزرگ به فلورانس را ذکر می‌کند ـ این نامه‌ای است به کانُن مارتینز لیسبونی، که نسخه‌ای از آن را توسکانلی برای کلمب ارسال داشت. توسکانلی به کمک یک مترجم با این فرستاده صحبت کرد؛ این شخص باید فرستاده‌ای نسطوری از جانب یکی از آخرین خانهای مغول که ذکرشان گذشت، بوده باشد.[۵۳] پاستور در کتابش *تاریخ پاپها* (***History of the Popes***) اظهار می‌دارد که در زمان پاپ یوجینیوس چهارم (۱۴۴۷ ـ ۱۴۳۱) کوششی فراوان در راه متحد کردن کلیساهای مختلف مسیحی به عمل آمد، و بدین منظور یک شورا در سال ۱۴۳۸ در فلورانس، مرکز موقتی پاپ، تشکیل شد. این شورا بعداً در سال ۱۴۴۲ به رُم انتقال یافت و سه سال دیگر در آنجا کارش را دنبال کرد. نمایندگانی از کلیساهای یونانی، ارمنی، مارونی و نسطوری شرقی در این شورا شرکت جستند و حاصل آن فتوای پاپی هفتم اوت ۱۴۴۵ دایر بر رسمیت بخشیدن به اتحاد این فرقه‌ها تحت رهبری کلیسای کاتولیک رُم بود.[۵۴]

توسکانلی، در نامه‌ای که ذکرش گذشت، سرزمین خان بزرگ را به عنوان ایالت ختای (چین) توصیف می‌کند که به عقیدهٔ او یک سوّم کره زمین را می‌پوشاند و شامل شهر کینسی (هانگ چو) و بندر زیتون (در نزدیکی آموی) می‌شد. این نامه آشکارا براساس گزارش مارکوپولو است. بعلاوه، کلمب آن را با دست خود بر پشت نسخهٔ خودش از کتاب اینیاس سیلویوس، ***Historia Rerum ubique Gestarum***، رونویسی کرد.[۵۵]

این اینیاس سیلویوس بعداً پاپ پایوس دوم پیکولومینی (۱۴۶۴ ـ ۱۴۵۸) شد، و آخرین پاپی به شمار می‌آید که جنگی صلیبی را تبلیغ کرد؛ در حقیقت او شخصاً هدایت این جنگ را بر عهده داشت. وی نیز در ۱۴۶۰ فرستادگانی از جانب فرمانروایان مسیحی شرقی ـ امپراتوری دیوید از طرابوزان و امیر گرجستان ـ را به حضور پذیرفت که همگی لباس شرقی بر تن داشتند و یک کشیش فرانسیسی به نام لودویکوی بولونیایی آنها را نزد پاپ برد.[۵۶]

این تصوّر که خان بزرگ بر یک امپراتوری مسیحی قدرتمند در شرق حکومت می‌کند و مایل است با اروپای غربی متحد شده، در جنگی صلیبی در کنار آنها با مسلمانان

بجنگد، و نیز این تصوّر که پادشاه ـ کشیش پرسترجان در این تمایل شریک است،[۵۷] نتایجی بود که در غرب از گزارشهای فرستادگان نسطوری به رُم حاصل می‌شد. در این باره، لئوناردو اولشکی می‌نویسد:

«راهب ویلیام از اهالی روبروک تأکید می‌ورزید که نسطوریهای آسیای مرکزی و شرقی سعی داشتند فرقه خودشان را بیش از حدّ مهم جلوه دهند و در این راه در میزان قدرت مذهبی و سیاسی آن مبالغه می‌کردند و مدعی بودند که رهبرانشان به کلیسا کاملاً وفا دارند، حال آن که شواهد خلاف آن را ثابت می‌کرد.»[۵۸]

از جهتی، مشیّت الهی نسبت به دریا سالار ملاطفت‌آمیز بود، زیرا اگر او به ختای (چین) رسیده بود و توسط نسطوریها به خان بزرگ معرفی می‌شد، خان در می‌یافت که این شخصیت گریز پا در واقع یک «پادشاه بی اهمیّت» است که کمک او به طرح مادام العمر کلمب، فتح بیت‌المقدس، حاصل چندانی ندارد. به این طریق، دست کم، دریا سالار کار عظیم دوران عمر خود را بدون از دست دادن ایمان جاودانه‌اش به پایان می‌رساند.

۵ ـ شبیخون پرتقالیها به مکّه

دو شیوهٔ جنگ صلیبی را پس از سقوط قسطنطنیّه در سال ۱۴۵۳ باید مورد ملاحظه قرار داد: یکی شیوه‌ای که پاپ اسپانیایی کالیکستوس سوم (۵۸ ـ ۱۴۵۵) علیه عثمانیها در پیش گرفت؛ و دیگری شیوهٔ پرتغالیها که دست کم در فاصلهٔ سالهای ۱۴۵۳ و ۱۵۱۷ ضد مملوکها بود. رُم یک ناوگان پاپی ایجاد کرد که پرتغالیها در آن شرکت نداشتند و بیشتر توجّه آن به قطع تجارت مملوکها با خاور دور از طریق حضور ناوگان در اقیانوس هند بود. هدف پاپ قسطنطنیه بود در حالی که پرتقالیها به سوی مکّه پیش می‌رفتند. برای پاپ اتّحاد با مسیحیان شرقی به معنی اتّحاد با کلیساهای یونانی و نسطوری، و برای پرتقالیها به معنی جستجوی پرستر جان در اتیوپی بود.

تا آنجا که به شوق و شور «قرن اکتشاف» برای رسیدن به هند و مشرق زمین مربوط می‌شود، پرتقال در مقایسه با اسپانیا موفقیّتهای بیشتری داشت.[۵۹] پادشاه پرتقال، دنیش

[دنیس] (دوران حکومتش: ۱۳۲۵ ـ ۱۲۷۹)، آغازگر این حمله بود که از ابتدا بـه دیـدهٔ جنگ صلیبی به آن نگریسته می‌شد. نخستین گام در سال ۱۳۱۷ با انتصاب مانوئل پسانا (پسانیو)، یک تاجر ثروتمند جنوایی، در مقام دریا سالار پـرتقالی بـرداشـته شـد. او و گونسالو پریرا به مقر پاپ جان بیست و دوم در اوینیون اعزام شدند تا وجوه لازم برای ایجاد یک ناوگان را به منظور استفاده علیه مسلمانان درخواست کنند، و پاپ برای این مقصود انجمن اخوت مسیحی را به وجود آورد[۶۰] و تمام داراییهای پرتقالی انجمن منحل شده جنگجویان صلیبی (Templars) را به آن منتقل کرد. اوّلین جـلسهٔ انـجمن اخـوت مسیحی در سال ۱۳۲۱ در لیسبون تشکـیل شـد و گـرچـه بـزرگان خـودش آن را اداره می‌کردند، منابع مالی آن تحت مدیریّت خـاندان سـلطنتی پـرتقال بـود. پـرنس هـانری دریانورد (۱۴۶۰ ـ ۱۳۹۴) در دوران حکومتش این انجمن را اداره می‌کرد و منابع آن را هم برای تجارت دریایی و هم برای حملات نظامی علیه مسـلمانان در خشکـی مـورد استفاده قرار می‌داد. در این مقام، پرنس هانری فـتح سـبته (Ceuta) را در سـال ۱۴۱۵ رهبری کرد.[۶۱] از این پایگاه نظامی افریقای شمالی، جاده‌های کاروانرو مغربی و ساحل اقیانوس اطلس به صورت گذرگاههای نیروهای صلیبی پرتقال در جهت جنوب به درون افریقای غربی درآمد. گومس ایانش دو ازورارا، یکی از معاصران پرنس هانری، در سال ۱۴۵۳ آنچه به نظرش انگیزه‌های پرنس برای حمایت از اکتشافات بود به رشته تحریر درآورد. مطابق نظر ازورارا، عواملی که هانری دریانورد را بـرانگـیخت عـبارت بـود از: اشتیاق به خداوند، میل شدید به اتحاد با مسیحیان شرقی، علاقه‌مندی به دانستن میزان قدرت «کافران»، آرزوی گرواندن مردم به مسیحیّت، و شوق مبارزه با مغربیها. طلا، عاج، برده یا ادویه در گزارش ازورارا به حساب نمی‌آید.[۶۲]

سقوط قسطنطنیه در سال ۱۴۵۳ فعالیّتهای صلیبیگری را در اروپا احیا کرد، و پرنس هانری این حادثه را از دیدگاه دور زدن افریقا با کشتی و رسیدن به فرمانروایان مسیحی و گریز پای شرقی و نیز انحصار تجاری، و معافیّت از پرداخت عشریه مـرسوم بـه پـاپ می‌نگریست. تمام این کار را یک فتوای پاپی در هشتم ژانویهٔ ۱۴۵۵ تنفیذ کرد.[۶۳]

فرمانروای بعدی پرتقال، دون ژوان دوّم، یک هـیأت اکـتشافی ـ اطّـلاعاتی را از راه

خشکی و از طریق خاورمیانهٔ ممالیک اعزام داشت که موظف بود بـا امـپراتـور اتـیوپی تماس بگیرد و منابع تجارت ادویه در مشرق زمین را کشف کند. سرپرستی آن را دو مرد عرب‌زبان به نامهای پدرو دو کوولیان و افونسو دوپایوا بر عهده داشتند. در همین زمان بارتولومیو دیاز به دماغهٔ امیدنیک رسید. گزارش دیاز در سال ۱۴۸۸، و گزارش کوولیان، دون ژوان را نسبت به امکان رسیدن به هند و مشرق زمین از راه دریا و از طریق دماغهٔ امیدنیک متقاعد ساخت. اخبار مربوط به کشف هند شرقی ممکن است طرحهای ژوان را به تأخیر انداخته باشد، امّا بعداً درک این حقیقت که کلمب قاره‌ای جـدید را کشـف کرده بود که هند نبود، فرمانروای پرتقال را مصمم‌تر کرد تا گروه مجهز جـدیدی را بـه جنوب اعزام دارد. واسکو داگاما با دور زدن دماغه در سال ۱۴۹۷ سفر خود را در امتداد ساحل افریقا به سوی شمال تا مالیندی (در نزدیکی زنگبار) ادامه داد. در آنجا او با یک دریا نورد معروف عرب، احمد بن ماجد (حدود سال ۱۴۳۵/۸۳۸ تا ۱۵۰۰/۹۰۵)[۶۴]، که مؤلف کتابهایی دربارهٔ دریانوردی بود، برخورد کرد. احمد بن ماجد پـرتقالیها را در عبور از اقیانوس هند برای رسیدن به کالیکوت در ساحل غربی هند جنوبی، یک مرکز مهم تجارت ادویهٔ شرقی یاری داد. بدین ترتیب ادویهٔ هندی به طلا، عاج و بردهٔ افریقای غربی افزوده شد. پرتقالیها مستعمره‌نشینهایی را در امتداد جاده جدید به هند تـأسیس کردند و به هر جا می‌رفتند با حکومتهای عرب و مسلمان روبرو می‌شدند. شرایط برای یک نیرو بخشی تازه به تهاجمی سیاسی و اقتصادی علیه مملوکها مناسب بود.[۶۵]

در سال ۱۵۰۰ پرتقالیها با بازرگانان مسلمان در کالیکوت درگیر شـدند و ده کشـتی متعلّق به مملوکها را به آتش کشیدند. سال بعد، پادشاه پرتقال اعلام کرد که اعراب دیگر اجازه داد و سـتد ادویـه هـندی را نـخواهـند داشت، و در حـدود ۱۵۰۲ پـرتقالیها، بـا برخورداری از کمک پادشاه هندوی چَنور و کوچین هند جنوبی به ساموریِ (زامورین) کالیکوت که حامی بازرگانان مسـلمان بـود، اعـلام جـنگ داد. پس از آن، پـرتقالیها راه جنوبی ورود به دریای سرخ را بر کشتیرانی مسلمانان بستند. در نتیجه، در سال ۱۵۰۴ فقط ادویهٔ ضروری برای مصرف محلّی، آن هم از راههایی دیگر، وارد مصر شد.[۶۶]

سلطان محمود بایقرا (۱۴۵۹ ـ ۱۵۱۱) از ایالت گجرات در غرب هند،[۶۷] فرمانروای

خاندان طاهری عدن، ظافر دوم (حکومت از ۱۴۸۷ تا ۱۵۱۷)[۶۸]، و شریف مکّه، برکات دوّم (حکومت از ۱۴۹۵ تا ۱۵۲۴)[۶۹] از سلطان مملوک قانصوه غوری (حکومت از ۱۵۰۱ تا ۱۵۱۷)[۷۰] تقاضا کردند به کمک آنها بیاید امّا ناوگان مملوک در سال ۱۵۰۹ در حوالی ـ دِیُو در گجرات از نایب السلطنه پرتقال، فرانسیسکو دوالمیدا، شکست خورد و این ناحیه به تصرف درآمد و یک پایگاه پرتقالی در آن تأسیس شد. المیدا، که سربازی قدیمی در جنگهای پرتقال علیه مسلمانان افریقای شمالی بود، آنگاه چنین اظهار داشت: «مادام که در دریا قدرتمند باشید هند را همچون قلمرو خود حفظ خواهید کرد؛ و اگر فاقد چنین قدرتی باشید، داشتن برج و بارو در ساحل فایدهٔ چندانی برایتان نخواهد داشت.»[۷۱] سابقاً، در سال ۱۵۰۷، پرتقالیها جزیرهٔ سوقطرا (یمن جنوبی)، در حوالی ساحل جنوبی جزیرة العرب را گرفته بودند و حتّی قبل از آن، در سال ۱۵۰۵، به جدّه، بندر مکّه، حمله کرده بودند. طرح المیدا برای فتح خود مکّه را ناخدای مملوک، میرحسین کردی، که در جدّه استحکاماتی را بنا کرد، در پایان سال ۱۵۰۶ برهم زد.[۷۲]

در سال ۱۵۰۹ حکمران جدید، افونسو دو البوکرک، که سودای تأسیس یک امپراتوری پرتقالی در مشرق زمین را در سر داشت، جانشین المیدا شد. او بندرگوا را از سلطان بیجاپور گرفت و قلمرو برون بوم را به وجود آورد که قرار بود پایتخت شرقی پرتقال شود، سپس در سال ۱۵۱۱ مالاکا در اندونزی، منبع عمدهٔ ادویه، را فتح کرد. در سالهای آخر عمرش موفق شد جزیرهٔ هرمز در مدخل جنوبی خلیج فارس را تصرف کند، هر چند توفیق اشغال عدن نصیبش نشد، لکن موفّق شد در اقیانوس هند بنادر سوقطرا، هرمز، دِیُو، دامان، گواه و مالاکا را به دست آورد و اقیانوس هند را به صورت یک دریای پرتقالی، و بسته به روی کشتیرانی مسلمانان، تبدیل کند. او اظهار داشت، «اگر ما این تجارت مالاکا را از اختیار آنها [مملوکها] خارج کنیم، قاهره و مکّه کاملاً ویران خواهند شد، و هیچ ادویه‌ای به ونیز انتقال نخواهد یافت جز آنچه بازرگانان آنجا برای خریدنش به پرتقال بروند.»[۷۳] در سال ۱۵۱۳ کامیلیوپورتیو، به نمایندگی البوکرک، در نطقی خطاب به پاپ لئوی دهم چنین بیان داشت:

> در اثر فتح قلمرو هرمز، راهی به روی ما گشوده شده است که از آن طریق بیت‌المقدس اورشلیم (سرزمینی که منجی ما در آن زاده شد) می‌تواند باز پس گرفته

شود و از دست آن کافرانی که ستمگرانه و بناحق آن را در اختیار گرفته‌اند، نجات داده شود.[۷۴]

گزارشهای افونسوی کبیر البوکرک چنین است:

نایب السلطنه در نظر داشت تا یک گروه اعزامی مرکب از ۴۰۰ نفر اسب سوار را مجهّز، و آنان را در بندر لیومبو (یعنی، ینبوع) پیاده کند، بسرعت به سوی معبد مکه [در اینجا مکّه با مدینه اشتباه شده است] پیشروی کند، و تمامی گنجینه‌های آن را که بسیار زیاد بود از چنگ آنان در آورد؛ و نیز پیکر پیامبر مسلمانان را بردارد و همراه ببرد به قصد آن که در ازای بازگرداندنش معبد اورشلیم آزاد شود.[۷۵]

امّا رؤیای او دایر بر هجوم به مکّه از طریق دریای سرخ و، پس از فتح شهر مقدس مسلمانان، معاوضهٔ آن با بیت المقدس تحقّق نیافت. البوکرک خیال اتّحاد با پادشاه مسیحی اتیوپی را در سر می‌پروراند که به عنوان پرسترجان واقعی شناخته شده بود،[۷۶] و حتی یک طرح بلند پروازانه را مطرح کرده بود که با تغییر دادن مسیر رود نیل از میان اتیوپی به دریای سرخ، مصر را دچار قحطی و گرسنگی کند.[۷۷]

نفوذ تجاری پرتقال در مشرق زمین پس از مرگ البوکرک ادامه یافت، امّا حق انحصار پرتقال را در تجارت شرقی رقبای هلندی و انگلیسی آن، که انگیزهٔ جنگ صلیبی بر علایق تجاری آنها تأثیر نگذاشته بود، از میان بردند. بعلاوه، با فتح خاورمیانه در سال ۱۵۱۷ توسط عثمانیها، پرتقالیها با دشمنانی مصمم‌تر از مملوکها روبرو شدند. در هر صورت، تا سال ۱۵۸۰ پرتقال با اسپانیا ادغام، و بنابر این گرفتار درگیریهای اروپایی همسایهٔ ایبریایی خود شده بود.

گشوده شدن در پشتیِ تجارت شرق ـ غرب از طریق دماغهٔ امیدنیک، مصر ممالیک را آنچنان در تنگنا قرار داد که البتّه نه در برابر قدرت صلیبی، بلکه در برابر ترکیهٔ عثمانی به زانو در آمد. همانگونه که در قرن ششم / دوازدهم، فتح مصرِ فاطمیان به دست صلاح‌الدین راه را برای جنگ با صلیبیان هموار کرده بود، اکنون فتح مصرِ مملوکها توسط عثمانیها راه را برای یک رویارویی با پرتقال و اسپانیا آماده ساخت. در فاصلهٔ سالهای ۱۵۱۷ و ۱۵۱۹ عثمانیها مصر، سوریه و یمن را فتح، و حاکمیّت خود بر مکّه را تثبیت کردند. در سال ۱۵۳۴ بغداد، و در ۱۵۴۶ بصره را تصرف کردند. در نتیجه، دریای سرخ

و خلیج فارس را زیر فرمان خود درآوردند و بنابر این توانستند راه پیشروی پرتقالیها را از اقیانوس هند به سوی شمال به مکّه یا قاهره مسدود کنند.

۶ـ دانش دریانوردی

ناخدای عثمانی سیدی علی رئیس[۷۸] (وفات: ۱۵۶۲/۹۷۰)، برادرزاده دریا سالار معروف عثمانی پیری رئیس، اثری مشهور دربارهٔ فنون دریانوردی، خاصّه دریانوردی فلکی، به رشتهٔ تحریر درآورد که عنوانش *کتاب المحیط فی علم الافلاک والابحر* بود. کتابش در برگیرندهٔ آثار دو نویسندهٔ عرب پیش از او به نامهای احمد بن ماجد، که واسکو داگاما را به هند راهنمایی کرد، و سلیمان بن احمد المَهری (وفات، قبل از ۱۵۵۳/۹۶۱)، می‌باشد.[۷۹] ابن ماجد از آثار سه دریانورد برجستهٔ عرب که آنها را *الیثها* (شیرهای درنده) می‌نامد، یاد می‌کند. اینان که در قرون پنجم / یازدهم و ششم / دوازدهم می‌زیستند، دستورهایی برای دریانوردان نوشتند، امّا آثارشان برجای نمانده است. بنابر این، سنت دریانوردی اعراب و مسلمانان به قبل از زمانی باز می‌گردد که ملوانان ایبریایی اکتشافات خود را آغاز کردند. این رسم بی وقفه بود و تجربهٔ اقیانوس هند، خلیج فارس، دریای سرخ و مدیترانه را که در آن زمان بر دریانوردی در اقیانوس اطلس تأثیر داشت، به هم مربوط می‌کرد. دریانوردی اقیانوس هند حاصل داد و ستد میان قلمروهای چینی و عربی ـ اسلامی بود.[۸۰] در حقیقت، دریانوردی عربی راهی برای مبادلهٔ اطلاعات دریانوردی میان شرق و غرب شد. تصوّر این که ملل ایبریایی مهارت خود را مستقل از اعراب توسعه دادند و از آثار عربی ابن ماجد و المَهری بی‌اطلاع بودند، حدسی نادرست خواهد بود. قبلاً متذکّر شدیم که جاسوسان پرتقالی که عربی می‌دانستند در دهۀ ۱۴۹۰، پیش از ورود داگاما به سواحل شرقی افریقا در آنجا سرگرم فعّالیّت بودند و اطلاعاتی را برای شخص پادشاه ژوون بازگو می‌کردند.

اجازه دهید ابتدا دربارهٔ کشتیها و بادبانها صحبت کنیم، آنگاه سیستمهای هدایتی آنها را مورد ملاحظه قرار دهیم، بیلی دیفی اظهار می‌دارد که «بنادر پرتقالی بخشی از امپراتوری تجاری مسلمانان را تشکیل می‌داد درست همان گونه که دانش پرتقالی جزئی

از علم جغرافیایی و دریانوردی مسلمانان بود.[۸۱] در اوایل قرن پانزدهم برای اکتشافات نوع خاصی از کشتی، موسوم به کاراول Caravel (کشتی کوچک تندرو و دارای بادبان سه‌گوش) بر نوع بادبانی و پارویی موسوم به گالی galley (یا **galéra**) یا نائو (***nau***[کشتی دارای بادبان چهارگوش]، ***barcha***) و (***barinel***) ترجیح داده می‌شد. کشتی کاراول که کلمب هم از آن استفاده کرد، از *قارب* عربی (زورق، قایق) اقتباس شد که اعراب قرنها به نحوی موفقیت‌آمیز در شرق مدیترانه از آن استفاده کرده بودند.

مطابق نظر جی. کوروميناس،[۸۲] لغت اسپانیولی کارابلا (***Carabela***) از واژهٔ پرتقالی کاراولا (***Caravela***) مشتق شده است که آن هم به نوبهٔ خود شکل مصغّر کلمهٔ لاتینی کارابوس (***Carabus***)، و مشتق از لغت یونانی کارابُس (***Karabos***)، به معنی «خرچنگ دریایی» می‌باشد که نام یک کشتی باستانی بود. ریشه‌شناسی دیگری را مورّخ کاتالونیایی، ژم ویسان ویواس،[۸۳] مطرح می‌کند. او نظر می‌دهد که کاراول شکل تکامل یافتهٔ یک کشتی قدیمی فرانسوی موسوم به کک (***Coque***) بود که در اوایل قرن سیزدهم از اقیانوس اطلس به دنیای مدیترانه وارد شد.

کوروميناس از امکان وجود یک ریشه عربی برای این لغت آگاه است، امّا با اظهار این مطلب که کلمهٔ *قارب* از طریق مستعربهای اسپانیایی به زبان عربی راه یافته بود، آن را نادیده می‌گیرد. در حقیقت لفظ *قارب* از ریشهٔ عربی *قَرُبَ* به معنی «نزدیک شدن»، و قدمت آن به اندازهٔ زبان عربی است؛[۸۴] بعلاوه، کشتی عربی با این نام مدتها قبل از پیدایش مستعربهای اسپانیایی در شرق مدیترانه مورد استفاده بود. این نوع کشتی از آن رو چنین نامیده شد که می‌توانست تا مسافتی دور در اقیانوس پیشروی کند و با وجود این می‌توانست به نزدیکی خشکی کشیده شود و برای اکتشافات وسیله‌ای مطلوب بود. از آن به عنوان یدک برای کشتیهای بزرگتر نیز استفاده می‌شد.[۸۵]

بالستروس برتا[۸۶]، همانند مندوسا، نظریه‌های مربوط به وجود ریشه لاتینی و یونانی برای کلمهٔ کاراول (***Caravel***) را رد می‌کند و از یک منبع پیشین، یعنی *قانون* (***el foral***) (حدود سال ۱۲۵۵)اثر و یلا نوا دوگایا،نام‌می‌برد که برای آلفونسوی‌سوم پادشاه پرتقال نوشته شده بود و در آن کاراول به عنوان یک کشتی تجاری ـ جنگی دارای منشأ عربی و

مغربی توصیف می‌شود.

علاوه بر نامش، خود کشتی گواه بر اصل عربی آن می‌باشد، زیرا کاراول به سبب استفاده از بادبان سه گوش از سایر انواع کشتی متمایز شد. جی. اچ. پاری می‌نویسد: «کشتی دارای بادبان چهارگوش ـ نائو **nau** ـ نقش قابل ملاحظه‌ای در اکتشافات نخستین ایفا نکرد. پرتقالیها شق دیگر عاریه‌ای ـ کاراول دارای بادبان سه گوش ـ را ترجیح دادند؛ یک کشتی بسیار منحصر به فرد که بندبند آن حاکی از نفوذ آسیایی بود. در اینجا هم اعراب معلمان آنها بودند... بادبان سه گوش کمک ویژهٔ اعراب به توسعهٔ کشتیرانی جهان بود؛ این بادبان به اندازهٔ خودِ هلال از ویژگیهای اسلام است و یک ابزار همه منظورهٔ بسیار کارآمد نیز می‌باشد.»[۸۷]

پاری خاطرنشان می‌سازد[۸۸] که در اواخر قرن پانزدهم کشتی‌سازان پرتقالی و اسپانیایی نوع جدیدی از کاراول مدوّر ـ (*Caravela redonda*) ـ را ساختند در آن بادبان چهارگوش اروپایی و بادبان سه گوش عربی با هم تلفیق می‌شد. این نوع کشتی بود که در اکثر سفرهای اکتشافی مورد استفاده قرار می‌گرفت.

نخستین سفر کلمب برتری کاراول را بر کشتی شمالی *نائو* با باد بانهای چهارگوش آشکار ساخت؛ کشتی پرچم‌دار خود او، *سانتاماریا* (*Santa Maria*)، یک *نائو* با بادبانهای چهارگوش کند رو و دست و پاگیر بود در حالی که دو کشتی دیگر، نینا (*Nina*) و پینتا (*Pinta*)، از نوع جدید کاراول مدوّر، سریع و شایستهٔ حرکت در دریا بودند.[۸۹]

و امّا راجع به روشهای دریانوردی، ابن ماجد شیوهٔ دیرپای عربی ـ روشی با چند قرن قدمت ـ در اقیانوس هند را نشان می‌دهد. جی. ار. تیبتس در این باره می‌گوید:

> تقسیمات عمدهٔ علم دریا نوردی عربی، با این همه، به نظر می‌رسد به قرار زیر باشد: *اشارات*، مطالعهٔ علائم خشکی و سایر علائم مرئی؛ *سیاسات*، هدایت کشتی و ادارهٔ خدمهٔ آن ـ شاخه‌ای که ما آن را واقعاً بخشی از دریانوردی به حساب نمی‌آوریم؛ *مواسیم*، برآورد صحیح زمانهای بادهای موسمی؛ علم مجره یا جهت‌یابی با قطب نما؛ *قیاسات*، فنون تعیین ارتفاعهای نجمی؛ *مسافات*، محاسبات مربوط به طول جغرافیایی. تمام اینها فنونی ضروری برای پیشروی موفقیت‌آمیز با کشتی در یک *دیره* یا جاده ـ راهی ثابت و شناخته شده میان دو بندر ـ محسوب می‌شد. خود راه سه نوع بود ـ *دیرة المول* یا راه ساحلی؛ *دیرة المطلق*،

راهی مستقیم از وسط دریا میان دو کرانهٔ مقابل یکدیگر؛ *والاقتداء* ـ مسیری که به هنگام ناپدید شدن از خشکی جهت خود را تغییر می‌دهد.[۹۰]

برای این دو نوع مسیر آخری است که باید از ابزارهایِ راهنما استفاده شود. ابن ماجد دربارهٔ چند نمونه از این ابزارها سخن می‌گوید، مانند *کمال*، *اِسباع*، خشبه و عبره، که از این میان آخری، یعنی قطب‌نما، مدتی طولانی مورد استفاده بود. بنا به نظر نیدهام، قطب‌نما ابتدا در چین ساخته شد، آنگاه توسط اعراب در اقیانوس هند و دریای مدیترانه مورد استفاده قرار گرفت و از آنجا بود که اروپاییان دربارهٔ سوزن مغناطیسی متحرک اطلاعاتی به دست آوردند.[۹۱] ای. جی. ار. تیلور متذکر می‌شود که ابتدایی‌ترین اشارهٔ اروپاییان به قطب نما در سال ۱۱۸۰ بود،[۹۲] و جی. ار. تیبتش خاطرنشان می‌سازد که اولین اشارهٔ مسلمانان به قطب نما در سال ۱۲۳۲ بود.[۹۳] اختلافی در حدود چهل سال برتری اروپایی را به اثبات نمی‌رساند؛ مسأله فقط ثبت کاربرد روشی بود که پیشینه‌ای بلند مدت داشت. از آنجا که چینیها زودتر با آن آشنا شدند و در حدود سال ۱۰۸۶[۹۴] آن را ثبت کردند، باید از طریق اعراب به اروپا رسیده باشد، همان‌طور که کاغذ و اعداد عربی از هند نیز چنین بود. به هر حال، اروپا بسرعت قطب‌نما را اقتباس کرد و در حدود سال ۱۲۴۲ آن را از شکل سوزن معلّق به صورت قطب‌نمای جعبه‌ای درآورد که همراه با بادنمای سی و دو جهتی (نموداری که سرعت و تناوب وزش باد هر ناحیه را نشان می‌داد) استفاده می‌شد.[۹۵]

ژوزف نیدهام خاطر نشان کرده است که چگونه اعراب به ذهن چینیها آوردند که لولهٔ دید سنتی خود را به یک ربع دایره متصل کنند. از این ابزار است که نوعی دستگاه جهت‌یاب به وجود می‌آید که در سال ۱۱۲۹ لین چی پینگ به یکایک کشتیهای اقیانوس‌پیما فرمان داد از فوکین تا گوانگ تونگ آن را با خود ببرند.[۹۶]

چارلز بالدوین[۹۷] یادآور می‌شود: «مبادلات میان جوامع ساحلی عربی و چینی در فاصلهٔ سالهای ۱۲۵۰ و ۱۲۵۷ به اوج خود رسید و این زمانی بود که مأمور عالی‌رتبهٔ کشتیرانی تجاری در چوان ـ چو ـ یک منصوب شدهٔ چینی از تبار عربی یا پارسی به نام پو شو ـ کنگ بود. از قرار معلوم او به خدمت مغولها در آمده، و به صورت یک اشراف‌زادهٔ مسلمان مورد احترام و ثروتمند از دنیا رفته است.[۹۸] در سال ۱۲۶۷ شخصی به نام

جمال‌الدین از مراغه راهی شد تا ستاره‌شناسان چینی در پکن را در بارهٔ هفت طرح مختلف ابزارهای فلکی، از جمله یک اسطرلاب، راهنمایی کند.»[۹۹]

بالدوین همچنین اظهار می‌دارد: «با توجه به سابقهٔ چنین شباهتی میان ابزارها و واحدها احتمال دارد که افرادی چینی از اطلاعات اعراب، و یا بر عکس استفاده کرده باشند. برخی از چینیها یک سابقهٔ فرهنگی اسلامی داشتند که احتمال چنین امکانی را بیشتر می‌کرد، بویژه دریا سالار مشهور چنگ هو، که پدرش یک مسلمان جهان دیده و اهل یونّان [از ایالات جنوبی چین] بود و در سال ۱۳۷۰/۷۷۲ از مکّه دیدار کرده بود و نیز دانشمند عربی ماهوان[۱۰۰] که چنگ هو را در سه سفر همراهی کرده بود. چشمگیرتر از همه آن که از چهل نقشهٔ وو پی چی که به نظر می‌رسد طول خط سیرهای دریایی میان کشورهای دیدار شده توسط چنگ هو در فاصلهٔ سالهای ۱۴۰۴ و ۱۴۳۳ را بدقّت ثبت می‌کند، دقیقترین آنها نمودارهای مربوط به کرانهٔ غربی هند، عربستان، و افریقای شرقی می‌باشد.»[۱۰۱] به عبارت دیگر، به قلمرو دریانوردان عرب مربوط می‌شود.

مصر رابط میان دریای مدیترانه و دریای سرخ بود که در دوران حکومتهای فاطمیان (۳۵۸ / ۹۶۹ ـ ۵۶۶ / ۱۱۷۱)، ایّوبیان (۵۶۶ / ۱۱۷۱ ـ ۶۴۸ / ۱۲۵۰)، و مملوکها (۶۴۸ / ۱۲۵۰ ـ ۹۲۲ / ۱۵۱۷) تا اقیانوس هند را در بر می‌گرفت. این دوران زمان تجارت شکوفای شرق ـ غرب، بویژه در قرن سیزدهم بود (اسناد جنیزه مربوط به بازرگانان یهودی کارمی در آن زمان که موجود است گواه بر این نظر می‌باشد)[۱۰۲] و مصر آماج چندین تهاجم صلیبی و هیأتهای مبلغان مذهبی از غرب بود. کاملاً مسلم به نظر می‌رسد که مهارت دریانوردی اعراب در اقیانوس هند در زمانی از راه مصر به اروپای مدیترانه‌ای رسیده باشد که پرتقالیها و اسپانیاییها کاملاً تشنهٔ آن بودند.

علاوه بر مسأله کشتیها و ابزارهای دریانوردی، موضوع راهنماهای خط سیرکشتیرانی ـ Portulans ـ نیز مطرح است. ترجمهٔ یول از کتاب *سفرها* (***Travels***) اثر مارکوپولو حاوی این نکته است که مارکوپولو نقشه‌هایی دریایی را در دست دریانوردان عرب دیده بود.[۱۰۳] لکن براور خاطرنشان می‌کند که این ترجمه عاری از دقّت بوده، و دیگر آن که در متن به نقشه‌های دریایی واقعی اشاره نشده است، بلکه فقط از تعالیم

مربوط به کشتیرانی، موسوم به *رحمانی*، نام می‌برد. او همچنین متذکر می‌شود که مارکوپولو (۱۲۵۴ ـ ۱۳۲۴) به یک نقشهٔ *جهان‌نمای عربی* (*Mappemundi*) اشاره می‌کند که احتمالاً نقشهٔ جهان‌نمای سال ۵۴۹/۱۱۵۴ الادریسی پیش از زمان او، بوده است.[۱۰۴] این نکته موضوعهای دوگانهٔ راهنمای خط سیر کشتیرانی و نقشهٔ جهان‌نما را به میان می‌آورد. ابتدا به راهنمای خط سیر کشتیرانی بپردازیم. جی. اچ. کرامرز اظهار می‌دارد که آن نتیجهٔ دو عامل تجربهٔ طولانی کشتیرانی و استفاده از قطب‌نما بود.[۱۰۵] در حقیقت استفاده از قطب‌نما و راهنمای خط سیر کشتیرانی در دریای مدیترانه از قرن سیزدهم آغاز می‌شود. قدیمی‌ترین راهنمای اروپایی شناخته شده مربوط به خط سیر کشتیرانی، *کارتا پیزانا* (*Carta Pisana*)، اثر یک جنوایی است، امّا در پیزا کشف شد. با این همه، تجربه کشتیرانی نه فقط به قطب‌نما و راهنمای خط سیر کشتیرانی، بلکه به نقشه‌هایی دقیق، خاصّه مربوط به مدیترانه بستگی داشت که در آنجا دو تمدن ـ اروپایی و عربی ـ با هم تلاقی می‌کردند. احتمال زیاد دارد که مارکوپولو با اثر قرن ششم / دوازدهم الادریسی (وفات: ۵۶۳/۱۱۶۶) آشنایی داشته است، خاصّه نظر به سابقهٔ ایتالیایی دربار راجر دوم سیسیلی. کتاب *جغرافی* الادریسی حاوی قریب ۷۰ نقشهٔ منطقه‌ای از نقشهٔ جهان‌نمای او بود که امکان دارد مارکوپولو برخی از آنها را نقشه‌های دریایی به حساب آورده باشد. ادریسی برای حامی نورمنی خود یک کره فلکی و یک نقشه جهان‌نما به شکل صفحهٔ گرد تهیه کرد که هر دو از نقره بود.[۱۰۶] می‌دانیم که کلمب تا چه میزان زیادی تحت تأثیر سلف و هموطن ایتالیایی خود مارکوپولو بود، و یقین دارم که کلمب و برادرش، که همواره در لیسبون سرگرم بررسی نقشه‌ها بودند، با نقشه‌های ادریسی مواجه شده بودند. جی. اچ. کرامرز می‌نویسد: «راهنماهای خط سیر کشتیرانی طرح بسیار مفصلی از خطوط کرانه‌ای را نیز نشان می‌دهند، و این جزئیات بسختی می‌تواند کار یک نسل باشد. اکنون کافی است که فقط توصیف دقیق ساحل افریقایی موجود در اثر ادریسی و پیشینیان او ابن حوقل و البکری را به یاد بیاوریم تا پی ببریم که تجربهٔ دریانوردان اسلامی ـ انعکاس یافته در رسالات جغرافیایی فوق‌الذکر ـ باید کمکی قابل توجه به آن نمونه‌های نخستین نقشه‌کشی نوین، یعنی قدیمی‌ترین راهنماهای خط سیر

کشتیرانی، کرده باشد.»[۱۰۷] بعداً دریا سالار عثمانی پیری رئیس در *کتاب بحریه*[۱۰۸] خود، نگارش یافته در نیمهٔ قرن دهم / شانزدهم، مجموعه‌ای از زیباترین راهنماهای خط سیر کشتیرانی را ارائه می‌دهد. او همچنین مؤلف یک نقشه‌جهان نماست که در ۱۵۱۳/۹۱۹[۱۰۹] ترسیم، و در ۱۵۱۷/۹۲۳ به سلطان سلیم عثمانی (۱۵۱۲/۹۱۸ ـ ۱۵۲۰/۹۲۶)، فاتح مصر، عرضه کرد. این نقشهٔ معروف، خط ساحلی امریکا را آن‌گونه که در حقیقت با استفاده از نقشه‌ای از کلمب و سایر منابع ترسیم شده است، نشان می‌دهد. از آنجا که نقشه اصلی کلمب از بین رفته است، نقشهٔ پیری رئیس قدیمی‌ترین باز نمود اکتشافات کلمب در «دنیای جدید» می‌باشد.

عثمانیها با گسترش اسپانیا و پرتقال در «دنیای جدید» در نیمه اوّل قرن شانزدهم به مبارزه برخاستند،[۱۱۰] امّا بزودی به محدودهٔ مشکلات امپراتوری بسیار گستردهٔ زمینی خود، که از شمال افریقا تا خاورمیانه و تا اروپای مرکزی را شامل می‌شد، عقب‌نشینی کردند. دریای مدیترانه خود به منابع دریایی قابل توجهی نیاز داشت، چه در قبرس پیروزی حاصل می‌شد (۱۵۷۰) و چه در لپانتو شکست (۱۵۷۱).[۱۱۱] حکومت عثمانی هنوز آن نیروی حیاتی را داشت تا قدرت دریایی کافی[۱۱۲] برای دفاع از مرزهای ساحلی طولانی خود را بازیابد امّا این قدرت برای هرگونه رویارویی آتی با اسپانیاییها و پرتقالیها در تنگه جبل الطارق کافی نبود. اسپانیا و پرتقال به سهم خود گرفتار دفاع از امپراتوری گسترده و تجارت خویش در برابر رقبای جدید از قبیل انگلستان، هلند و فرانسه شدند. پرسترجان و خان‌بزرگ به اهداف آرمان‌گرایانه‌شان خدمت کرده بودند. اکنون طلا، برده و ادویه، و نیز مستعمره‌سازی در سرزمینهای تازه کشف شده مهمتر از جنگهای صلیبی با مسلمانان بود. در دوران کمپانیهای هند شرقی، بازپس‌گیری بیت‌المقدس که در حکم عامل محرک عمده در فعالیت سیاسی آنان بود، به فراموشی سپرده شد. با وجود این، خاطرهٔ آن ایام هنوز در اسم مکانهای امریکایی مانند ماتاموروس Matamoros (سنت جیمز، «مغربی کُش») باقی مانده است.

* * *

هنگامی که سرگرم نوشتن این مقاله بودم، خبر غم‌انگیز درگذشت دوست بسیار عزیزم، علی‌محمد ویرانی در کراچی در چهارم آوریل ۱۹۹۱ را شنیدم. این مقاله را به او

تقدیم می‌کنم.

از پرفسور ژانت واکین، سردبیر نشریه *Journal of the American Oriental Society* که اجازه داد بخشهایی از دو مقالهٔ انتشار یافته‌ام در این نشریه را مورد استفاده قرار دهم، سپاسگزارم. این دو مقاله عبارت بودند از:

«Columbus and the Recoverg of Jerusalem», Vol. 99/1, 1979 pp. 39 - 46; and «Ottiman Response to the Discovery of America», Vol. 101/3 , 1981, pp. 323 - 30.

یادداشتها

1 - Ferdinand Columbus. Historie della Vita e de´fotti dell Ammiraglio D. Christoforo Colombo, Venice 1571; English translation entilted The Life of the Admiral Christopher Columbus by Benjamin Kenn, New Brunswick, 1959, p. 40

2 - lbid., p.44.

3 - lbid., p.9.

4 - Kenneth Nebenzahl, Atlas of Columbus and the Great Discoveries, Chicago, 1990,p.21.

۵ ـ به منابع زیر می‌توان رجوع کرد:
William Babcock, Legendary Islands of the Atlantic, New York, 1922; George Nunn, The Geographical of Columbus, New York, 1924; John W. Wright, The Geographical Lore of the Time of the Crusades, New Charles E, Nowell, The Great Discoveries and the First Colonial Empires, Ithaca, 1954; and, recently, Felipe Fernández - Armesto, Before Columbus, Exploration and Colonisation from the Mediterrandean to the Atlantic, 1229 - 1492, Philadelphia, 1987.

6 - A.V.Efimov, "Vopros ob Otkytii Ameriki" ("On the Discovery of America") in *lz istorii velikikh russkikh geograficheskikh otkrytii* (Moscow), 1970, pp. 11 - 20.

همکارم پروفسور راسل بارتلی با کمال محبّت مرا به این مقالهٔ عالی دلالت کرد. نیز رجوع کنید به:
Wilcomb Washburn, "The Meaning of 'Discovery' in the Fifteenth and Sixteenth Centuries", *American Historical Review,* 68/1, Oct. 1962, pp. 1 - 51.

7 - G.R. Crone, "The Origin of the Name Antilia", Geographical Journal, 91, 1938, pp. 260 - 62.

آثار ذکر شده در بالا به قلم: Babcock, Nunn, Wright, Kimble, Nowell, Fenrnández - Armesto، اطلاعات بیشتری را دربارهٔ آنها در اختیار می‌گذارد. Samuel E. Morison در کتابش: Portuguese voyages to America in the Figteenth Century, Cambridge, 1940, pp. 16 - 21. تأثیر افسانهٔ آنتیه بر کلمب را مورد بحث قرار می‌دهد. این جزیره در نقشهٔ سال ۱۴۳۵ بکاچیو (Beccaio)، نقشهٔ سال ۱۴۵۵ پارتو (Paretto) نقشهٔ سال ۱۴۸۲ بنیکاسا (Benicasa) و نقشهٔ سال ۱۵۰۲ کانیتنو

(Cantino) دیده می‌شود.

8 - Babcock, op. cit., pp. 149 - 50.

9 - Ferdinand Columbus, Life, pp. 19 - 22.

10 - Henri Vignaud, Historie critique de la grands enterprise de Christophe Colomb, Paris, 1911, 2 vols,

11 - See Paull Kahle, "A Lost Map of columbus", *Geographical Review*, 23, Oct. 1933, pp. 621 - 38; E.H.Van De Waal, "Manuscript Maps in the Topkapi Saray Libray, Istanbul" ***Imago Mundi***, 23, 1969, PP. 81 - 89.

12 - D.M. Dunlop, *Arab Civilization to A.D.* 1500 , London, 1971, p. 162.

براساس مأخذ *مروج الذهب* مسعودی، ج ۱، ص ۲۵۸.

۱۳ ـ اثر مذکور در بالا به قلم دانلوپ (Dunlop)، ص ۳۱۱، یادداشت ۸۳ به استناد اثر احمد بن عمر بن انس العذری، *کتاب ترصیع الاخبار*، تدوین عبدالعزیز الاهوانی، مادرید، ۱۹۶۵، ص ۱۱۹.

14 - Leo Wiener, *Africa and the Discovery of America,* Philadelphia, 1920 - 22 , Particularly Vol.3, Chapter 12, on "The Mandingo elements in Mexican civillistion" (pp.228 - 332), and the con - clusion, points 29 to 48, on pp. 365 - 70; Theodore Monod, "Au bord de I'océan ténébreux: Atlantique et Afrique", *IFAN* (Saint Louis de Sénégal), 1944, particularly pp. 9 - 10; M.D.W. Jeffreys, "Arabs discover America before Columbus", ***The Muslim Digest***, (Durban), Sept. 1953, pp. 18 - 26, and "pre - Colombian Arabs in the Caribbena" , ***The Muslim Bigest***, August 1954, pp. 25 - 29 (Jeggreys Posits the Arab arrival in America as occurring around 1000 A.D.); Raymond Mauny, ***Les navigarions médiévales sur les côtes sahariennes antérieures á la découverte portu - gaise (1434)***, Lisbon, 1960, particularly pp. 26 - 33, 85 - 91 and103 - 10.

Muhammad Hamidullah's Works: "L'Afrique découvre l'Amérique avant Christophe Colomp"*.présence Africaine* (Pris), Feb. - May 1958, pp. 173 - 83, followed by "Muslim Discovery of America before Columbus", in the ***Hyderabad Times,*** 'Id edition, Dec. 1976 - Jan. 1977. Based on it, We also have a Turkish translation and elaboration by Sureyya Sirma, "Amerika yi Kim Kesfetti? [name of journal not visible on my copy], pp. 49 - 54.

15 - Al - Idrísí, *Nuzhat al - mushtáq,* Italian edition in 9 fascicules, Naples, 1970 - 1984, pp. 233 - 34.

16 - Ibid, pp. 548 - 49. Babcock, op. cit., p. 7, also makes a brief reference to it.

۱۷ ـ شهاب الدین احمد بن یحیی فضل الله عمری (د. ۱۳۴۸/۷۴۹)، *مسالک الابصار فی ممالک الامصار*. نسخه خطی قاهره ۳۲ جلد از کتاب را دارد. بخش مربوط به این مطلب را حسن حسنی

عبدالوهاب با عنوان «وصف افریقیه والمغرب والاندلس فی اواسط القرن الثامن لالهجره» در نشریه *البدر* (مجلهٔ دانشگاه زیتونیّه، تونس) در سال ۱۹۲۵ انتشار داد. ترجمه آن به زبان فرانسه همراه با توضیحات به قلم موریس گودفروا ـ دومومبین (Maurice Gaudfroy - Demombynes) و با عنوان زیر است: *مسالک الابصار فی ممالک الا مصار*، I - L'äfrique moins l'Egpte, Paris, 1937.

برای گزارشی هم عصر رجوع کنید به صفحات ۷۰ و ۷۵ ـ ۷۴.

18 - Hamidullah, "L'Afrique découvre l'Amérique avant Christophe Colpmb". pp. 173 - 83.

البتّه این توضیح جنبهٔ حدسی دارد امّا به اندازهٔ بسیاری از توضیحات دیگر دور از واقع نیست، از قبیل:

the Gaelic Bersil, O,Brassil, Breasail, the French *braise*, the Portuguese *braza, braseiro*, the Spanish brasero, and the Italian braciere -

که همگی آنها به آتش مربوط می‌شوند؛ یا یک اشاره قدیمی مربوط به سال ۱۱۹۳ به «بذر Brasill»، که بعدها مارکوپولو، که چنین بذرهایی (Brasill) را از سوماترا به ونیز آورد، تکرار شد، رجوع کنید به:

Babcock, *op. cit.*, pp, 50 - 67

19 - Hamidullah, "Muslim Discovery", p. 17.

20 - S.Maqbúl Ahmad, "Djughrafiyya", article in the *Encyclopaedia of Islam*, new ed., Leiden. 1960 - . pp. 575 - 86.

21 - J.H Kramers, "Geography and Commerce", in *The Legacy of Islam,*ed. sirThomas Arnold and Alfred Guilaume, London, 1931, pp. 93 - 94.

22 - Dunlop, *op. cit.*, p. 156.

23 - Kramers, *op. cit.*,p. 93.

۲۴ ـ بررسی جالبی از کتاب I L Milione را در اثر زیر می‌توان دید:

Leonardo Olschki, Marco polo's Asia, Berkeley, 1960.

۲۵ ـ یادداشتهای روزانه کلمب در چندین اثر مهم انتشار یافته است، از قبیل:

Martin Fenández de Navarrette, *Colección de los Viajes y Descubrimientos,* Vols - I-III, 1825 - 29, reproduced as *Viajes de Cristóbal Colón*, Madrid, 1941; *Raccolta di Documenti e Studi Publicati Falla R. Commissione Colombina* (1892 - 94), in 6 parts, divided into 14 vols. and a supplement; John Boyd Thacher, *Christopher Columbus, his lige, his Works, his remains, New* York 1903 - 04, 3 vols; Cecil Jane, *Select Documents Illustating the Four Voyages of Colum - bus, London* 1930 - 1933, 2 vols.; and, S.E. Morison, *Journals and other documents on the Lige and Voyages of Christopher Columbu*s, New York, 1963.

در این مقاله فقط از Morison 's *Journals* استفاده شده است زیرا حاوی یک منتخب معقول می‌باشد

و در ترجمهٔ انگلیسی‌اش با متن اسپانیایی Las Casas' *Historia de las Indias* (1951/65 edition) کاملاً مطابقت دارد.

26 - Ferdinand, *Life*, p.16.

27 - *Ibid*, p.17.

۲۸ ـ یک تحریم تجاری در زمینهٔ مواد اساسی برای کشورهای مسلمان قبلاً توسط شورای موسوم به Fourth Lateran Council (1215) بر دنیای کاتولیک تحمیل، و توسط قانونگذاری بعدی پاپی و شورایی تکرار شد. رجوع کنید به:

See ***Conciliorum Oecumenicotum Decrets***, ed.J. Albergo, P. Joannou, C. Leonardi and p. Prodi, Basle 1962, Canon 71, p. 246.

29 - Marion Sanudo called Il Vecchio ("the Elder"): ***Liber Secretorum Fidelium Crucis.*** Toronto, 1972 (reproduction of the 1611 edition).

30 - Kramers, *op.cit.*, p.92.

31 - Charles Nowell, *The Great Discoveries (see note 5 above), p. 13.*

جورج کیمبل در کتابش *جغرافیا* ***Geography*** (رجوع کنید به یادداشت ۵ فوق) ص ۱۲۸ پاورقی، اظهار می‌دارد که واژهٔ «Indies» یک «لغت مبهم است، زیرا در قرون وسطی دست کم سه هند، یعنی هند صغیر، هند کبیر، و هند سوم، یعنی سند، هند و زنج اعراب، وجود داشت. دو هند اوّل در آسیا، و آخری در افریقا (اتیوپی) واقع بودند.» نقل قول کیمبل نباید به این معنی گرفته شود که جغرافیدانان عرب قرون وسطا «زنج» را بخشی از هند می‌شمردند، زیرا آنها آشنایی بیشتری با جغرافیای کشورهای کرانهٔ اقیانوس هند داشتند. راجع به مسأله سه هند، نیز رجوع کنید به :

John Wright, Geographical Lore (see nots 5 above), pp. 272 - 73.

۳۲ ـ ابن ایاس (درگذشت، اندکی پس از سال ۱۵۲۲/۹۲۸): *بدائع الزهور*، به کوشش پُل کهل و محمد مصطفی، استانبول ۳۲ ـ ۱۹۳۱، ج ۳، ص ۲۳۹. نکتهٔ جالب دربارهٔ هیأت اعزامی مصری آن بود که سرپرستی آن را دو راهب فرانسیسی بیت‌المقدس، مقیم مصر، عهده‌دار بودند. نویسندهٔ مشهور، پیتر مارتر (وفات حدود سال ۱۵۲۵) در سال ۱۵۰۱ یک هیأت مخالف را سرپرستی کرد که درباره‌اش کتابی با عنوان زیر نوشت:

De Legatione Babylonica Cf. Willilam Prescott, *History of the Reign of Ferdinand and Isabella, the Catholic,* Philadephia, 1875, II, 58 - 59 and 74- 77; and John Boyd Thacher, *ibid.*,I, 3- 110 (where the fullest life -sketch of peterMarty is given). Peter Martyr is known for his *Decades de Orbe Novo. publishet anonymously,* Venice, 1504.

33 - Diego Ortiz Zúniga, *Anales de Sevilla,* c. 1793, III, 145, quoted in Washington Irving, A *History of the Life and Voyages of Christopher Columbus,* London, 1828, I, 137 - 38

34 - Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias,* ca. 1550 - 1563, ed. Agustín Millares Carlo and Lewis Hanke, Mexico, D. F. and Buenos Aires, 1951 (second ed. 1965); another edition by pérez de tudela, Nadrid, 1957, 2 vols.

شرح کامل زندگی لاس کاس (Las Casas) در کتاب زیر آمده است:

Thacher,op cit., I, 113 - 59.

35 - Morison, *Journals*, pp. 47 - 48.

با ترجمهٔ موجود در کتاب زیر مقایسه کنید:

Oliver Dunn and James E. Kelley Jr, *The Diaries of Christopher Columbus' First Voyage to America, Norman, 1989.*

در این مورد هیچ تفاوت معنی میان ترجمهٔ موریسون و مترجمان بعدی به چشم نمی‌خورد.

36 - *Ibid., p. 78.*

37 - *Ibid., p. 85.*

۳۸ ـ کلمب در سفر چهارم و آخرش از دربار اسپانیا تقاضای مترجمانی عربی کرد و دو نفر تعیین شدند. (Morison, *Journals, P. 310.*)

39 - Morison, *ibid*, 93, 103.

40 - *Ibid., p. 371.*

41 - *Ibid., p. 139.*

42 - Antonio Ballesteros Beretta, *Cristóbal Colón y el descubrimiento de America, Vols, 4 and 5 of Historia de América*, Barcelona - Buenos Aires, 1945,pp.486 - 504.

دربارهٔ مسأله ***Book of prphecies*** رجوع کنید به مقالهٔ مفصل زیر:

Pauline Moffit Watts, "Prophecy and Discovery. On the Spiritual Origins of Christopher Columbus' Enterprise of the Indies", *American Historical Review*, 90/1, 1985, pp. 73 - 102.

43 - Ballesteros Beretta,*ibid*.,

در این کتاب مکاتبات کلمب با گوریچیو (Gorricio) و پاپ به صورت کامل منعکس شده است.

۴۴ ـ یواکیم (Joachim of Fiore(Flora, Floris یک راهب سیسترسین (از فرق کاتولیک)، و متولد سلیسیو، ایتالیا، حدود سال ۱۱۳۰ بود که در سال ۱۲۰۲ در فیور، کالابریا درگذشت. زندگی او در فقر سپری شد و به سبب تعالیمش دربارهٔ تثلیث و تاریخ شهرت دارد. از سال ۱۵۱۹ یک سلسله نوشته‌های الهامی و رمزی به او نسبت داده شد. (رجوع کنید به مقاله‌ای دربارهٔ «Joachim» به قلم لافلین (M.F.Laughlin) در ***New Catholic Encyclopedia***). اثر پذیرفته شده زیر دربارهٔ این راهب است:

Grundmann, *Neue Forschungen über Joachim ven Fiore*, Marburg, 1950.

جان فِلان (John Phelan) در کتابش

The Millenial Kingdom of the Franciscas in the New World, Berkeley, 1970, p. 22.
می‌نویسد: «قابل درک است که چرا کلمب به نام یواکیم متوسل شد. در اواخر قرون وسطا، یواکیم غـالباً همچون پیامبر بزرگ مکاشفه به شمار می‌رفت. دشوار است که با دقّتی رضایت بخش معلوم شود که چه کار شبه یواکیمی، در صورت وجود، در فکر کلمب بود هنگامی که دوبار از آن پیامبر نقل قول کرد دایر بر آن که شخصی که قرار است معبد کوه صهیون را بازسازی کند از اسپانیا بپا خواهـد خـاست. لکـن حـقیقت مسلّمی که باید مورد تأکید قرار گیرد آن است که کلمب آگاهانه درصدد برآمد تا، با ادعای این که خودش همان یواکیم مسیحاست، خود را در هالهٔ سحرآمیزی که طی قرنها نام یواکیم را فرا گرفته بود، محصور کند.»

۴۵ ـ قدیس جروم، (St Jerome(fi. 345- 420، پدر روحانی و پژوهشگر آثار کلاسیک و کتاب مقدس را اسپانیاییها ادعا می‌کنند فرزند بومی آن کشور است، هر چند او در ایتالیا به دنیا آمد. وی از سـال ۳۸۶ میلادی تا زمان وفاتش یک زندگی راهبانه را در بیت‌اللحم گذراند. او بیشتر یک مفسّر بـود تـا یک عـالم الهیّات، وی همچنین به یک اهل جدل پر حرارت شهرت دارد. برای اطلاعات بیشتر رجوع شود به:
F.X.Murphy's article, "Jerome,st. "in the *New Catholic Encyclopaedia,* New York, 1967, VII, 872 - 74.

بانوی مقدس (The Holy Lady) اشاره به اسپانیاست. پُست (Gaines Post) در اثر خود
Studies in Medieval Legal Thought: public Law and the State, 1100 - 1322, Princeton,1964, p.489.
عقیدهٔ ویسنتوس هیسپانوس (وفات: ۱۲۴۸)، یک حقوقدان مشهور، صدراعظم پادشاه سـانچوی دوم در ۱۲۲۶ واسقف آیدانها ـ گاردا Idanha - Guarda در ۱۲۲۹ را در این عبارات نقل می‌کند: «در فرانسه، در انگستان، در آلمان و در قسطنطنیه، اسپانیاییها [سرشناس هستند زیرا] *بربانوی مقدس اسپانیا* (***Blessed Lady Spain***) حکومت می‌کنند و از قِبَل آن سیادت نصیبشان می‌شود و، هـمچون اربـابان و سروران، با اتّکای به شجاعت و صداقت خود، آن را توسعه می‌بخشند.» برای این اطلاعات، مرهون همکار فقیدم پروفسور جان مک گاورن می‌باشم.

46 - Morison, *Journals,* p. 383.

۴۷ ـ شرح روابط مغولی ـ مسیحی که به دنبال می‌آید براساس دو اثر زیر است:
Christopher Dawson, *The Mongol Mission,* New York, 1955, introduction; and Bertold Spuler, *The Muslim World,* Part II (The Mongol Period), pp. 16 - 35.

۴۸ ـ عبارات ربّان سوما در کتاب داوسون (یادداشت ۴۷ بالا) نقل می‌شود.

۴۹ ـ زیتون، شهر چوان ـ چو، و در محلی که اکنون ایالت فوکین است، واقع بود. این شهر مهمترین بندر چین از قرن هشتم تا پانزدهم محسوب می‌شد. جمعیّتش در قرن دوازدهم قریب ۵۰۰/۰۰۰ نفر برآورد شد؛ زیتون یک جامعهٔ بزرگ عرب، یک مسجد و یک قبرستان مسلمانان داشت. این شهر دارای ارتـباط نزدیک تجاری با ژاپن، هند و خاورمیانه بود. زیتون پس از قرن پانزدهم، زمانی که رود این بندرگاه را از گل و لای پوشاند و شهر آمُوی (هسیا ـ مِن) در حدود چهل مایلی جنوب غربی این شهر آن را تحت الشعاع قرار

داد، سقوط کرد. زیتون پایگاه اصلی برای نُه سفر دریا سالار مسلمان امپراتورهای مینگ، چنگ ـ هو (۱۴۳۴ ـ ۱۳۷۱)، بود.

(*Encylopedia of Asian History*, Tokyo, 1960, IV, 281 - 82 ; VIII, 427 - 428. CF.D. Howard Smith. "Zaitún's Five Centuries of Sino - Foreign Trade" *Journal of the Royal Asiatic Society*, Oct 1958, pp. 165 - 77)

۵۰ ـ شهر مدرن هانگ ـ چو در قرن سیزدهم به هسینگ ـ تساوی، یا کینسای (کینسی) شهرت داشت. این شهر اقامتگاه موقّت امپراتور در هنگام سفرش بود.(*Encyclopaedia of Asian History*).

51 - Henry Serruys, "Notes on a Few Mongolian Rulers of the 15th Century", *Journal of the American Oriental Society,* 76, 1956, pp. 82 - 90.

52 - Spuler, *op. cit.*,III, 221 - 22.

53 - Morison, *Journals*, p.13.

54 - Ludwig Pastor, *History of the Popes,* London, 1938, I, 325 - 26.

اثری مفصّلتر دربارهٔ شورا کتاب زیر است:

Joseph Gill, *The Council of Florence, Cambridge* (England), 1961 55 - Henri Vignaud, *Histoire Critique de la grande entreprise de Christophe Colomb,* Paris, 1911.

در این کتاب بحث می‌شود که کلمب فقط در جستجوی جزیره‌ای افسانه‌ای موسوم به Antillas در اقیانوس اطلس بود و یک راهنمای اسرارآمیز او را کاملاً هدایت می‌کرد، و دیگر آن که پیشنهادش برای رفتن به آسیا و سایر جزئیات *یادداشتهای روزانه* (Journals) او و نیز مکاتبات توسکانلی، همگی جنبه ساختگی دارد. بحث این نویسنده را دیگو لویس مولیناری در کتابش رد کرد:

Diego Luis Molinari, *Historia de la Nación Argentina, II,* Buenos Aires, 1937, pp. 11 - 12.

56 - Pastor, op cit., III, 246- 47, 311, 370.

۵۷ ـ دربارهٔ پرسترجان، خلاصه‌ای مفید را در آثار زیر می‌توان یافت:

Olschki, *op. cit.,* pp. 381 - 97; also in C. E.Nowell, "The Historical prester John", *Speculum,* 28, 1953, p. 435 *et seq*. and Wright, *op.cit.,* pp. 285 š 86. More importantly, refer to C.F. Beckingham, *Between Islam and Christendom,* London. 1983, first two articles.

58 - Olschki, *op. Cit., P. 385,* based on *Sinica Franciscana,* I, 206.

۵۹ ـ گزارشی مختصر و در عین حال کاملاً مستند دربارهٔ مستعمرات پرتقال قبل از دوران هانری دریانورد در اثر زیر وجود دارد: Bailey W.Diffie, *prelude to Empire,* Lincoln,Nebraska, 1960.

از زمان پرنس هانری به بعد، آثار زیر را در اختیار داریم که گزارش من بر اساس این منابع است:

Charles R. Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire,* New York 1969, and his small but

authentic survev. Four Centuries of Portuguese Expansion (1415 - 1825), Johannesburg, 1965; also B.W. Diffie and G.D. Winius, ***Foundations of the Portuguese Empie , 1415 - 1580.*** Minneapolis, 1977.

نوع دیگری از تعبیر، در کتاب زیر وجود دارد:

Vitorino Magalhaes - Godinho, *L 'Economie de l'Empire Portugais aux XVe siecles, Paris,* 1969.

جان اچ. پری، در اظهارنظر راجع به آن در کتاب زیر:

Journal of Interdisciplinary History, 2/3, p. 284.

چنین می‌گوید: «ماگالاس ـ گودینهو عنصر جنگ صلیبی را در تاریخ کنار می‌زند. او اظهار می‌دارد که حکومتهای مغرب برای اروپای مسیحی تهدیدی ایجاد نکردند؛ و در زمان نخستین سفرهای افریقایی قدرت عثمانی تا حدی بی حرکت، و در هر حال، دور از دسترس هرگونه حرکتی «غافلگیرانه» بود که احتمال داشت پرتقالیها به آن مبادرت ورزند. او ـ شاید تا حدّی از روی بی فکری زیاد ـ کاوش برای پرتسرجان، و اشتیاق به تبلیغ به عنوان آب و تابهای و قایع نویس و یا تمرینهایی در روابط عمومی را قابل طرح نمی‌داند.»

۶۰ ـ رجوع کنید به مقالهٔ: "Order of Christ", ***New Catholic Encyclopaedia***

۶۱ ـ برای طرف مربوط به مسلمانان این تصویر، رجوع شود به :

Charles - André Julien, ***History of North Africa.***trans. Petrie, ed. Stewart, London - New York, 1970, pp. 207 - 09.

62 - Azurara,"The Chronicle and Conquest of Guines" , trans. C.R. Beszley and E. Prestage, in ***Readings in Medieval History,*** ed. J.F. Scott, A. Hyma and A. H.Noyes, New York, 1933,pp. 568 - 70; also in Brian Tierney, ***The Middle Ages, I,*** New York, 1970, pp. 323 - 25.

63 - Boxer, ***Four Centuries,*** p. 7. See notes 59 and 62 above and Charles Martel de Witte, ***Les Bulles Pontigicales et l'expansion portugaise au XVe siécle***, Louvain, 1958.

64 - See A,A. Alim, "Ahmad ibn Májid, an Arab navigator of the XVth Century and his ***Contributions to*** Marine Sciences", in ***Proceedings of the First International Congress of the History of Oceanography*** (held Des. 1966), Monaco, 1967.

یک زندگینامهٔ مفصّلتر ابن ماجد، در کتابی از همین نویسنده (*ابن ماجد ملاّح*، قاهره، ۱۹۶۶) موجود است.

ابن ماجد چندین کتاب راجع به اصول، شیوهٔ کار و منافع دریا نوردی نوشت که دو تا از آنها تألیفات عمدهٔ او هستند، *کتاب الفوائد فی اصول علم البحر والقواعد* و *حاویة الاختصار فی اصول علم البحار*. این کتاب اخیر به نظم است و مهارت ادبی این ناخدای عرب را نشان می‌دهد. *کتاب الفوائد* اکنون

توسّط تیبتس با مشخّصات زیر به زبان انگلیسی ترجمه شده است:

G.R Tibbetts in his *Arab Navigation in the Indian Ocean Before the Coming of the Portuguese, London,* Royal Asiatic Society, 1981.

اشاره به این که احمد بن ماجد حقیقتاً کشتی دریا سالار پرتقالی را به کالیکوت در جنوب هند هدایت کرد، به نقل از اثر قطب الدین محمد بن احمد النهروالی (۱۵۸۲/۹۹۰ ـ ۹۱۷/۱۵۱۱)، *البرق الیمانی فی الفتح العثمانی*، سرگذشت فتح یمن توسط عثمانیها، می‌باشد. گابریل فراند در اثر خود،

(*Instructions Nautiques et Routiers Arabs et Portugais des XVe et XVIe siècles,* Paris, 1928, III, 183 - 99)

این منبع را از یک نسخهٔ خطی مورد استفاده قرار می‌دهد. این مأخذ اکنون به چاپ رسیده است، گردآوری حماد الجاسر، ریاض، ۱۳۸۷/۱۹۶۷. قطعه مربوط به این موضوع در صفحات ۱۹ ـ ۱۸ به چشم می‌خورد. این قطعه نام ناخدای مسلمان را کاملاً بروشنی ذکر می‌کند، گرچه به واسکوداگاما با کلمات *اِلا*، *اَل* یا *اَلا ـ مالیندی* اشاره می‌کند، که فراند معتقد است یک تحریف عربی شدهٔ *المیرانت* [امیر البحر] (دریا سالار) می‌باشد. (ص ۱۸۵). احتمال دارد چند کلمه‌ای در نسخ خطی از قلم افتاده باشد که بیانگر رفتن ناخدای پرتقالی به مالیندی بوده است. این قطعه اشاره دارد که ابن ماجد در حالی که به وجد آمده بود این کمک را کرد که این مطلب به نظر فراند نادرست است.بنا به نظر او، این عبارات، فقط نشان دهندهٔ خشم النهروالی به سبب ساده‌لوحی ابن ماجد است که داگاما از او سوءاستفاده کرد. فراند گزارشهای پرتقالی را نیز ذکر می‌کند. یکی از آنها اثر زیر است:

Fernáo Lopez de Castanheda, *Historia do desco brimento e conquista da India Pelos Portuguezes* (1551)

(اکنون نسخهٔ تجدید نظر شده‌ای توسط پدر و دو ازودو در اختیار داریم:

(Pedro de Azevedo, Coimbra, 1924 - 1933, 4 Vols.)

بنا به گفتهٔ او، پادشاه مالیندی یک راهنمای گجراتی (هندی) به نام کاناکا (Canaka) برای کشتی داگاما تعیین کرد. مؤلف دیگری،

Joáo de Barros, in his book *Da Asia,* Witten also in the 1550 S (now ed. by Hemani Cidade, Lisbon, 1945 - 1946, 4 vols.)

نام راهنمای کشتی داگاما را ."Maur of Gujrat, Malemo Cana" ذکر می‌کند. کلمهٔ Malemo به معنی **معلِّم** (دریانورد بزرگ) است. او یک مغربی، یعنی یک مسلمان، است و Cana شکل تغییر یافتهٔ Da Castangeds's Canaka می‌باشد. فراند اظهار می‌دارد که Cana یا Canaka اسم نیست، بلکه یک لقب هندی و به معنی شخص عالم ـ و به عبارت دیگر مترادف کلمهٔ **معلّم** می‌باشد. او همچنین عقیده دارد که شاهد معاصر نزدیک النهروالی است. النهروالی خود یک گجراتی بود که در یمن زندگی می‌کرد، به عربی می‌نوشت و با رویدادهای معاصر نزدیک در اقیانوس هند کاملاً آشنایی داشت. دکتر رالف براور با کمال لطف نسخه‌ای ماشین شده از یکی از مقالاتش را با عنوان زیر برایم ارسال داشت:

"The Contribution of Arabic Nautical Knowledge to the Development of Western Euro Pean Navigational Techniques"

در صفحهٔ ۲۷ این مقاله از اثر دیگری نام می‌برد:

Alvaro Velho's *Roterio da Viagem de Vasco da Gama em MCCCCIXVIII,* (ed. Dirgo Kopke, Lisbon, 1838).

نویسندهٔ این اثر که در سال ۱۵۰۱ آن را می‌نویسد، اظهار می‌دارد که داگـاما را یک مسـیحی در مـالیندی راهنمایی کرد. نامی از این شخص ذکر نمی‌شود و از این رو، تمام منابع پرتقالی با نام این ناخدا ناآشنایند.

میل دارم از برخی وقایع این زمان نتیجه‌گیری کنم. درفاصلهٔ مـیان ورود بـارتولومیو دیـاز بـه دمـاغهٔ امیدنیک در ۱۴۸۸ و رسیدن واسگو داگاما به مالیندی در ۱۴۹۸، یک جاسوس پرتقالی به نام پرو دوکاویلها که عربی می‌دانست و در اتیوپی فعّالیت داشت، در سال ۱۴۹۲ دربارهٔ امکان رسیدن بـه هـند از سـاحل افریقای شرقی، احتمالاً به کمک دریا نوردان مسلمان، به پادشاه پرتقال، دون ژوان، گزارش داده بود. (رجوع کنید به Beckingham. *op. cit.*, ch,9) گاما باید قبلاً به چنین اطلاعاتی مجهّز شده باشد و دانسته باشد که با چه کسی باید در مالیندی تماس بگیرد، به احتمال زیاد با ناخدای مشهور مسلمان، احمد بن ماجد. یک اثر جدید و مفید دربارهٔ این دوره، کتاب زیر است:

J.Bacque - Grammont and Anne Kroell's *Mamlouks, Ottomans et Porugais en Mer Rouge,* Cairo, 1988.

65 - Boxer, *Four Centuries,* pp. 12 - 14, Da Castanheda, *op. cit.* in note 64 above; English trans. by Nicholas Litchfied in A *General History and Collection of Voyaes and Travels,* Vol. II, Edinburgh, 1824, pp. 343 - 59. Also see Whiteway, *The Rise of Portuguese Power in India, 1497- 1550*, London, 1899.

66 - R.B. Serjeant, *The Portuguese off the South Arabian Coast,* Oxford, 1963, pp. 13 -21.

این کتاب حاوی ترجمه‌هایی از چندین گاه شمار جنوب عربستانی مربوط به فعالیت پرتقالیها در اقیانوس هند است، بویژه *تاریخ الشهری*، که دورهٔ ۱۵۹۲ ـ ۱۴۹۵ را در بر می‌گیرد. نیز رجوع کنید به:

G.W.F.Stripling, *The Ottoman Turks and the Arabs* (1511 - 1524),Urbana, 1942, pp. 29 - 30.

دربارهٔ اقتدار فرستادگان ونیزی ـ پیتر راسکالی و جیرو لاموپیولی. همچنین رجوع کنید به:

Sir George Birdwood, *Report on the Old Records of the India Office,*p. 167.

مهمترین منبع معاصر، اثر زیر است:

Duarte Barbosa'a *Description of the Casts af East Africe and Malabar* (ca. 1514); Portuguese ed.,trans. into English bynry E.J. Stanley, London, 1865; Johnson Reprint, New York, 1970, p.21.

67 - Vincent Smit, the *Oxford History of India*, Part II, rev.J.B.Hrrison, Oxford, 1958, p.276.

68 - Serjeant, *op. cit.,* 13 - 21.

منابع عربی معاصر عبارتند از: ابن الدیبع (اهل زبید، یمن) (وفات: ۱۵۳۷/۹۴۴)، *کتاب قرّة العیون*، تدوین محمد الاکوع، قاهره، مطبعة السعاده، ۱۹۸۶، دو جلد؛ ابو مخرمه (وفات: ۱۵۴۰/۹۴۷)، *قلادةالنهر*، در اثر:

L.O.Schuman, *Poli tical History of Yaman at the Beginning of the Sixteenth, Amsterdam, 1961;*

والنهروالی (وفات: ۱۵۸۲/۹۹۰)، *البرق الیمانی فی الفتح العثمانی*، صص ۲۲ ـ ۱۸.

69 - Gerald de Gaury, *Rulers of Mevva,*London, 1951, pp. 113 - 26; also relevant sections of Snouck - Hurgronje *Mekka,* Leiden, 1888 - 89, 2 vols.

70 - Stripling, *op. cit*., pp. 30 - 36.

منابع عربی معاصر عبارتند از: ابن ایاس، *بدائع الزهور*، و ابن طولون (وفات: ۱۵۴۶/۹۵۳)، *مفاکهة الخلّان فی حوادث الزمان* (تاریخ مصر و سوریه از سال ۱۴۸۰ تا ۱۵۲۰)، قاهره، ۱۹۶۲/۶۴، ۲ جلد، گرچه کتاب اخیر بیشتر به امور محلّی سوریه می‌پردازد.

71 - Smith, *op. Cit.,*p . 328.

۷۲ ـ این مطلب را ابن ایاس تکرار می‌کند، و بخش آخر تاریخ او که سالهای ۱۵۰۱ یا ۱۵۱۶ را در بر می‌گیرد، توسط گاستون ویت با عنوان زیر ترجمه شده است:

Journal d'un bourgeois du Caire: Chronique d'Ibn Iyás, Paris, 1955. p. 106.

و در اثر زیر مورد تأیید قرار می‌گیرد: Duarte Barbosa (ca. 1514), *op. cit*., p. 24

73 - Smith, *op. cit*; P 329.

74 - *The Commentaries of the Great Afonso D'Albuquerque,* trans. form the portuguese edition of 1777 by W.Birch, London; Burt Frankin reprint, New York, 1970, III, 175.

75 - *lbid*., III, 37. See also Strpling, *op. cit.,* p. 34, and H.V. Livermirem A *New History of Portugal,* Cambridge, 1967, p. 142.

۷۶ ـ کریستوفر بل در کتاب خود (*Portugal and the Quest of the Indies,* New York, 1974) میگوید: «سرزمین پرسترجان قاطعانه با اتیوپی یکی دانسته شده بود وگاه‌بگاه راهبان قبطی در اورشلیم یا حتی در رُم ظاهر می‌شدند تا تأیید کنند که حکمران اتیوپی و رعایایش در واقع مسیحی هستند» (ص ۱۵۴) در زمان المیدا و البوکرک، کتاب (*Book of Duarte Barbosa* (ed. cit., p. 19 از اتیوپی به عنوان قلمرو پرسترجان سخن می‌گوید: مقایسه کنید با:

Father Francisco Alvares, *The Prester John of the Indies, 1520,* trans. Lord Stanley,

London, 1881; *Aethiopiae Regis... ad Clementem Papam VII,* Paris, ca. 1531, Which in the Bologna edition of 1533 bears the name, Prester John, as author.

نیز رجوع شود به :

Beckinham, *op. cit.*in note 57 above. and C.R.Boxer, *From Lisbon to Goa, 1500 - 1750*, London, 1984.

77 - Stripling, *op. cit.,* p. 36, See also H. Mores Stephens on Albuquerque in *Rulers of India 1892; Imperial Gazeteer of India,* Oxford, 1907 - 1908, Chapter 2.

78 - See Serafittin Turan's article "Seydi Ali Reis" in *Islam Anseklopedesi,* X, 528 - 31.

79 - See Gabriel Ferrand's monumental work in 3 vols., 1921 - 28, on Ibn Májid and al - Mahrí's works, *Instruction nautiques, etc.,* cited in note 64 above.

80 - See Charles D. Baldwin's very useful article, "The Interchange of European and Asian Navigational Information in the Far East Before 1620", in *Five Hundred Years of Nautical Science 1400 - 1900,* being the Proceedings of the Third International Reunion for the History of Nautical Science and Hydrography held at the National Maritime Museum, Greenwich, 18 - 24 September 1979, ed. Derek Howse, London, National Maritime Museum 1981, pp. 80 - 92; G.R. Tibbetts, *The Navigarional Theory of the Arabs in the Fifteenth and Sixteenth Centuries,* Monogarph, Coimbra, 1969; Tibbetts, *Arab Navigation;* E.G.R. Taylor, *The Haven - Finding Art,* New York, 1971, With an appendix by Josph Needham on "Navigation in Medieval China"; and J.Needham, *Science* and J.Needham, *Scienve and Civilization in China,* Cambridge, 1959 - 1971, 4 vols.

81 - Diffie, *Prlude,* p.6.

82 - J.Corominas, *Diccionario crffico etimológico de la Iengua castellana*, Berna, 1954 - 57, 4.

83 - Jaime Vicens Vives, *An Economic History of Spain,* Princeton, 1960, p.216.

۸۴ ـ رجوع کنید فرهنگ لغت عربی، *تاج العروس*، ج ۱۰، ص ۴۲۵.

85 - A.M.Fahmy, *Muslim Sea - Power in the Eastern Mediterranean,* Cairo, 1966, pp. 54 - 55.

86 - A.Ballesteros Beretta, *op. cit.,* p.5.

87 - J.H. Parry, *The Establishment of European Hegemony 1415 - 1715*, New York, 1959, p.21. Pierre Paris in "Voile latine? Voile arabe? Voile mystérieuse", *Hespéris,* 36,

1969, pp. 69 - 96, followed by Lynn White, Jr.: "Diffusion of the Lateen Sail".
مقالهٔ ارائه شده در کنگره بین المللی «تاریخ علم»، مسکو، ۱۹۷۱،که مدعی است بادبان سه‌گوش از اروپای مدیترانه‌ای به اقیانوس هند راه یافت و اعراب پس از سال ۱۵۰۰ از آن استفاده کردند. این استدلال از صحبت دربارهٔ بادبان سه‌گوش بدون توجه به شواهد مکتوب دربارهٔ کشتیهای تندرو حاصل می‌شود.

88 - Parry, *op. cit.* p 22.

۸۹ ـ برای بحث دربارهٔ تفاوت میان کشتیهای کوچک تندرو و سایر کشتیها، رجوع کنید به :

Quirino da Fonseca, *A Caravela Portuguesa,* Coimbra, 1934, p. 177, and José María Martínez - Hidalgo, Columbus´ Ships, Barre, Mass., 1966, pp. 24 - 25.

90 - Tibbetts, *Navigational Theory*, p.6.

91 - Needham, *op.cit.*,pp.256 - 63.

92 - E.G.R. Taylor, ***Haven - Finding Art***,p. 95.

93 - Tibbetts, *Navigational Theory,* p.7.

94 - Teylor, *op. cit.,* p.96.

95 - *Ibid.*,p. 127.

96 - Needham, *op. cit.*,IV, 575, for citation of the Sung hui yos kao (Drafts of the Administra - tive Statutes of the Sung Dynasty). Cf. Charles Baldwin, *op. cit.,* p.80.
خود را مرهون الطاف دکتر رالف براور می‌دانم که توجه مرا به اطلاعات مفید موجود در اثر بالدوین جلب کرد.

97 - Baldwin, *op. cit.,* pp. 80 - 81.

98 - H. F.Schurman, *Economic Structure of the Yuan Dynasty (Translation of chapters 93 & 94 and the Yuan Shih),* Cambridge (Mass), 1956. p.109.

99 - Needham, *op.cit.*, III , 367 - 78.

100 - Ma Huan, *Ying Yai Sheng Lan (*The Overall Survey of the Ocean's Shores, 1433), trans. and ed.J.V. Mills, London, p.5.

101 - Baldwin, *op.cit.*,p.81.

102 - S.D. Goitein, *A Mediterranean Society,* Berkeley, particularly Vol. 1 (Economic Foundation), 1967. See chapter 4 on Travel and Seafaring, pp. 273 - 353.

103 - Henry Yule (trans.), *The Book of Ser Marco Plol,* London, 1903, pp. 312 and 424.

104 - Brauer, *op. cit.,* p. 26.

105 - Kramers, *op. cit*., p. 98.

106 - S.Maqbúl Ahmad, "Djughrafiyya", *Encyclopaedia of Islam,* new ed., Leiden,

1960, and Philip Hitti's *History of the Arabs,* 1 Oth ed., New York, 1974, p.609.

107 - Kramers, *op. cit.,*p. 98.

108 - Piri Reis, ***Kitáb - j - Bahríye,*** facisimile ed., Istanbul, Turkish Historical Society, 1935.

109 - See Paul Kahle, "A Lost Map of Columbus", *Geographical Review,* 23, Oct. 1933, pp. 621 - 38.

۱۱۰ ـ رجوع شود به مقاله‌ام، "Ottoman Response" که قبلاً به آن اشاره شد در:

Journal of the American Oriental Society, 101/3, 1981, pp. 323 - 30

من همچنین سرگرم کار بر روی مقاله‌ای مشروح با عنوان

"Ottoman Interest in America During the Sixteenth Century"

هستم که برای نخستین بار در همین کنفرانس تاریخ ترکیه در آنکارا، ۲۶ ـ ۲۲ سپتامبر ۱۹۸۶، ارائه شد.

۱۱۱ ـ یک بررسی ارزشمند از اوضاع و احوال را می‌توان در اثر زیر یافت:

H.Inalcik, "The Heyday and Decline of the Ottoman Empire", in ***The Cambridge History of Islam,*** I, Cambridge, 1970, pp. 324 - 53.

112 - I.H. Uzuncarsili, "Bahriyya" (Section III on the Ottoman Navy), ***Encyclopaedia of Islam***, new edition.

کتابشناسی

ابن ایاس، *بدائع الزهور فی وقائع الدهور*، به کوشش پُل کهل و محمد مصطفی، استانبول، ۳۲ ـ ۱۹۳۱؛ ۵ جلد و دارای فهرستهایی؛ بخش آخر کتاب دورهٔ زمانی ۱۶ ـ ۱۵۰۱ را شامل می‌شود. ترجمه به فرانسه توسّط Gaston Wiet با عنوان

Journal d'un bourgeois du Caire: Chronique d'Ibn Iyás, Paris: Librairie Armand Colin, 1955.

ابن دیبع، *کتاب قرّة العیون فی اخبار الیمن المیمون*، به کوشش محمد اکوع، قاهره: مطبعة السعاده، ۱۹۸۶، دو جلد. ابوالفداء، *کتاب تقویم البلدان*، در:

M.Reinaud and M. de Slane's ***Céographie d'Aboulféda***, L'Imprimerie Royale, 1840.

احمد، س. مقبول، «جغرافیّه»، *دایرة المعارف اسلام* (جدید)، صص ۸۷ ـ ۵۷۵.

ادریسی، ابوعبدالله محمد بن محمد حمّودی، *نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق*، ناپل: انستیتو اونیورسیتاریو، اُرینتال، ۱۹۷۰ ـ ۱۹۸۴، ۹ بخش.

پیری ریس، *کتاب بحریّه*، نسخهٔ رونوشت، استانبول: انجمن تاریخی ترکیّه، ۱۹۳۵.

حتّی، فیلیپ ک.، *تاریخ اعراب*، چاپ دهم، نیویورک: چاپخانه سنت مارتینز، ۱۹۷۴.

عذری، احمد بن عمر بن اَنَس (نیز معروف به ابن دلائی)، *کتاب ترصیع الاخبار*، به کوشش عبدالعزیز اهوانی، مادرید: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۹۶۵.

علیم، ا.ا.، *ابن ماجد الملّاح*، قاهره، ۱۹۶۶.

ـ، «احمد بن ماجد، یک ملاّح عرب قرن پانزدهم و کمکهایش به علوم دریایی».

"Ahmad ibn Majid, an Arab Navigator of the XVth Century and his Contributions to Marine Sciences", *Proceedings of the First International Congress of the History of Oceanography,* 1967.

عُمَری، ابن فضل الله، *مسالک الابصار فی ممالک الامصار*،

Masálik - al - absár fi mamálik al - amst, I - L'Afrique moins - l'Egypte, French trans. M. Gaudefroy - Demombynes, Paris, 1937.

نهروالی، قطب‌الدین محمدبن‌احمد، *البرق الیمانی فی الفتح العثمانی*، به کوشش حماد الجاسر، ریاض : چاپخانه دارالیمامه ۱۳۷۸/۱۹۶۷.

زبان و ادبیات

بازگشت به فهرست

ادبیّات اندلس

کاشیا

ترجمهٔ سیدسعید ارجمند

دفتر ادبیات عرب با مجموعه‌ای از قصائد هم‌قافیهٔ محکم و شیوا که درست یک قرن قبل از ظهور اسلام سروده شده بود آغاز می‌شود. این چکامه‌ها به سهم خود ازرشدی بلند مدّت در توالی سنتی مضامین مطروحه و در قوالب و اوزان سنگین و پیچیده شعری بهره‌مند بودند. گرچه این اشعار رنگ و ریشه‌ای جاهلی داشت لکن پیدایش دین جدید یعنی اسلام پایگاه چنین سروده‌هائی را در دوره‌های بعد استحکام بخشید و بلاغت مشهود در آیات شریفه قرآن کریم اعجاز و اعتباری فخیم برای این آیین به شمار می‌رفت و لسان مصحف شریف که تنها واسطه معتبر ابلاغ وحی بود در آن سروده، تجلّی کرده بود. اسلام در پی توسعه سریع سرزمین و سلطه‌اش موفق شد برخی ملل و اقوام پیشرفته را که به اعراب بدوی به دیده تحقیر می‌نگریستند جذب امّت خود کند، قوم عرب به اعتباری دست یافت که کسی را یارای مقابله با آن نبود. حقیقت این که سخن وحی کرامتی بود که به زبان قوم عرب نازل شده بود. علمای عرب بر آن شدند تا برای تفسیر و تأویل محتوای کتب آسمانی معیارهای علمی مورد نیاز را بر مبنای مضامین اشعار کهن فراهم آورند، این افسانه که هر عربی شاعری بالقوه است از این سخن منسوب به حضرت رسول(ص) پیدا شد که فرمود: این ویژگی بر سه عضو از

اعضای آدمیان نازل شد؛ بر دل رومیان، بر دستان چینیان و بر زبان تازیان!

تمامی این آثار ادبی از لحاظ زبانی پاک و پالوده ثبت و ضبط شد و اعتباری سنتی یافت که حاصل آن بقا و دوامی شگفت‌انگیز در بستر قرون و اعصار بود و در برابر اختلافات جغرافیائی و تمایزات تقسیمات سیاسی با ویژگی و خصیصه تجانس خاص خود بر جای استوار ماند. در واقع بخش اعظمی از ملل عرب زبان شیوه و آیین زندگی بسیار متفاوتی با آنچه اعراب بادیه نشین روزگار می‌گذراندند داشتند، لکن هنوز معیارهای اسلاف وسیره ایشان مطمح نظر بود و این بخشی از آموخته‌های «المتنبی» شاعر متوفی به سال ۹۶۵/۳۵۴ شمرده می‌شد. گویند وی استعداد و ذوق فراوان خود را هر از گاهی به درگاهی شاهانه تحفه می‌برد در حالی که دوره‌ای از ایّام شباب را در میان قبیله‌ای صحرا گرد به سر آورده بود. بعد از چندی تغییرات و تنوعاتی در حامل و محمول اشعار عرب پدید آمد:

این دگرگونگیها را می‌توان در توازن مضامین، و ظرائف بیان شاعرانه و اوزان و قوالب کلاسیک آن زمان مشاهده کرد. امّا آشکارترین حقیقت در زمینه این مقوله عبارت بود از ظهور ذوق و سلیقه در صنایع لفظی. این کوشش رشته‌ای از فن خطابت را نه با کاربرد صور خیال که تنها با جا بجایی واجها به وجود آورد. شاهد مثال را می‌توان در بحث جناس یا تجنیس لفظی و خطی یافت. بدین قرار که بعد از تنظیم و ترتیب ابیات با جابجا کردن نقطه‌ها می‌توان اشعار فراهم آمده را به صورت هجو یا مدیحه قرائت کرد. به مرور زمان بیش از یکصد و پنجاه تمهیدات بدیع ادبی[۲] از این نوع ابداع شدند.

به استثنای خطابه، نثر ادبی جلوه چندانی تا اواسط عصر اسلامی نیافت. این فن منثور به صورت بسیار ملموس و گسترده‌ای از قلم منشیان درباری که در ارائه تحریرات زیبا و ظریف با یکدیگر رقابت می‌کردند حاصل شد و دیری نپایید که به سهولت معیارهای منتخب شاعران که محدود به رعایت سلامت زبانی و مهارت لفظی می‌شد در این نوشتارها متجلّی گردید. حتی مراسلات و نامه‌های رسمی که نوعی امریه به شمار می‌رفت به خاطر دارا بودن سبک جالبشان مناسب و در خور حفظ و نگاهداری بود. از این گونه مکاتبات سبکهایی مختلف در مقالات و مکتوبات بعدی به صورت توصیفی یا

تفسیری پدید آمد که خود نام و عنوان «رساله» را حفظ می‌کرد. لکن شکل یا الگوی واحدی که مناسب تمام سبک‌های نگارش باشد هنوز وجود نداشت و مکتوبات ادبی در واقع تألیفاتی به صورت مرقعات منثور بود.

هنر قصه نویسی و حکایت‌پردازی نیز در این میان در شکل «مقامه» رواج یافت. این واژه را در زبان انگلیسی «مجلس» (assembly) و در زبان فرانسه «جلسه» (Seance) ترجمه کرده‌اند. البته این به خاطر آن است که در یک نشست یا جلسه می‌توان تمامی مطلب مکتوب را قرائت کرد.[۳] محتوای مقال در اکثر موارد محدود می‌شود به حکایت کوتاهی در مورد یک فریبکاری کوچک که یک دغلکار ماهر و خوش مشرب مرتکب می‌شود و فی‌المثل طعام مجانی و یا غنیمتی اندک به چنگ می‌آورد. البته چنین مطالب و مواردی در عرصه ادبیات بی سابقه نیست[۴]، لکن سبک و سیاق نگارش و بازگو کردن این گونه حکایات به همّت بدیع الزمان همدانی متوفی به سال ۱۰۰۷/۳۹۸ هنرمندانه به مرز کمال رسید. عناصر سازنده مقامه‌های وی با مستثنیاتی قلیل، همه از یک راوی و یک قهرمان نما تشکیل شده است. در طی یک قرن ابومحمد قاسم حریری متوفی به سال ۵۱۶/ ۱۱۲۲ موفق شد پنجاه مقامه خود را تنها با یک راوی و یک دغلکار مهربان به رشته سخن و بیان کشد.

وی با اعمال شیوه‌ای خاص یعنی قراردادن متن حکایت در قالب و چارچوبی ساده که در آن قهرمان‌نمای داستان قربانیان خود را در زیر باران الفاظ شمرده و آتشین مات و مبهوت می‌کرد به کار خاص خود ادامه می‌داد و همچون خطابه‌هایی که مفردات مفادشان با حروف بدون نقطه ساخته شده و در عین حال از غنای قوافی لازم و سایر آرایشهای بلاغی برخوردار باشد و شایسته کسب مقام الگوی ادبی گردد سخن می‌گفت.

از طرفی ذکر این مطلب لازم است که ملل عرب زبان از دیر باز شیوه‌های زندگی مردم سرزمین‌های گوناگون را که با فرهنگ و شیوه زندگی بادیه‌نشینان سلفشان تفاوت داشت پذیرفته بودند. زبان متداول که برای ایجاد ارتباط به کار می‌رفت به صورت تعدادی زبان محلی تحول یافت. همه این زبانها عاری از مقطع‌هایی بود که نشانهٔ کاربرد شیوه قدماست. این که تکوین و تأسیس بنای ادبی بدون داشتن مجرایی برای خلاقیت

نمی‌تواند اصالت و انسجام سبک و سیاق زیبای خود را حفظ کند قابل بحث است؛ زیرا چنین نوآوری‌های زبانی و ادبی با نیازها و واقعیّت‌های زندگی روزمره ارتباط دارد.

باید در نظر داشت که نوشته‌هایی چند با صبغه بومی و عامیانه که در ظاهر منعکس کننده حقایق و علایق مردم عادی بود بتدریج رواج یافت، امّا از آن جا که این نوشته‌ها در شکل گفت و شنود تدوین می‌شدند، هر چند دانشمندان آنها را تحقیر می‌کردند، به عنوان مطالبی مزاحم زبان اصیل مورد بی عنایتی آنها قرار می‌گرفت. ردپایی از این نوع نوشته را می‌توان در ارجاعات اتفاقی و غالباً موهن آثار محققان مشاهده کرد. نمونه‌هایی از قبیل کتاب *هزار و یکشب* را با اعمال تصرّفاتی جزئی از لحاظ دستور زبان به سعی نویسنده‌ای که بر آن بود تا متنی حداقل قابل قبول طبقه تحصیل کرده فراهم آورد و بازنویسی کند می‌توان شاهد مثال ذکر کرد. این عنایت و توجه ناچیز به چنین مکتوبات و موضوعات عامه‌پسند به اغلب احتمال مانع پیشرفت مشابه آن در میان آثار نخبگان می‌شد. به یقین داستان‌سرایی و قصه‌پردازی صرف در نظر مردم خردمند مقوله‌ای حقیر و نازیبا می‌نمود. تنها در مواردی استثنایی برخی از ویژگیهای این هنرهای کم ارزش به درون معیارهای ادبی راه می‌یافت. و این زمانی اتفّاق می‌افتاد که نویسنده‌ای دانشمند بر سر لطف آمده این ویژگیها را در اصطلاحات نوشتاری ادبیات «متعالی» به کار می‌برد. لذا با اطمینان می‌توان گفت که به وجود آمدن «مقامه» چگونه بوده است، زیرا موضوع آن ریشه در مطالب مردمی‌داشت.

آوردن چنین مقدّمه مطوّل را علت این است که سرزمین اندلس یعنی قسمتهایی از شبه جزیره ایبری که تحت سلطه مسلمانان درآمد و نام اندلس گرفت زمینه‌ای جالب و نادر برای گسترش و پویایی فرهنگ عربی ـ اسلامی محسوب می‌شد. این سرزمین از لحاظ جغرافیایی با مهد و کانون کشورهای اسلامی فاصله بسیار داشت و از لحاظ سیاسی نیز از دیرباز مستقل بود. در دشتهای خطّه اسپانیا نام نژادهای بسیاری تحت عنوان «مور» یا «اعراب اسپانیایی» آورده شده که از آن میان تبار قوم عرب جز اقلیتی کوچک نبودند، قابل توجه‌تر این که اعاظم عرصه ادبِ عرب خود نژاد از اعراب نداشتند و آن ناحیه جغرافیایی هرگز بطور جامع و کامل زیر پوشش آیین اسلام و عرب در نیامده

بود و قریب هشت قرن مسلمانان، مسیحیان و یهودیان که به زبان عربی و زبان رومیایی سخن می‌گفتند در کنار یکدیگر روزگار می‌گذراندند. آنان که تازه به دین اسلام گرویده بودند کم و بیش با خویشان و نزدیکانشان که بر آیین اسلامی خود صادقانه باقی مانده بودند برخی تجانسات و مشترکاتی یافتند. در این جا نیز همچون دیگر جای‌ها بعضی از اعیاد موسمی و رسمی مانند نوروز و مهرگان که ریشه در جهان اسلام داشت به ترتیبی برگزار می‌شد که با جشنهای مسیحیان همزمان باشد. سرداران مزدور و ماجراجو مانند السید در خدمت امیرانی بودند که مذهبی دیگر داشتند و نیز ازدواج‌های اختلاطی بین مردان و زنان مذاهب مختلف اعم از طبقه عالی یا دانی رواج داشت. این همه حوادث گوناگون چه تأثیری بر سبک و سیاق نثرنویسی داشته است؟

مسلّم است که ساکنان اندلس حداقل در ابتدا الگوها و معیارهای خود را از مردم عرب‌زبان اخذ کردند و به عنوان نمونه زمانی که ابوعلی القالی (در گذشته به سال ۹۶۵/۳۵۶) آن شخصیت روحانی و اخلاقی بغداد قدم به آن دیار نهاد سخت مورد اقبال و احترام اندلسیان قرار گرفت و خطابه‌های وی ـ که بیشتر آراسته به صنایع لفظی و نحوی بود و معانی را در قالب استعاره و تلویح بیان می‌کرد ـ عیناً با عنوان «امالی» که چندان نامناسب نمی‌نمود ثبت و ضبط شد.

علما و طلاب نوپای اندلسی با اشتیاق تمام از دستورات و احکام منسوب به پیامبر اسلام(ص) در باب کسب علم پیروی می‌کردند. در تذکره‌ها نام حدود ۲۲۶ اندلسی که برای تحصیل به مشرق زمین سفر کرده بودند ضبط شده است. و نویسندگان شرقی به سفارش امیران اندلسی کتابهای بسیاری به سلک تحریر کشیدند.[۶]

از این رو نخستین گروه نثرنویسان را منشیان درباری تشکیل دادند و از ایشان آثار بسیار اندکی باقی مانده است، لکن در مجموع سبک و سیاق نگارش آنان مشابهت تامی با نمونه‌های منتخب شرقی دارد. در این زمینه می‌توان از نثر مصنوع ولی غیر مسبحع و با ظرافت سهل بن هارون و جاحظ تا منشآت زیبای همدانی نام برد. از طرف دیگر همانند شرق نثر مرصع و مسبحع پایگاه خود را از جایگاه مکاتبات رسمی و اداری جدا کرده بود و به کارگرفتن برخی مایه‌های شعری بویژه توصیف[۷] از قبیل مناظرات فرضی

همچون گفتگوی قلم و شمشیر که نظیر آن در رساله احمد بن برد الاصغر (درگذشته به سال ۴۴۵ / ۱۰۵۳) آمده است معمول شد.[۸] اصطلاح «رساله» در حقیقت به آثار بسیار استادانه و مبسوط اطلاق می‌شد؛ مانند پاسخ شجاعانه ابوالولید اسماعیل بن محمّد شقندی متوفی به سال ۶۲۹/ ۱۲۳۱ که به اهانت‌ها و گستاخی‌های بربرها نسبت به فرهنگ اندلس داده شد.

دیری نپایید که نویسندگان اندلسی بر آن شدند تا آثار ادبی فخیمی به همّت خود فراهم آوردند و نیز برخی مجموعه‌های کوچکتر هم به کوشش ایشان آماده و منتشر شد. کتاب عقد الفرید را به سعی ابن عبد ربه متوفی به سال ۳۲۸ / ۹۴۰ که گلچینی مأخوذ از منابع ادبی مشرق زمین است می‌توان در شمار نخستین آثار قلمی آن نویسندگان ذکر کرد. بخصوص که هیچ نشانی از نقل اشعار اندلسی بجز آنچه سروده خود مؤلف است در این مجموعه موجود نیست.

سبک نگارش این کتاب بسیار جالب است و فصل‌ها و بخش‌های آن که هر کدام نام گوهری را برای ساختن و پرداختن چنین گلوبندی زینت عنوان دارد با مهارت و استادی کامل تنظیم شده است. منشآت و مقالات مستقلی در پی این اقدام نوشته شدند که از سراج الملوک به قلم ابوبکر طرطوسی معروف به ابن ابی رندقه متوفیٰ به سال ۱۳۰/۵۲۵ می‌توان نام برد. وی با تهیّه این اثر قصد داشت تا حدودی رفتار شاهزادگان را بررسی کند.

در حقیقت فخر و غرور موفقیت‌های اندلسیان بود که آثار جامع و کامل ادبی را پدید آورد: به عنوان مثال می‌توان به کتاب الذخیره ابن بسّام متوفیٰ به سال ۱۱۴۷/۵۴۲ اشاره کرد. نویسندگانی اندلسی همچون فتح بن خاقان متوفیٰ به سال ۱۱۳۴/۵۲۹ و برخی علمای غربی بعدی از این اثر کاملاً سود جسته‌اند. لسان الدین بن خطیب (وفات ۱۳۷۴/۷۷۶) مردی اهل سیاست و دانشمندی معروف بود که در نوشتن نثر مصنوع مهارت و استادی چشم‌گیری داشت.

هنر ترصیع و تزئین در واقع ویژگی محسوسی به شمار می‌رفت که در هر نوشته به ظاهر ادبی به چشم می‌خورد. در بخشی از *رساله التوابع و الزوابع* (پریان و دیوان)

ابن شُهید گرچه نیازی به اِعمال نثر مصنوع و سبک ادبی در یک مناظره معمولی نبود، این شیوه نگارش به دست مؤلف که خود را موظف می‌دانست از سبک نثر نویسی جاحظ پیروی کند، مشهود است. وی از توسّل جستن به نثر مسجّع و مقفیٰ که خود کاستی‌ها و نقصیه‌های ادبی فرهنگی را در اندلس به ارمغان آورده بود پوزش می‌طلبد.[۹] مقتضیاتی که ابن شُهید می‌بایست از سر میل یا بی‌میلی رعایت می‌کرد در هیچ اثر و نوشته‌ای جز در پدیده «مقامه» بهتر متبلور نمی‌شد. نخستین نمونه این گزینش ادبی را که در اندلس تکوین یافت می‌توان در نوشته‌های ابن شرف قیروانی متوفیٰ به سال ۱۰۶۷/۴۶۰ مشاهده کرد. وی به خاطر مصایب و مشکلاتی که حاصل تونسی الاصل بودنش بود به المریه هجرت کرد و سعی کرد تا از یکی از منشآت همدانی تقلید کند. آن متن یک شخصیّت افسانه‌ای را نشان می‌داد که درباره برخی از شعرا بحث می‌کرد. چندی نگذشت که حریری معیارهای خود را عرضه کرد. تاریخ به نام چند دانش‌پژوه اندلسی که در محضر وی حاضر می‌شدند تا به تفسیر و توضیح شاهکارهایش گوش فرا دهند اشاره کرده است. دیری نپایید که ابوالعباس احمد بن عبدالمنعم شریشی (از شهر تبریز) متوفی به سال ۱۲۲۲/۶۱۹ شرح و تفسیر نمونه‌ای بر آن آثار نوشت.

بسیاری از اندلسی‌ها را می‌توان نام برد که اعتبار و ترقّی خود را مدیون تقلید از امالی و *مقامات حریری* می‌دانند. ابوطاهر محمد تمیمی السرقسطی الاشترکوی متوفیٰ به سال ۱۱۴۳/۵۳۸ یکی از نخستین شیفتگان و پیشگامان نگارش نثر مصنوع بود که تهیّه مجموعه‌ای شامل پنجاه مقامه را به وی نسبت می‌دهند.

یادآور می‌شویم که تعداد بسیار اندکی از مقامه‌های اندلسی جمع‌آوری و منتشر شده است[۱۰] و حتی تحقیقی در این باره به عمل نیامده است. از آنچه در دسترس است چنین مستفاد می‌شود، بیشتر سبک مقامه نویسی بود که با ویژگی چشم‌گیر خود بر مردم اندلس تأثیر می‌گذاشت و در این میان شخصیت‌ها و طرحهای داستانی بی‌روح مقامه‌ها چندان مورد عنایت نویسنده قرار نمی‌گرفت.

توضیح این که هر قطعه نثر مصنوع و مسجّع که با چند بیتی شعر زیبا زینت می‌یافت از عنوان «مقامه» برخوردار می‌شد. تعداد نویسندگانی که طنز و تلمیح را در قالب مقامه

ارائه دادند اندک نبودند بدین قرار «مقامه ضیافت» اثر ابو محمد عبدالله مشهور به ابن مُرابع الازدی (وفات حدود ۷۵۰/ ۱۳۵۰) حکایت مرد بیچاره‌ای را (به صورت اول شخص) نقل می‌کند که به اصرار همسر ستیزه‌جو و ناآرام خود براه می‌افتد تا قوچ یا بره‌ای برای ذبح و راه انداختن نوعی سور بیابد. «مقامه طاعون» اثر عمر مالقی «فقیه» در سال ۱۴۴۰/۸۴۴ در حقیقت درخواست مالقه است از کاخ الحمرا و از او تمنا می‌کند که درباریان را اجازه دهد برای فرار از بلای طاعون شهر غرناطه به موطن مولف پناه برند. شخصیّت دوست داشتنی این حقه باز فریبکار در هیچ جای دیگری دیده نمی‌شود و بسیاری آثار دیگر مانند شرح و بیان و روایت لسان الدین بن خطیب از بلادی که در اسپانیا و شمال افریقا دیدن کرده از عنصر داستان یا حکایت بی‌بهره است. در واقع آنچه به عنوان آثار باقی مانده از مقامه ابن غالب بر صافی متوفیٰ به سال ۱۱۷۷/۵۷۲ در دسترس داریم در وصف یک قلم‌نی است و تنها از لحاظ فراوانی آرایشهای بدیعی با رساله تفاوت دارد.

بخصوص موضوع قابل توجه عبارت از این است که به علت کمبود منشآت مطوّل با مفاهیم واحد در نوشته‌های قبل از ادبیات نوین عرب، (رساله غفران) که ابوالعلاء معری وفات ۱۰۵۷/۴۴۹ در آن دیدار بهشت و دوزخ را شرح می‌دهد مشهورترین اثری می‌باشد که در مراکز سرزمین‌های اسلامی شناخته شده است و حداقل سه اثر مشابه که در اندلس فراهم آمده بود از معروفیّت محقّ برخوردار بودند.

نخستین این سه رساله رسالة التوابع و الزوابع (پریان و دیوان) ابو امیربن شُهید (وفات ۱۰۳۹/۴۲۶) شاعر معروف می‌باشد و از آنچه در این نوشته باقی مانده است چنین مستفاد می‌شود که گویا نویسنده یکی از مقامه‌های همدانی[۱۱] را به عنوان الگوی کار خود انتخاب کرده بود. البته می‌توان حدس زد که وی از مناظرات افلاطون یا لوسیانوس (وفات حدود ۱۸۰م) نیز در پدید آوردن این اثر سود جسته است.[۱۲] با تمسّک و توسّل به عقاید و پندارهای شاعران عهد جاهلیت که هر یک بنا به تصوّر خود جن آشنایی دارد و با اجنه و پریان نثر نویس و منتقد و حتی با بعضی حیوانات سخنگو در تماس است او نیز از چنین حالات و عوالمی متأثر بوده است. این نویسنده بیشتر

اغتنام فرصت کرده، سبک نگارش پیشینیان را با شیوه انتخابی خود مقایسه می‌کند. او در این سنجش قصد دارد تا قابلیت‌های خویش را در رقابت و برابری با آنان عرضه دارد. نیز بر آن است که مباحث و مقولات ادبی را از قبیل انتحال و خیال‌پروری برخی شعرای بعد را بررسی کند. کتاب او در واقع پاسخ دندان شکنی به سخنان موهن سه نفر از درباریان می‌باشد. این نوشته در پدیده نقد ادبی تأثیر گذاشته و نیز به سهم خود از مطایبات و طنزهای زیبا برخوردار است. همچنین به مناسبت‌هائی موفق می‌شود با توصیف جسمانی جن آشنای یک شاعر ویژگیهای آن شاعر را ارائه دهد.

حتی رساله معتبرتری در باب عشق به همّت ابومحمّد علی بن احمد بن سعید بن حزم معروف به ابن حزم (وفات ۱۰۶۴/۴۵۶)[۱۳] فراهم آمد. مؤلف این اثر قبل از هر چیز یک فقیه و متکلّم بود و بیشتر به رتق وفتق امور مردم می‌پرداخت. در این رساله نه چندان بدیع ـ که در سرزمینهای عربی بی سابقه نیست ـ[۱۴] وی سعی کرده اندوخته‌های علمی و تعهدات مذهبی و برداشتهای ذهنی خود را با خلوص و ظرافت خاص در آمیزد و خویشتن را همچون شخصیّتی مهذّب و پاک بنمایاند. مؤلف همچنین تمام جوانب و وجوه روابط و وابستگی‌های عشقی عاطفی را که خود تجربه کرده و یا دیگر آشنایانش در زندگی‌شان داشته‌اند با روش و اسلوب معینی در این اثر بررسی کرده و نیز در هر فصلی از این مجموعه از اشعار و ابیات مناسب بویژه از سروده‌های خودش نهایت استفاده را کرده است. لکن اینها همه، تجربیّات مردان حساس و نازک خیال‌اند که به عنوان مثال حتی سالیان دراز با کینزکی نرد عشق می‌بازند بدون این که عنایت خاص به او داشته باشند (صفحات ۸۹، ۲۰۹ رساله ابن حزم). پیوند و وصلت دلخواه آنان چنان آرمانی و آسمانی می‌نمود که وقتی یکی از دوستان مؤلف پیشنهاد ازدواج از طرف معشوقه را شنید به معشوقه پاسخ منفی داد و گفت: این عشق مرحمت خداوندی است که به من اجازت داد تا با تو وصلت کنم... ولی باید از خواهش نفس که طالب تو است پرهیز نمایم و این نیست جز اطاعت فرمان حق (ص ۲۶۵). بنابر این وقتی عشق را «پیوستگی اجزای پراکنده ارواحی توصیف می‌کند که در این جهان مادّی از هم جدا افتاده‌اند (ص ۲۳)» و بدین‌گونه تا حدّی اندیشهٔ افلاطونی را منعکس می‌سازد، و یا وقتی

که حدود شریعت اسلام را دربارهٔ سلوک جنسی زن و مرد بدقت تمام رعایت می‌کند، در هیچ کدام تمایل و کشش آن چنانی به چشم نمی‌خورد.

این کتاب همچنین نظری اجمالی و اشاراتی روشنگر بر جامعه قرطبه در حد و مرزی که مربوط به ابن حزم می‌شود دارد. مطالب مندرج در این نوشته تأکید بر این قضیه دارد که جدایی بین زن و مرد که در برخی مکتوبات دیگر به آن اشاره شده آنگونه که مفروض آمده چندان اصل محکم و استواری نبوده است و مردان و زنانی که از زمان کودکی و بدون در نظر گرفتن پیوند خونی و خویشاوندی با یکدیگر آشنا و مصاحب بوده‌اند اجازه داشته‌اند بعد از رسیدن به سن بلوغ نیز با یکدیگر معاشرت کنند. (ص۲۰۹)

در آن جامعه بسیار مشکل بود تا بتوان بین عشق حقیقی یک مرد به یک زن یا کشش غریزی یک مرد تشخیص و تمیز داد. رنج ناشی از تمایلات جنسی را شفقت و مهربانی علاج بود و ترضیه هوای نفس در بُعد آزادگذاری خواهش‌های مادّی پایگاهی نداشت.

داستان فلسفی *حیّ بن یقظان*[۱۵] نوشته ابوبکر بن طفیل معروف به ابن طفیل که بسیار شایان توجه است سومین اثر ادبی اندلسی به شمار می‌رود ابن طفیل طبیبی بود که وزارت چندین امیر از سلسله «موحدان» را بر عهده داشت. نام قهرمان این حکایت «زندهٔ بیدار» است که دست روزگار او را در کودکی به جزیره‌ای غیر مسکونی افکنده و در آنجا ماده آهویی مهربان به فرزندی قبولش کرده بود.

وی تنها به مدد پروردن استعدادها و قابلیت‌های فطری جبلی خود تا مرز رشد فکری و ذهنی یک انسان نخست موفق می‌شود بر ابزار بقای حیات خود دست یابد و بعد به عناصر اصلی فلسفه طبیعی مانند حرکت و عمل نافذ روح پی برد. سرانجام بوسیله غور و مراقبت درون که از خرد و اندیشه عقلانی بریده نیست وجود خداوند را به نوعی کشف و نیاز ارتباط با «او» را احساس می‌کند. عاقبت زمانی با انسانها که از موهبت مکاشفه و الهام برخوردار بوده‌اند روبرو می‌شود و در می‌یابد بین حقایقی که او و سایرین از راه و روشهای جدا به آنها دست یافته‌اند سازگاری و هماهنگی ذاتی وجود دارد. حداقل این که چنین حقایقی در ذهن «ابسال» اندیشمند یا «آسال» قابل درک است.

باوجود این وی در سازگاری و هماهنگی با «سلامان» که مقیّد به رعایت ظاهر شرع و

ملزم به حفظ ظواهر اعمال می‌باشد خود را ناتوان احساس می‌کند. عوام مردم هم کـه مطیع و تابع اشتهای نفس هستند، پس او به اتّفاق «ابسال» ترجیح می‌دهند تا به آن جزیره متروک باز گردند و در انزاوی خود به زندگی ادامه دهند.

این کتاب به یقین از تراوشات اندیشه‌ای بـزرگ مـی‌باشد و در بـارورترین هـنرهای موجود در فرهنگی اسلامی از پایگاهی محکم برخوردار است. نام شخصیّت‌های این اثر در واقع از برخی حکایات تمثیلی ابن سینا[۱۶] به عاریت گرفته شده و توجه نسل‌های متفکران غربی بعدی را به خاطر محتوای فلسفی‌اش جلب کرده است. از بُعد ادبی نیز نشانه‌هایی توده‌پسند و صبغه عامیانه در این مجموعه به چشم می‌خورد.

نقل داستانهایی از کودکانی مانند «رومولوس ورموس» که بوسیله بعضی حیوانـات پرورده شده‌اند در نوشته‌های تمدن‌های کهن کم نیست. منبع الهام ابن طفیل را می‌توان به اغلب احتمال با افسانه اسکندر که در مشرق زمین شکل گرفته است و ریشه در قـرآن کریم نیز دارد سنجید. شرح این قصّه به سرزمین اندلس هم راه یافته بود.[۱۷] زیرا شامل حکایتی است از کودکی نامشروع که شاهزاده خانمی او را به دنیا آورده بود و زاهـدی گوشه‌نشین آن را برای اسکندر نقل می‌کند. حوادث ناگوار و رخدادهای تلخ زندگی این پسربچه شامل موارد قابل توجهی است که با حادثه‌ها و اتّفاقهای زندگانی حیّ بن یقظان مشابهت تام دارد، هر چند رشد و پرورش وی مانند ابتکار و خلاقیت ارنیسو کروز و از تسلط بر محیط طبیعی فراتر نمی‌رود.

در واقع یکی از امتیازات یا ویژگیهای ادبیات اندلس آن است که با شواهد فراوان (امّا نه بطور کامل) از رونق و غنای ادبیات عامیانه عرب نسبت به سایر زمین‌های جهان اسلام بیشتر برخوردار است. این مطلب که برخی از داستانها مانند افسانه اسکندر بیشتر ریشه در مشرق زمین دارد که هنوز از تأیید و تصدیق سرزمین‌های میانه مـحروم مـی‌باشد و اینکه حتی در اسپانیا بعضی از این حکایتها نه به زبان عربی که به زبانهای دیگر از قبیل رومیایی و لاتین و الاعجمیّه (اسپانیایی با الفبای عربی) به رشته تحریر و ترجمه در آمده و ماندگار شده است نشان می‌دهد که این افسانه‌ها به چه طبقه‌ای اختصاص داشت. نه تنها فرض این قضیه که چنین هنرهای توده‌پسند راحت‌تر بوسیله جـمعیتی مـختلط تـا

توسط مردمانی عرب‌زبان و مسلمان پذیرفته می‌شد چندان غیر معقول نیست، بلکه در معرض تاثیرپذیری فرهنگهای بومی نیز بود و به گسترش آن پدیده‌های محلی کمک می‌کرد. آثار و نشانه‌های این موارد را در شعر که دارای ویژگی وزن وقافیه است بوضوح می‌توان مشاهده کرد و در جایی دیگر از این دفتر این اوزان و قوافی را بررسی خواهیم کرد. این مطلب که حتی در پرورش انواع نثر فرهنگهای دیگری دخالت داشتند امری فرضی نیست. بعد از عرب زبانان بومی یهودیان ساکن اسپانیا بودند که با زبان عربی بسیار آشنا شدند. متفکر بزرگی مانند موسی بن میمون متوفی به سال ۱۲۰۴/۶۰۱ یک چند در محضر اساتید زبان تازی تلمّذ کرد و موفق شد تا خود به این زبان مطلب نویسد و جهودان نیز به سهم خود توانستند مترجمان زبردستی در برگرداندن متون بسیار جالب فرهنگ غالب باشند. نخستین نمونه‌های قابل توجه ادب عرب در قرون ۱۳/۷ و ۱۴/۸ که در ادبیات عبری مجسّم شد نه تنها در شعر که در قالب «مقامه» متجلّی گردید. هر چند یهودا بن سلیمان الحریزی (وفات ۱۲۲۵/۶۲۲) و دیگران پیرو سبک خود حریری بودند نه پیرو مقلدان اندلسی او.

از طرف دیگر در نوشته‌های مسیحی اروپائی تأثیر و نفوذ نویسندگان زبان تازی بیشتر مطمح نظر و مورد بحث بوده است.[۱۸] از جمله آثار منثوری که بر نوشته‌های اروپایی تأثیر گذاشته بود معدودی از آنها از آثار معتبر و اصیل عربی کلاسیک بود. جالب این که بدین قرار کتاب «مجادله خر با آدمی‌زاده» اثر «آنسلمودو تررمدا» که حماری علیه برتری انسان به بحث می‌پردازد در واقع ریشه در یکی از رساله‌های «اخوان الصّفا» دارد. کتاب فوق‌الذکر در ردیف مجموعه مقالات علمی و فلسفی قرن چهارم هجری جای دارد. کتاب کلیله و دمنه در قرن سیزدهم میلادی به همّت «جون کاپیوآ» به لاتین تحت عنوان Pirectorium Vitae Humane ترجمه شده برگردان عربی این اثر به سعی عبداله بن مقفع (وفات ـ ۷۵۶/۱۳۹) مقامی ارجمند یافت. البته اصل این کتاب سانسکریت و روایتگر افسانه‌های هندی است. در واقع همه داستانهای دیگر نیز که در اروپا از طریق اسپانیای مسلمان رواج یافته بود ریشه در فرهنگ عامیانه و مردمی داشت.

همچنین برخی را عقیده بر این است که «کمدی الهی» (اثر دانته) تا حدودی ملهم از

آثار کهن اسلامی قبلی است.[۱۹] اگر قوه تخیّل و تصوّر «دانته» به محرکّی خارجی نیاز می‌داشت تاخطرکند و گام در بهشت و دوزخ نهد، احتمال کمی وجود داشت که بوسیله رساله *غفرانِ* معرّی یا توسط کتابی مشابه آن به قلم ابن شُهید برانگیخته شود. هیچ یک از این دو اثر هرگز در دسترس وی نبود لکن واقعهٔ معراج پیامبر اسلام(ص) به شرح داستانی عامیانه و نقلی مردمی علی‌رغم مفقود بودن اصل عربی آن نشر و رواجی گسترده یافته و به زبانهای قشتالی، فرانسه و لاتین ترجمه شده بود و می‌توانست مورد انتقاد قرار گیرد.[۲۰]

بهمین نحو بعضی نویسندگان برجسته مانند «منذر پلایو» در کتاب «ریشه‌های Del Lazarillo a Quevedo رُمان» (Orígenes de la Novela) و «گنزالس پالنچیا» در «کور عصاکش کوردگر» نشانه‌هایی از «مقامه» عربی را در قالب نقل سرگذشت تبهکاران که در سده‌های ۱۶ و ۱۷ در اسپانیا رواج داشت یافته بودند.[۲۱] گذشت زمان و این حقیقت که نویسندگان اندلسی به عنصر روایی گرفته از مهد سرزمین‌های اسلامی اهمیت زیادی ندادند نقش ایشان را در پیشرفت و تکامل اخیر داستان نویسی نامحتمل می‌سازد؛ هر چند غیر ممکن نیست که هر دو گروه اهل قلم از منابع مشابه افسانه‌های عامیانه سود جسته باشند.

خواه بتوان و خواه نتوان جریانهای ممتاز ادبی را که از اسپانیای مسلمان سرچشمه گرفته و به سایر قسمتهای قاره اروپا روان شده است ردیابی و پیدا نمود، بدون هیچ شک و تردیدی باید قبول کرد که سرزمین اندلس یکی از مجراهای اصلی صدور میراث اسلامی عرب و غنای اندیشه یونانی به غرب می‌باشد. این رسالت تاریخی هرگز بدون رعایت معیارهای مطروحه از جانب نخبگان هوشمند برخاسته از سرزمین‌های اسلامی به انجام نخواهد رسید و نیز بر نویسندگان این کشور است که پیوسته نسبت به انگیزه‌های مورد علاقه مردم مختلف هُشیارانه عنایت داشته باشند.

یادداشتها

۱ ـ این حدیث را حسین مرصفی در *الوسیلة الادبیه*، قاهره، ۷۹ ـ ۱۸۷۲ ج ۱، ص ۷ نقل کرده است.

۲ ـ ر.ک و

«From Sound to Echo : The Values underloying late *badi'*» ***Journal of the American Oriental Society,*** 108,2, April - June 1988/pp. 219 25.

۳ ـ معنی دقیق کلمه «باز بودن راه برای حدس و گمان» می‌باشد. ر.ک:

R. Blachere , «Etude Sémantique Sur le nom maqâmq», Al. Mashriq, 47, 1933, pp.646 - 52.

۴ ـ ر ک

A.F.L. Beoslon «The genesis of the ***maqámát*** genre», Journal of Arabic LiHerature, 2 , 1971, pp. 1 -12.

5 - Henri Prérés, ***Posie andalous en arabe Classique au XIe Siécle,*** Paris, 1953, pp. 303- 04.

6 - A.Dhú'l- Nún Táhá, «Importance des Voyages scientific entre l'orient et l'Andulus», ***Roune de l'occident Musulman et de la Méditerrané,*** 40, 20 Semestre, 1985, pp.39 - 44.

نیز رک

L. Molina, «Lugares de destino de las Viajeror andalusíon en el Ta'rij de Ibn al - Faradí», in ***Estudios Onamástico Biograficos de al- Andalus***, I,Madrid, 1988, pp.585 -610.

۷ ـ احسان عباس، *تاریخ الادب الاندلسی ـ عصر سیادة القرطبه* ـ بیروت ۱۹۷۶، ص ۲۶۷ ـ ۲۷۶.

8 - Fernande de La Granja, ***Maqámas y risalas and aluzas,*** Madrid 1960 , pp. 20- 44.

۹ ـ رساله *التوابع والزوابع* ترجمه [انگلیسی] جیمزت. مونرو، برکلی، لوس آنجلس، ۱۹۷۱ص ۲۶ ـ ۲۷ و ۷۱ ـ ۷۳.

۱۰ ـ بیشتر اطلاعات مربوط به این بند و بندپیشین برگرفته‌ای است از: احمد مختار العبادی «مقامة العید»

Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamicos, 2 , 1956. «Notes Sur la maqáma andalouse»: ***Hespéris*** ؛راشل آریه PP. 159 - 73

17 - 201 .Tamuda* , 9, 2 , 1968, pp*؛ فرناندو دولاگرانخا، *همان اثر*؛ و شهاب الدین احمد بن محمد

المَقرّی التلمسانی، *ازهار الریاض فی اخبار العیاض*، رباط ۱۹۷۸.

۱۱ ـ ر.ک مقدمه ترجمه جیمزت مونرو ص ۲۸ .

۱۲ ـ پره، *همان اثر* .

۱۳ ـ طوق الحمامه (ترجمه انگلیسی) ا.ج. آربری، لندن ۱۹۵۳.

14 - Rachel Arié «Ibn Hazm el I'amour Courtois», Revue del'Occident Musulman ot de la Mediterranée al- Andalus, 40. 29 semestre 1985, pp. 75 - 99.

۱۵ ـ این کتاب را نخست سیمون او کلی در سال ۱۷۱۰ ترجمه کرد و چندین بار با شرح و یادداشت یا به صورت بخشی از آن چاپ شده است. این کتاب اخیراً با شرح و یادداشتهای معتبر و لازم توسط لِن اِوان گودمن تحت عنوان *حی بن یقظان ابن طفیل* لوس آنجلس، ۱۹۸۳. ترجمهٔ شده است.

۱۶ ـ ر.ک : Henry Corbin, *Avicenna and Visionary Recital*, New york, 1960

۱۷ ـ ر.ک :

Un texto arabe occidental de la Leyanda de Alejandro ,ed. and trans. Emilio García Gomez, Madrid, 1929.

۱۸ ـ از جمله کسانی که تأکید بر نفوذ عربی دارند پ. خوان اندرزِ ریبرا بورداش، سینگر، مولرت نیکل و مندنز پیتال می‌باشند. گاستون پاریس، ژانروا، پیلت، شروتر وفسلر به این نظر آنان اعتراض دارند.

۱۹ ـ مثلاً

Pedro Alfonso 's *Diciplina Clericalis*; *Libro de los engannos et los asayamientos de las mujeres* و *Barlaam and Josaphat*

ظاهراً Gracían 's *Criticon* اقتباسی است از همان مأخذ *حی بن یقظان* ابن طفیل

۲۰ ـ ر.ک :

Miguel Asin Polacios, *Dante y el Islam, Madrid* 1927:

Enrico Cervlli, *Libro della Scala e la questione delle Fonti arabo - spaynole della Divina Commedia* Vaticon , 1949; Andrew Chejne «The Role of al - Aadalus in the Movement of Ideas between Islam and the West» in *Islam and Medieval West,* ed. Khalil I.Semaan, Albany, 1980, pp. 110 - 33.

۲۱ ـ عبّادی، *همان اثر*، ص ۱۶۶.

کتابشناسی

ابن حزم، *طوق الحمامه* (*The Ring of the Dove*) ترجمه [انگلیسی] ا.ج. آربری، لندن لوزاک، ۱۹۵۳ .

ابن شُهید *رسالة التوابع والزوابع*، ترجمه [انگلیسی] جیمزت، مونرو، برکلی و لوس آنجلس: چاپخانه دانشگاه کالیفرنیا، ۱۹۷۱.
ابن طفیل، *حی بن یقظان*، ترجمه [انگلیسی] لِن اوان گودمن، لوس آنجلس: گی تی بی، ۱۹۸۳.
عَبّادی، احمد مختار، «مقامة العید» ***Revista dol Instituto Egipcio*** de ***Estudios Islamicos*** ج ۲، ۱۹۵۴، ص ۱۵۹ ـ ۱۷۳.
عباس احسان *تاریخ الادب الاندلسی ـ عصر سیادة القرطبه*، بیروت: دارالثقافه، ۱۹۶۰.
مرصفی، حسین، الوسیلة الادبیه، قاهره، مطبعة المدارس الملکیه ۷۹ ـ ۱۹۷۲، ۲ جلد.
مقرّی، شهاب الدین احمد بن محمد، *ازهار الریاض فی اخبار العیاض* و رباط، صندوق الاحیاء التراث الاسلامی، ۱۹۷۸.

بازگشت به فهرست

دوران طلایی شعر اندلس

سلمی خضرا جیّوسی
ترجمهٔ محمدجواد مهدوی

۱ ـ پیشینه شعری

در بررسی شعر اندلس، ملاحظات خاصی وجود دارد که در مقاله‌ای محدود باید اولویت را به آنها داد؛ مثلاً بهتر است بر دستاوردها، تأثیرات و جایگاه هنری نامورترین شاعران اندلسی تأکید ورزیم تا آن که فهرستی از نام شاعران بسیاری فراهم آوریم که در طول نزدیک به هشت سده حضور اعراب در اندلس ظهور کرده‌اند. افزون بر این، آثار فراوانی که چه به عربی وچه به دیگر زبانها در این موضوع نگاشته شده، ما را ملزم می‌کند که از زاویه‌ای متفاوت بدین موضوع بنگریم تا فقط آنچه را برای دانشمندان بسیار برجسته گفته‌اند تکرار نکرده باشیم؛ و شاید مهمتر از همه این که باید بکوشیم چگونگی ارتباط این شعر را با سنّت و نوآوری، با پایندگی و دگرگونی، و با جایگاهش دریابیم؛ جایگاه آن به عنوان شعری سرودهٔ مردمانی که در امتداد مرزهای گستردهٔ فرهنگهای متفاوت می‌زیستند و بنگریم که آیا این شعر را می‌توان یک هنر «مرزی» به شمار آورد.

در آغاز، باید بدین نکته مهم اشاره کرد که شعر اندلس رابطه‌ای بسیار نزدیک و همزیستانه با شعر عربی در مشرق داشت. با این حال، باید این اندیشه را از ذهن زدود که شاعران اندلسی صرفاً تأثیر مستقیم شاعران شرقی را باز می‌نمایاندند. شعر عربی در

مغرب تنها بازسازی آگاهانه همتای شرقی‌اش نبود، بلکه شاخه‌ای از آن و زاییدهٔ آن بود. برخی از ویژگیهای برجسته این شعر چون مفاهیم استعاری و توصیف گلها و باغها صرفاً از شاعران مشرق اقتباس نشدند. رویدادهای بزرگ شعری تقلیدپذیر نیستند. هنگامی که یک تجربه شعری (یا هنری) موفق می‌شود و رواج فراوان می‌یابد، نخستین علت آن آمادگی هنر مورد نظر برای این تجربه و نیز توانایی هنری و روانی صاحبان آن برای جذب کردن آن تجربه است؛ و دومین دلیل، آن است که این تجربه با حالات مخاطبان آن عصر، هماهنگ است و به انتظارات، ذوقها و نیازهای آنان پاسخ می‌دهد. آنچه در چنین مواردی رخ می‌دهد آن است که شاعر یا هنرمندی که در آن هنر استادتر است و جسارتی بیش از همعصرانش دارد، دست به یک نوآوری می‌زند (و گاه بیش از یک شاعر، هر یک جداگانه یا به اتفاق، به این کار می‌پردازند) و دیگر شاعران آن نسل چیزی را، که جرج کوبلر (George Kubler)، «تأثیری آشنا»[1] می‌نامد برمی‌گزینند و زمینه را برای یک همانندسازی آهسته و یا سریع و معجزآسا فراهم می‌آورند. تاریخ شعر عربی پر است از نمونه‌های چنین دگرگونیهای فراگیری که یا به یکباره و یا طیّ دوره‌ای کوتاه انجام گرفته است. این امر نشان می‌دهد که پیدایش یک جریان نو نتیجه گرایش تمام یک نسل به تقلید نیست، بلکه مبیّن سرزندگی و آمادگی هنری و حتی غالباً نشان دهندهٔ آن است که از تغییر گزیری نیست. بدین ترتیب، تحولاتی که در شعر اندلس رخ داده و بسیاری از منتقدان و مورخان ادبی آنها را تقلیدی کورکورانه دانسته‌اند، می‌تواند نشانه آن باشد که شعر در بخشهایی از دنیای عرب‌زبان، که مردمان آن جا زندگیهای مشابهی داشتند، یعنی مناطق شهری و بخشی از یک تمدن رو به رشد، نیازمند دگرگونی بود.

یکی از دلمشغولیهای منتقدان و مورخان ادبی عرب یا غیر عرب که درباره شعر اندلس به نگارش پرداخته‌اند این است که کوشیده‌اند گسستگیها و پیوستگیهای این شعر را با شعر عربی دریابند. اصلی‌ترین دلیل آنان این بوده است که در اندلس اقوام و زبانهای دیگری وجود داشته‌اند. معیار دقیقی در دست نداریم تا با آن بسنجیم که اتحاد معجزآسای نژادها و فرهنگهای مختلف در زیر پرچم اسلام چه انگیزه‌هایی در شعر عربی‌اندلس (و مشرق عربی) پدیدآورد؛ اما ماهیّت واقعی این انگیزه‌ها هر چه باشد،

آنها جذب شعر شدند، با روح آن در آمیختند و طبعاً به زبان ویژه شعر به بیان درآمدند. با وجود تمام دگرگونیهای پیوسته‌ای که همراه با زمان در روح شعر و زبان شعری عربی رخ داده، تا آنجا که نگارنده آگاهی دارد، هیچ گاه علل خارجی تغییری ریشه‌ای در این دو پدید نیاورده‌اند.

اسلام که دینی جهانی، همه نژادی و فراگیراست و مردم سراسر جهان مخاطب آنند، یگانه عامل اتّحاد در داخل تمدن اسلامی نبود، بلکه زبان عربی نیز متحد کنندهٔ دیگری بود. که این عامل در بررسی شعر اندلس از اهمیتی چشمگیر برخوردار است. عربی قبل از هر چیز زبان قرآن و سنّت پیامبر(ص) بود. سپس زبان سیاستمردان و طبقه حاکمه‌ای بود که هیچ زبان دیگری را از نظر غنا و گستردگی همپایهٔ آن نمی‌دانستند ـ این نگرش در میان برگزیدگان جامعه رایج بود و در طول نسلها تبلیغ می‌شد، به گونه‌ای که مهارت در سرایش شعر و نگارش نثر عربی در میان عربان و غیر عربان به یک اندازه مایهٔ افتخار بود. این نگرش همچون سپری بود در برابر هرگونه بی‌اعتنایی احتمالی نسبت به خلوص زبانی و تهذیب و دقّت صرفی و نحوی، و در واقع غالباً غیر عربها بودند که وظیفه حفظ و کتابت زبان و قواعد آن را بر عهده داشتند. سوم آن که عربی زبان شعر بود؛ شعری که بزرگترین، کاملترین و گرامی‌ترین هنر اعراب، سلاح تبلیغاتی خلفا و شاهزادگان، ثبت کنندهٔ رخدادهای تاریخی، حامل تمامی خرد نژاد عرب، ستایشگر قهرمانها و جنگها، بیانگر شیداییها، عواطف، اندوهها و بزمها و ابزار توصیف زیبایی‌زنانه و کمال مردانه در حد آرمانی بود. این زبان ریشه‌دار و مستحکم، زبانی زنده بود و از این رو، در معرض نفوذ تأثیراتی بود که نه مهار شدنی بودند و نه بلافاصله وجودشان احساس می‌شد.

باید در نظر داشت که تأثیرات خارجی بر شعر عربی (که به عربی فصیح و در قالب مثنوی سروده می‌شد) تا آغاز سدهٔ بیستم بسیار محدود بود. افزون بر عوامل متحد کنندهٔ بالا تقاضای دائمی برای مدیحه در سراسر امپراتوری اسلامی، و از جمله اندلس، شیوه‌های رفتاری خاصی را پدیدآورد که بتدریج شکل هنجار به خود گرفت و از این جهت در برابر عناصر خارجی بسیار مقاومت می‌کرد (گرچه هنر مدیحه‌سرایی در واقع به شاعر اجازهٔ نوآوریهایی در داخل چارچوبهای محدودش می‌داد). علاوه بر این، قالب

مثنوی اثری بارز داشت و ویژگیهایی صوری را پدیدآورد که بـه خـود آگـاه شـاعران و مخاطبان آنها راه یافت[۲] و تا عصر حـاضر چـنین بـود ـ کـه گـواه آن مـبارزه جـنجالی و پرهیاهویی بود که در باره شعر عربی آزاد در دهه پنجاه در گرفت.[۳]

بدین ترتیب، با وجود تغییرات چشمگیری که در کاربرد واژگان، استعارات و دیگر عناصر شعری از قبیل ورود نمادگرایی پیچیده در شعر صوفیانه پدید آمد، عناصر وزن، بحر و تا حدّ زیادی نحو و نیز جهان‌بینی خود شاعران در طول سده‌ها دگرگونی ریشه‌ای چندانی نیافت. این سخن در مورد شعر کلاسیک عربی در اندلس، بنا به دلیلی دیگر نیز، صادق است. شعر اندلس که از ریشه‌های خود جدا شده و یا دست‌کم دور افتاده بـود (شمال آفریقا در سده‌های میانی فعالیّت شعری قابل توجّهی نداشت) در دوران طلایی خود در سده‌های چهارم / دهم و پنجم / یازدهم در همسایگی خود شعر عمده‌ای به زبان دیگر نداشت که با آن به معارضه برخیزد و در معرض نگرشهای اصیل و متفاوت آن قرار گیرد تا از شیوه‌های موروثی خود در نگاه به جهان فاصله گیرد. بدین‌گونه، این شعر کاملاً به شعر مشرق عربی وابسته ماند و دائماً از آن تغذیه می‌کرد.

پیش از آغاز بحث دربارهٔ شعر عربی اندلس باید به نظریّات برخی از مورخان ادبی غیر عرب دربارهٔ این موضوع توجه کنیم. به اعتقاد هـانری پـرز (Henri Pérés) «نـباید همواره فقط به ریشه سامی این تجلّیات [شعری] اندیشید و از این نکته غافل شـد کـه جمعیّت مسلمانان اسپانیایی سده یازدهم از نظر قومی اعقاب همان جـمعیّت قـدیمی بودند.»[۵] بنابر این نظریه، یک «سنّت بومی قوی را با ویژگیهای خاص خود می‌توان در خلال مراحل فرهنگی متعدّد شعر در شبه جزیرهٔ ایبری پیگیری کرد، بدون توجّه به این که این شعر به چه زبانی نگاشته شده است.»[۶] این نظریه «نژاد» را یک عامل تعیین کننده اساسی می‌داند و بر این پیش فرض مبتنی است که سنّتهای شـعری بـومی مـی‌تواننـد براحتی مرز زبانهـای مختلف و فرهنگهای بسیار ناهمگون و دیدگاههای جـهانی را در نوردند. بر طبق این نظریّه، می‌توان آزادانه از یک زبان شعری به زبـان بسـیار مـتفاوت دیگری ـ در اینجا، زبان عربی که سنّتهای بسیار استواری دارد ـ حرکت کرد و در همین حال ویژگیهای بومی (در اینجا، ایبریایی) را حفظ نمود. بدیهی است که چنین نظریه‌ای

قابل دفاع نیست، زیرا نه زبان عربی و نه فرهنگ اسلامی در آن زمان هیچ کدام وجوه اشتراک واقعی با فرهنگ و زبان ایبریایی نداشتند.

در سوی دیگر، اِ.لوی پرووِنسال (E.Lévi - Provensal) می‌گوید «دو زبانگی که در بین اندلسیان سده‌های میانه رواج داشت می‌نمایاند اینان که غالباً در خانه به زبان رومیایی* و در اجتماع به عربی سخن می‌گفتند، به زبانی شعر می‌سرودند که در اصل با آن بیگانه بودند و از این رو، اشعار آنان همچون تقلیدهای اکتسابی دانشمندان دورهٔ رنسانس از اشعار لاتین، غیر استادانه و ساختگی به نظر می‌رسید.»[۷] نظریهٔ لوی پرووِنسال محیطی را توصیف می‌کند که در آن عربی زبان دوم شده بود و تمام عربها و مسلمانان غیر اسپانیایی در اندلس از هر لحاظ ایبریایی شده بودند. از کتابهای مرجع عمده به زبان عربی چنین بر می‌آید که مسلمانان می‌توانستند به یکی از زبانهای ایبریایی سخن بگویند، جامعه اندلس هویّتی مختلط داشت و این امر بر توسعه زبان گفتاری مردم تأثیر می‌گذاشت. با این حال، تحوّل پیوسته و سالم زبان فصیح را نیز شاهدیم که طیّ آن واژه‌های بسیاری ساخته شدند؛ واژه‌هایی که دارای ریشه خالص عربی، امّا منحصراً اندلسی بودند.[۸] نیز می‌دانیم که گنجینهٔ واژگان عربی اندلسی که در زندگی روزمره بر ابزارها، غذاها، روابط اجتماعی و غیره دلالت می‌کرد، بسیار غنی بود. افزون بر این، اشاراتی به بسیاری از ضرب‌المثلهای صرفاً اندلسی می‌یابیم که نشانگر کاربرد اجتماعی عربی در آنجاست[۹] و مطالبی نیز راجع به علاقهٔ شدید اندلسیان به زبان و تحقیقات زبانی و شعر می‌خوانیم. این علاقه به شعر و شاعران، همانند مشرق زمین، جدّی و گسترده بود. زمانی که زبان رومیایی در زبان روزمره راه یافت، جایگزین زبان عربی نشد، بلکه با آن در آمیخت. شاهد این مدّعا *زَجَلهایی* است که به زبان عربی اندلسی عامیانه سروده شده و فن شعری پخته‌ای در سده ششم / دوازدهم بوده است و همچنین برخی *خرجه‌های موشّحات* که در آنها واژگانی از هر دو زبان به کار رفته است. عربی کلاسیک همچنان زبان مذهب، قانون، حکومت و، برتر از همه، فرهنگ و شعر باقی ماند و شعر خود حامل آن چیزی است که ما «ادبیات اصلی» می‌نامیم؛ عربی زبانی زنده و همواره رو

---

* Romance زبانهایی که از لاتین گرفته شده، لاتین نژاد.

به رشد بود. در اینجا مقایسه‌ای با اوضاع جدید زبان عربی بجاست: اکنون شعر عربی کلاسیک زبان شعری خود را ازدل زبان موروثی بیرون کشیده و بدان تکامل بخشیده است؛ عملی که در طول سده‌های متمادی، بدان می‌پرداخت. اگر زبان شعری فصیح در عربی جدید را، که اساساً در تمام جهان عرب یکسان است، در پرتو مبانی زبان‌شناسی نو بررسی کنیم، خواهیم دید که با زبان عربی شعرعامیانه در مناطق مختلف تفاوتهای ریشه‌ای دارد، گرچه هر دو ابزار بیانی *طبیعی* و خلاق مردم عرب هستند. بر این نکته باید تأکید کرد که شعر عربی فصیح بیانگر تجربیات عمیق و مستندِ اعراب امروزی در همه جاست و همین گفته در مورد اندلس آن روزگار نیز صادق است. شاعران به زبانی شعر می‌سرودند که به طور غریزی در آنها ذاتی شده بود و می‌توانستند به وسیلهٔ آن ارتباطهایی کاملاً عاطفی با دیگران بر قرار کنند.

در اینجا پرسشی به ذهن می‌رسد. آیا شعر اندلس هنری است «مرزی»؟ آیا می‌توان شعر رسمی اندلس را ادبیات غیر بومی نامید که در محیطی بیگانه نضج گرفت و همواره در معرض نفوذ فرهنگ و زبانی متفاوت قرار داشت؟ آیا شاعر اندلسی به بیش از یک فرهنگ احساس دلبستگی می‌کرد و از این رو، تصوری چند بعدی از خود و فرهنگش داشت؟ آیا او، در مقام یک شاعر، حافظه شعری دیگری جز عربی داشت و آیا دچار بحران هویت بود؟ آیا او به هنگام سرودن شعر مرزهای زبان و فرهنگ خود را در می‌نوردید و سنّتهای بسیار متفاوتی را می‌پذیرفت؟ او که در فضایی دو زبانی و دو فرهنگی می‌زیست، به منزلهٔ شاعری مسلمان که سنّت غنی شعر عربی را به ارث برده بود، چه نوع تلاشی به عمل می‌آورد؟ آیا این امر جهانی دو ذهنیتی برای او پدید نیاورده بود؟ آیا احساس محدودیت نمی‌کرد و در نتیجه تشکیل جبهه‌ای مشترک را لازم نمی‌دید؟[۱۰]

به گمان من، در ادبیات رسمی اندلس نشانه‌های بسیار ناچیزی از ادب مرزی* با ماهیّتی غیر بومی وجود دارد؛ بلکه همچون ادبیاتی به نظر می‌رسد که ادیبانش در وطن احساس امنیّت و آرامش داشته‌اند. این ادبیات که به زبان قدرت، یعنی زبان دربار و

---

* border literature.

طبقات تحصیل کردهٔ برتر نوشته می‌شد، در واقع مهمترین ادبیات منطقه بود و با روند کلّی سنّتهای اصلی شعر عربی پیوند داشت و ظاهراً هیچ‌گونه بارورسازی متقابلی بین دو یا چند سنّت مختلف، چه از لحاظ زیباشناختی و چه در چشم انداز اصلی آن، وجود نداشت. هر چند شاعران اندلسی در محیطی دو زبانی و دو فرهنگی می‌زیستند، هدف آنها در سرودن شعر روشن بود و نشانی از تلاش دفاعی آنان برای نشان دادن گرایش به فرهنگی متفاوت یا رقابت با ادبیاتی غیر عربی به چشم نمی‌خورد.

عبارت «ادبیات غیر بومی» نباید مایهٔ هیچ قضاوت ارزشی شود، بلکه مبیّن جایگاه این ادبیات در درون سنّت ادبی غالب دیگری است. چنین ادبیاتی معمولاً بیانگر تجربهٔ جمعی است نه شخصی و ارتباط نزدیکی با سیاست دارد.[11] این ادبیات درصدد ابراز هویت است و زبانی را «با عامل مشترک و نیرومند غیربومی»[12] به کار می‌برد، یعنی ویژگیهایی زبانی درخود دارد که جایگاه غیر بومی آن را نشان می‌دهد. در استفاده این ادبیات از زبان «دو گرایش توأم به چشم می‌خورد... یک نقطه ضعف، یعنی فقدان ساختمان واژگانی و نحوی و در همین حال، گسترش معانی گوناگون، یعنی علاقه به اطناب و دگرگونی زبانی».[13]

توجّه شعر اندلس به کشمکشهای سیاسی خارجی با «دیگران»، که در اینجا اسپانیاییها هستند، همچون توجّه شعر مشرق عربی به جنگهای دائمی بیزانس با تازیان است، که چند نسل از شاعران آن را به زبان فصیح باز گفته‌اند، از جمله: ابوتمّام (۱۸۸ ـ ۸۰۴/۲۳۰ ـ ۸۴۵)، بحتری (۲۰۵ ـ ۸۲۲/۲۸۴ ـ ۸۹۸) و متنبّی (۳۰۳ ـ ۹۱۶/۳۵۴ ـ ۹۶۶). در مجموع، شعر رسمی اندلس هیچ نشانی از تزلزل سیاسی مردمی غیر بومی درخود ندارد؛ مطمئناً این ادب، ادبیاتی در محاصره نبود که نیاز به جمع‌گرایی* داشته باشد ـ شاعران غالباً با یکدیگر و گاهی با حاکمان به ستیز می‌پرداختند. شاعر اندلسی حافظه خود را فقط از شعر عربی مشرق می‌انباشت و، به طور انتخابی یا اتفاقی، بیشتر به یک دوره خاص یا چند دوره می‌پرداخت و به این شعر وفادار بود. در شعر او غم دوری از مادرِ فرهنگی خود در مشرق، موج می‌زد که از این لحاظ ـ به رغم تمام تلاشهای

---

* Collectivism.

نویسندگان برای اثبات خلاقیّت چشمگیر شعر اندلس ـ احساس حقارتی نهانی در آن وجود داشت. اگر این شعر به بحران هویتی دچار شده باشد، نتیجهٔ همان نگرش به مشرق است؛ و اگر در فراورده‌های ادب رسمی اندلس نشانی از «ادبیات مرزی» وجود داشته باشد، همان مرزهای خاستگاهها و پیشینه‌های ادب عربی مورد نظر است نه ادب ایبریایی، تلاش بزرگ شعر اندلس در راه این هدف بود که درون مرزهای شعر عربی موروثی باقی بماند، از آنها تجاوز نکند و بر اثر تماسهای دو فرهنگ هیچ یک از «قالبهای نحوی یا واژگانی» شعر مادری‌اش را از دست ندهد. در واقع، ویژگیهای اصلی شعر مشرق پیروزمندانه پا بر جا ماند، امّا این تلاشِ ناگزیر، تمرینهای شعری پر زحمتی را در جهت «اطناب» و «طول و تفصیلهای توضیحی»[14] در پی داشت و نیز در آن «شورو عزم شدیدی» به چشم می‌خورد که به قول کافکا خاصّ ادبیاتی است که می‌کوشد وجود خود را اثبات کند. و سرانجام، این تلاش در ابداع قالب موشّح، یعنی نوآوری حقیقی اندلسیان که یک موجودیت دو زبانی و دو فرهنگی را منعکس می‌کرد، با ناکامی روبرو شد. بدین‌ترتیب، در یک زمان دو تجربه در حال انجام بود، یکی از آنها تقریباً برده‌وار به ریشهٔ خود وفادار بود و از اصول و اولویّتهای آن کاملاً پیروی می‌کرد و دیگری جسورانه به پیشینه بی‌واسطهٔ خود متعهّد بود و خود را در قالب ترانه‌های شهری ساده و به هم پیوسته‌ای بیان می‌کرد که در انحرافهای سبکی و در دگرگونیهای نحوی و وزنی و نوجوییهای‌زبانی خود (برخی از *خرجه‌های* رومیایی / عربی به اندازه کافی این هنر مختلط را نشان می‌دهند) عمدتاً اندلسی بودند. به نظر می‌رسد که این جریان متقاطع عربی / ایبریایی کاملاً به آرامی و بدون بحران هویّتِ آشکار به موفقیت رسید. شاید این امر را سبب آن بوده است که این قالبها پیوندی نزدیک با موسیقی داشتند، به گونه‌ای که از همان آغاز شعرهای روان و خوش وزنی به شمار می‌رفتند که برای خوانندگی مناسب بودند و رقیب شعر رسمی شمرده نمی‌شدند ـ این نوع شعر تا امروز همچنان در جهان عرب باقی مانده است.

با این حال، اظهارنظر ظریف لوی پروونسال دربارهٔ وجود واژه‌ها و اصطلاحات نامأنوس در شعر اندلس در خور توجّهی ویژه است. خواننده‌ای که با جریان و آهنگ

شعر عربی مشرق دمساز است، یقیناً در آغاز، زبان شعر اندلس را ناخوشایند و سبک آن را ناهمگن[۱۶] خواهد یافت و در آن گرایش شدیدی به واژه‌ها و اصطلاحات نامأنوس خواهد دید. به‌گمان من یکی از علل این ویژگیها این است که شاعر اندلسی از آن تسلّطی که شاعر شرقی به‌طور غریزی بر زبان شعری داشت، بی‌بهره بود ـ و این امر نه به سبب دو زبانگی است که در بالا از آن سخن گفتیم، بلکه از آن روست که شعر در اندلس در نخستین مراحل تصّرف این شبه جریره به دست مسلمانان به گسستگی شدیدی از سنن خود دچار آمد، چرا که تازه واردان می‌کوشیدند جامعه اسلامی نوی پدیدآورند و شیوه معاشرت و زندگی تازه‌ای را استوار سازند؛ تنها پس از آن که اینان بنایی متشکّل سامان دادند، فرهنگ زمینهٔ رشد و شکوفایی یافت. این حرکت، درگستره‌ای محدود، در دورهٔ حکومت نخستین امیر اموی، عبدالرّحمان اوّل ملقّب به‌الدّاخل (حکومت ۱۳۸ ـ ۱۷۲/ ۷۵۶ ـ ۷۸۸) آغاز شد، امّا به رغم علاقهٔ این امیر به شعر و فرهنگ (او خود شاعر بود)، فعالیّت در این زمینه همچنان کند بود، به شکلی که پس از دو یا سه نسل شاعران اندلسی دیگر از آن تسلّط خودجوش همتایان شرقی‌شان بر سنّتهای شعری موروثی بی‌بهره بودند. توجّه دقیق به این گسستگی سنّتها بسیار مهمّ است. با آن که مدّعی نیستم در ادبیات تدابیر کاملی وجود دارد که رشد منظم و پیوسته آن را در طول نسلها تضمین می‌کند، امّا معتقدم که باید بر اهمیّت پیوستگی تأکید ورزید. رشد پیوسته و تقریباً قابل پیش‌بینی مکاتب و انواع ادبی استوار، تنها مسیری نیست که یک سنّت مستمر بناچار باید طیّ بنماید،زیرادرآن نیزمی‌توان‌جهشهایی‌ناگهانی همچون‌انشعابهای دورازانتظاردر انواع ادبی[۱۷]، تضادهای پیش‌بینی نشدهٔ مضامین و سبکها[۱۸] و غیره را دید. با این حال، این سنّت نباید حتّی برای مدّتی کوتاه گسسته شود، یعنی نباید از صفحه ذهن نسل جدیدی از شاعران و نویسندگان زدوده گردد.

شعر عربی قبلاً به هنگام ظهور اسلام چنین گسستگی را به خود دیده بود. در آن زمان شعر به نفع قرآن که ویژگیهای زیباشناختی و ادبی برتر آن اعجاب تازیان را برمی‌انگیخت پس زده شد. از آن رو که قریش پیامبر(ص) را شاعر مجنون خواندند قرآن شاعری را تقبیح کرد،[۱۹] و بدین ترتیب شاعری در دوران خلفای راشدین از اقبال

برخوردار نبود. تنها همین گسستگی چهل ساله (که با به قدرت رسیدن امویان پایان یافت، زیرا آنان به شعر و شاعران برای بهره‌گیری در جهت اهداف سیاسی خود میدان دادند) کافی بود تا بعضی از شاعران بزرگ عهد اموی که به دمشق و شهرهای جدید همچون بصره (ساخته شده به سال ۶۳۶/۱۴) و کوفه (ساخته شده به سال ۶۳۸/۱۷) عزیمت کرده بودند برخی از سنتهای شعری قبل از اسلام را بدرستی در نیابند. مثلاً آنها بعضی از آداب و رسوم اعراب بادیه‌نشین را درست درک نمی‌کردند؛ آداب و رسومی که نشان دهندهٔ ماهیت نمادین و مثالی شعر قبل از اسلام بود. برای مثال، افولِ نیندیشیدهٔ این سنّتها در اشعار شاعرانی همچون فرزدق)۲۴ ـ ۱۱۱ / ۶۴۰ ـ ۷۲۹)، یکی از بزرگترین شعرای عهد اموی، کاملاً آشکار است.[۲۰] گسستگی این رشته شعری در نخستین دورهٔ بعد از فتح اندلس در واقع بسیار طولانی‌تر بود و در نتیجه، موجب از خود بیگانگی بیشتری شد و شاعران نیز تسلّط طبیعی خود را بر واژگان شعری از دست دادند. همچنین باید به خاطر داشت هنگامی که زمان احیای فعّال شعر در شبه جزیره اندلس فرا رسید، شعر عربی در این سرزمین ریشه‌های بلاواسطه‌ای نداشت تا بر آن تکیه کند، حال آن که در شرق هنگامی که امویان شعر را به جایگاه نخستینش بازگرداندند، در مراکز خلافت بسرعت رشد یافت و شاعران توانستند حافظه شعری پرمایه‌ای را که از اصل خود جدا نشده بود، بلکه موقتاً سرکوب شده بود، دوباره به دست آورند. آگاهی نسبت به بعضی از اشارات و کنایات ظریف از دست رفته بود، امّا زبان کلّی شعر باقی مانده بود و بدین‌گونه، شاعران می‌توانستند فصاحت و قدرت را از این زبان شعری بازیافته الهام گیرند و در عین حال، بکوشند آن را متناسب با شیوهٔ جدید زندگی دگرگون سازند. شعر در عصر اموی بسیار پویا شد، زیرا نه تنها خلفا از آن به مانند سلاحی سیاسی بهرهٔ فراوان می‌گرفتند، بلکه لغویان و علمای دینی نیز آن را منبع اصلی دانش زبانی می‌دانستند، و بدین شکل، غنای شعری فزایندهٔ مشرق همواره مایهٔ گسترش خود می‌شد. از سوی دیگر، در اندلس احساس می‌شد که شعر و ادبیات تا حدّی از ریشه‌های خود جدا شده‌اند و استادان شرقی آن را به رسمیت نمی‌شناسد. مراکز ادبی شرق که بهترین شاعران و منتقدان در آنها فعالیّت می‌کردند و داغترین بحثها در بارهٔ شعرسرایی

در آنها انجام می‌گرفت از اندلس بسیار دور و سخت سرگرم آفرینشهای ادبی شکوفای خود بودند و بویژه به فعالیتهای ادبی اندلس توجّهی نشان نمی‌دادند، حتّی آن هنگام که این فعالیتها قوّت یافت. با خواندن شعر اندلس احساس می‌کنیم که این شعر در طول تاریخ خود، دستخوش تعارضاتی بوده است. این شعر از سنّتی بزرگ‌زاده شد امّا کاملاً از آن جدا افتاد و از این رو غم عمیق غربت در آن احساس می‌شد؛ با این وصف، در آن نوعی دو دلی نیز می‌توان دید که در تلاش دایمی شاعران اندلسی برای پیشی جستن بر همتایان شرقی خود تجلّی می‌یابد و به همین سبب است که بسیاری از شاعران می‌کوشیدند واژگان عربی را ریشه‌یابی کنند و تا آنجا که می‌توانند *برشوارد* و *اوابد* یعنی واژه‌های غریب و وزنهای نامأنوس این زبان تسلّط یابند.

البتّه بلافاصله باید گفت که این انزوا از طریق تماسهای فردی، تبادل دانشمندان و شاعران و ورود کتب جبران شد که تمام آنها، حدّاقل از اواخر سده سوّم حضور اسلام در اندلس، در مقیاسی وسیع انجام می‌گرفت. نویسندگان، اقامت ابوعلی قالی را در اندلس، کتابهایی را که با خود آورده بود و نیز دانش ادبی را که او مایهٔ گسترش آن بود، بسیار پر اهمیت می‌شمارند. به گفته عبّاسی[21]، قالی به سال ۹۴۱/۳۳۰ احتمالاً به دعوت حکم مستنصر، در زمان ولیعهدی او، به اندلس آمد و در زمان خلافت وی (۳۵۰ـ ۹۶۱/۳۶۶ـ ۹۷۶) نیز در آنجا به سر می‌برد. مستنصر او را بسیار تکریم می‌کرد و نسبت به او سخاوت تمام می‌ورزید (قالی کتاب مشهور خود، *الامالی*، را به احترام او در الزهرا به نگارش کشید). به نظر می‌رسد که ورود قالی به اندلس:

> نشانگر رشد واقعی مطالعات زبان‌شناسی و ادبی در اندلس بود... تأثیر او در اندلس پژوهشی جداگانه را می‌طلبد... اما در اینجا کافی است از کتابهای فراوانی که او به همراه خود آورد ذکری به میان آوریم. از جملهٔ این کتابها بسیاری از *دیوانهای* شعری و بویژه *دواوین* شعرای قبل از اسلام، شعرای اموی و برخی گزیده‌های شعری همچون *المفضّلیّات*، *شعر الهذلیّین*، *النقائض* را می‌توان نام برد. [از میان مجموعه‌های اشعار یک شاعر] وی اشعار ذوالرُّمه، عمرو بن قُمیئه، خطیئه، جمیل [بن معمر]، ابوالنّجم، نابغهٔ ذُبیانی، علقمة بن عبده، شمّاخ، اعشی، عروة بن الورد، نابغهٔ جَعدی، کُثَیِّر عزّه، اخطل... و بسیاری دیگر را با خود آورده بود.[22]

حکم مستنصر قهرمانی بی مانند در عرصه‌های مختلف فرهنگ بود؛ او کتابهای

فراوانی از مشرق به اندلس آورد (می‌گویند کتابخانه‌ای داشته است با ۴۰۰۰۰۰ جلد کتاب). وی زندگی فرهنگی فعّالی را پدیدآورد، شاعران و دانشمندان را تشویق می‌کرد و خود، این دانشمندان را به نوشتن کتاب سفارش می‌کرد که، به دستور وی، بیشتر آنها دربارهٔ ادبیات و حیات فرهنگی اندلس بودند ـ و بدین‌گونه ملّی‌گرایی اندلسی واقعی و گرایش نه تنها به تحکیم فرهنگ اندلس، بلکه رقابت با شرق را نیز نشان می‌داد.

آشکار است که زبانهای ایبریایی مجاور شعر اندلس نتوانسته‌اند در آن واقعاً نفوذ یابند (در واقع تاریخچه بسیار منسجم و مقاوم شعر عربی از آن حمایت و محافظت کرده است.) آنچه شعر را تضعیف می‌کند. تلاشی ساختار جملات، سستی نحو، انحطاط زبان ادبی و آشفتگی منطق طبیعی آن است که عامل اخیر پیوند مستقیمی با جهان‌نگری مردم دارد، امّا در شعر رسمی اندلس چنین نابسامانیهایی رخ نداد و انتخاب واژگان در آن غالباً ابتکاری و موجز بود و نشانی از ضعف در خود نداشت. افزون بر این، به گمان من گرچه سنّت شعری در اندلس به اندازه سنت شعری شرق فطری نبوده، امّا شاعر هیچ‌گاه از جهان‌نگری غیر مسلمانان اطراف خود تأثیری جدّی نپذیرفته است. مضامین ضروری شعر خوب در شرق[۲۳]، با تمام جهان‌بینی همراه با آنها کاملاً رعایت می‌شد: مدیحه بسیار سروده می‌شد، فخر و هجو نیز رایج بود و تا آنجا که می‌دانیم عنصر چهارم، یعنی وصف، نیز به صورتی خلاّق و بسیار گسترش یافته وجود داشت.

شاید مهمترین نقطهٔ جدایی شعر اندلس از شعر مشرق این باشد که کمتر از آن از سوز و گداز فراق آکنده بود ـ این ویژگی را حتّی در شعر کسی مانند ابن هانی نیز می‌توان دید که سخت پایبند شعر کهن بود و گرایشهای پرشور شیعی در شعرش ابراز می‌کرد (چنین گرایشهایی همواره در شعر شیعی شرق مایهٔ پیدایش عنصر سوز و گداز فراق شده بود). این غم غربت جوهرهٔ شعر موروثی است که زندگی صحرانشینی، تنهایی انسان، جداییهای ناخواستهٔ او و از دست دادن ناگهانی چیزهای ارزشمند همچون شرف و آزادی در پی شکست از شبیخون دشمن یا ناکامی در عشق و... بدان قوام می‌بخشد. در این شعر همچنین شاهد جابجایی دایمی زیستگاهها هستیم، چرا که چادرنشینان در جستجوی چراگاه همواره در حرکت بودند. در شعر کهن فریاد شکوه طنین‌انداز است؛

فریادی فرو خورده و درد آلود، سرگردان در میانهٔ مرگ و زندگی، همواره در اندیشه دگرگونیهای زمانه و مخاطرات و تزلزلهای حیات. در اندلس، با تمام ویرانیهای حاصل از جنگ، هیچ یک از این آلام به‌گونه‌ای فراگیر مصداق نداشت. آن زمان که فاجعه در سده پنجم / یازدهم و پس از آن روی داد و گسستگی ناگهانی و غیر قابل تصور در موجودیّتی که زمانی غرورآمیز بود، ایجاد کرد؛ شاعران با بیانهای گوناگون نسبت به آن واکنش نشان دادند، ابن‌شُهید فروپاشی و کابوس وحشتناک قرطبه را در دورهٔ فتنه (شورش داخلی) بین سالهای ۳۹۹ـ ۴۲۲/ ۱۰۰۹ـ ۱۰۳۱ به وصف می‌کشد؛ ابن لبّانه در غم از دست رفتن شوکت دوست قدیم و ممدوح سلطنتی‌اش، معتمدبن عبّاد، ماتم می‌گیرد و رُندی آنگاه که مسلمانان برای آخرین بار قرطبه را از دست می‌دهند، مرثیهٔ بزرگ خود را می‌سراید؛ اما اندوه نهفته در این اشعار کاملاً ملموس، مشخّص و در دلالت کاملاً آشکار است و به مضامین خرن‌انگیز ویژه‌ای تعلّق دارد، یعنی غم غربت این اشعار به حادثه یا مکانی خاصّ اشاره دارد. اما در شعر عربی مشرق نوای بیابانی اندوهباری، همچون نوای نی، طنین‌انداز است و هنوز هم در دوران جدید به گوش می‌رسد، نه تنها در ترانه‌های عامیانه جبال لبنان، در دشتهای اردن و در ریگزاران عراق، بلکه در شعر پیشرو معاصر نیز. این همه ناله و این همه تحسّر بر تمام تجلیّات روح عرب حاکم است؛ در واقع غم فراق همواره روح عرب را میرانده و خاطره آن را باز زنده کرده است. چرا در اندلس چنین نبود؟ آیا علّت این پدیده در شرق عربی آن بوده است که نه تنها سنن شعری، بلکه سنّتهای اجتماعی تداوم داشته‌اند و بن مایه‌های شعری از عهد اموی رشدی پیوسته داشته‌اند؟ آیا سبب آن بوده است که خاطره اندلسیان از زندگی بیابانی و روح زندهٔ آن فاصله‌ای آشکار گرفته و بیشتر شاعران شیوه زندگی شهری در پیش گرفته بودند؟ آیا این امر از آن رو بوده است که شاعران در شهرهای اندلس «لهو و لعب» می‌جستند و آن را می‌یافتند؛ شهرهایی پر از کنیزکان و غلامبچگان (غلامبارگی نیز رایج بود) و تمام آلات و ابزار لهو؟ علّت هر چه باشد، من در این شعر نشانی از تشویش روان، گمگشتگی روح و تشنگی سیری‌ناپذیر نمی‌یابم شعر اندلس شعر سیری، پری و خرسندی است؛ شعر فراغت، شعر نازک خیالیهای بیش از حد و شعر تصویرگریهای بدیع و متکلّفانهٔ تجربه‌ای

برونی است. در شرق نیز شاعرانی شهری همچون ابن معتزّ (۲۴۹ ـ ۲۹۶/۸۶۱ ـ ۹۰۸) و صنوبری (د. ۹۳۹/۳۲۴) بودند که چنین اشعاری می‌سرودند، امّا شعر دورهٔ عبّاسی و از جمله آثار این دو تن، نشانی غیر قابل تردید از احساس فراق برخود دارد ـ این گفته حتی دربارهٔ شاعران نه چندان حسّاس چون ابوالعلاء معرّی (۳۶۳ ـ ۹۷۴/۴۴۹ ـ ۱۰۵۸) نیز صادق است. نکتهٔ دیگری که در اولین نگاه در شعر اندلس به چشم می‌خورد شادی غیر احساسی و یا لذت تقریباً کفرآمیز در زندگی است. البتّه گونه‌ای از این لذت‌جویی را در غزلیات و خمریّات شاعر شرقی، ابونواس (۱۴۱؟ ـ ۷۶۰/۲۰۰؟ ـ ۸۱۶) نیز می‌توان یافت، اما این اشعار پر تحرک‌تر، پر هیجان‌تر و از شور زندگی سرشارترند و در عین حال در آنها نگرش ژرفتر به زندگی، احساس عمیقتری نسبت به فریبندگی آن و نوعی بدبینی به چشم می‌خورد و این بدبینی است که او را آگاه می‌کند که مرگ جایی در کمین است و بدین‌گونه شادمانی او در پایان چنین رنگ می‌بازد: «لذتجویی و کامرانی من و غنمیت شمردن دم برای بهره‌جستن از خوبیهای دنیا، خردمندانه‌تر از آن است که برای جهان دیگر، که ناشناخته است، انتظار بکشم.» عواطف فروکش کرده در شعر اندلس حقیقتاً جذّاب است، امّا رویگردانی محبوب از شاعر و حرمان دردناک حتی در لحظهٔ عشق، که شاعر را نسبت به دگرگونیهای همیشگی زندگی بینا می‌سازد، غالباً در این شعر وجود ندارد.

۲ ـ پیشرفت شعر اندلس در دوران طلایی

مهمترین دورهٔ ادبی اندلس در دورهٔ *حجابة** آغاز شد، یعنی هنگامی که منصور (حکومت ۳۶۶ ـ ۹۷۷/۳۹۲ ـ ۱۰۰۲) و پسرش مظفر (حکومت ۳۹۲ ـ ۱۰۰۲/۳۹۹ ـ ۱۰۰۸) در دورهٔ خلافت هشام مؤیّد، خلیفه اموی، (حکومت ۳۶۶ـ ۹۷۶/۴۰۶ـ ۱۰۰۹) حکومتی مقتدر پدیدآوردند و رشد شعری در طول دوره‌های فتنه و ملوک الطوایفی ادامه یافت. تا آن زمان شاعران بزرگ عصر عبّاسی در شرق ـ ابونواس، ابوالعتاهیّه

* دوره‌ای که منصور (محمدبن ابی عامر) و مظفر عامری (عبدالملک بن محمد) به عنوان حاجب خلیفه حکومت می‌کردند ـ م.

(۱۳۰ـ۲۱۲/ ۷۴۸ـ ۸۲۸)، ابوتمّام، بحتری، ابن رومی (۲۲۱ ـ ۲۸۳/ ۸۳۷ ـ ۸۹۹)، ابن معتزّ، صنوبری و متنبیّ ـ به اسطوره تبدیل شده بودند، امّا معرّی در آن هنگام خلاقیّت خود را به منصّه ظهور می‌رساند. این شاعران با نوآوریهای زبانی، مضمونی و استعاره‌ای خود زبان عربی را غنا بخشیده بودند، که البته انحرافهایی نیز در کار آنان به چشم می‌خورد. شیوهٔ ابوتمام در انتخاب الفاظ، کاربرد قواعد نحوی و استعارات، گرایش ابن معتز به وصف طبیعت و تلفیق زنده و پویای تمام انواع تصویرگری در شعر او بویژه تصویرگری دیداری (رنگ و توصیف دقیق گلها و غیره) و شامه‌ای (بوهای خوش)، استفاده معری از شعر به عنوان محمل اندیشه‌های ماورای مادی و فلسفی، و اندکی بعد پیدایش صوفیان بزرگ و نمادگرایی اصیل آنها که قرنها از سمبولیستهای سده‌های ۱۹ و ۲۰ فرانسه پیشتر بودند ـ تمام این تجربیّات مسیر شعر عربی و از آن جمله شعر اندلسی را بکلّی تغییر دادند.

قابل توجّه است که سیصدوانـدی سال حضور مسلمانان در اندلس، در یکی از آشفته‌ترین دوره‌های تاریخ اندلس، یعنی دورهٔ فتنه، به اوج ثمردهی خود رسید. این دوره پر بود از هرج و مرج و نا امنی که دورهٔ ملوک الطوایفی را در پی داشت که آن نیز، خود، دوران فروپاشی و ویرانی بود. امّا هنر ضرورتاً بازتاب مستقیم وقایع خارجی نیست، بویژه در ابعاد فنّی و زیباشناختی آن که حیاتی خاص خود دارند. هنر چیزی ترکیبی است و هنگامی به منصه ظهور خواهد رسید که همه ابزارهای آن برای تولید محصولی پیچیده‌تر هماهنگ شده باشند. بنابر این، بررسی تجربیّات پیشین لازم می‌نماید.

۱ ـ ۲ ـ یحیی غزّال

یکی از بزرگترین شعرای دورهٔ والیان یحیی بن حکم جیّانی ملقّب به غزّال (۱۵۶ ـ ۲۵۰/ ۷۷۵ ـ ۸۶۴) بود، که آثارش نشانگر سادگی عمدی در گزینش واژگان و نگرش و نیز توجّه به گفتگوست ـ که تمایل شعر اندلسِ آن زمان را به‌صراحت، سادگی و بازتاباندن رفتارهای زندگی روزمره نشان می‌دهد. این شیوه در واقع با تقرّب او به دستگاه حکومت سازگار نبود. وی از احترام فراوانی در نزد حاکم زمان برخوردار بود (به منصبی عالی

گماشته و بعدها به سفارت به دربار بیزانس در قسطنطنیّه فرستاده شد)؛ با این حال، با وجود جایگاه رفیعی که داشت در شعرش هیچ تکلّفی نیست و او به صرافتِ طبع و با سادگی تمام شعر می‌سراید:

گفت: دوستت دارم؛ گفتم: دروغ می‌گویی
کس دیگری را بفریب که نتواند دریابد
نادرستی این سخن را که من نمی‌پذیرم
چرا که حقیقت آن است که هیچ کس پیرمردی را دوست ندارد
این سخن تو مانند آن است که بگویند «باد را در بند کرده‌ایم»
یا «آتش سرد است» و «آب شعله می‌کشد».

شعر او نشان می‌دهد که گرایش جدیدی در شعر اندلس در حال شکل‌گیری بود، گرایش به سوی سادگی و خطابی صمیمانه‌تر و شخصی‌تر و به دور از سبک فاخر و آمیخته به صنایع بلاغی در شعر موروثی عربی:

پدرش از او خواست که بگزیند مرد پیر
و ثروتمندی یا جوان تهیدستی را
او گفت: گزینشی دشوار است اما من باید
انتخاب کنم، پس هر چیزی برای من خوشگوارتر است
از چهرهٔ مردی پیر
مرد می‌تواند تهیدست باشد اما ثروتمند شود
اما دیگری هرگز جوان نخواهد شد.

حتّی در شعر اندیشه‌ای نیز که شاعر در آن معمولاً از زبانی عالی‌تر بهره می‌جوید غزال همین شیوه را حفظ می‌کند و از این لحاظ یادآور شعر اندیشه‌ای ابوالعتاهیّه است. سبک ساده غزال به مقدار زیادی در شعر ابن عبدربّه راه یافت، امّا نتوانست به بلوغ برسد و در کل تأثیری قاطع بر شعر اندلس بگذارد. در اینجا یکی از مسائل رشد ادبی را به چشم می‌بینیم، زیرا ایجاد ارتباط بین چنین شعرروان، ساده و تقریباً صمیمانه‌ای با شعر بسیار مصنوع و غالباً مطنطن ابن هانی در یک سدهٔ بعد ممکن نیست و نیاز به پژوهشهای بیشتری دارد. غزال با حال و هوا و زبان متغیّر عصر خود برخوردی طبیعی داشت و هر چند با شیوه‌های شعر موروثی کهن آشنا بود، امّا از لحاظ جوهره ذهن آنقدر

نوگرا بود که نمی‌توانست به تجربیات منسوخ و غریبی بپردازد که با زندگی واقعی اندلسیان آن زمان ارتباط اندکی داشت. احسان عبّاس او را بحقّ مهمترین شاعر عصر والیان می‌داند.[۲۴] به نظر نمی‌رسد که تأثیر ابونواس بر او در توصیف میخواری و میخانه، سبک سادهٔ او را تحت تأثیر قرار داده باشد.

به هر حال در شعر اندلس در سده‌های دوم / هشتم و سوم / نهم سبکهای زیادی به چشم می‌خورد. در شعر مؤمن بن سعید بن قیس و یحیی القلفاط، که هر دو در سدهٔ سوم / نهم می‌زیستند، بازگشت به فصاحت و بلاغت قدیم را می‌توان دید. حتی یک زن شاعر به نام حسّانه تمیمیّه (سده دوم / هشتم) در شعر خود گرایش زیادی به صنایع بلاغی و ایجاز نشان می‌دهد. این تنوع سبکی در بین شاعران همعصر در اندلس نشانگر پدیده‌ای کم و بیش پایدار بود، نه یک دورهٔ تجربهٔ آغازین. این مطلب را در طی این جستار نشان خواهیم داد.

۲ ـ ۲ ـ ابن عبدربّه

یکی از شاعران مهمی که هم در عصر والیان و هم در عصر خلفای اموی اندلس می‌زیست ابوعمر احمد بن محمد بن عبدربّه قرطبی (۲۴۶ ـ ۸۵۸/۳۲۸ ـ ۹۴۰) بود؛ وی در طول عمر دراز خود با چهار تن از خلفای اموی معاصر بود که همهٔ آنها او را گرامی می‌داشتند. وی فردی بسیار فرهیخته بود و در بسیاری از شاخه‌های دانش تبحّر داشت که از آن جمله بود: فقه، تاریخ و زبان و ادب عربی. آشنایی عمیق او با شعر و فرهنگ مشرق در بسیاری از اشعار او با عنوان *معارضه*، که در برابر شعرهای شرقی سرود، و نیز در گزیدهٔ مهم او از فرهنگ و اخبار عربی (بویژه شرقی) یعنی *العقد الفرید* کاملاً آشکار است.[۲۵]

اما آنچه برای ما در این مقاله اهمیت دارد کیفیت هنری شعر او و جایگاه وی در مسیر تحوّل شعر اندلس است. پیش از او سنّت غیر استوار شعری دورهٔ والیان و ما قبل آن وجود داشت که سبکهای زیادی بر آن حاکم بود. شاعران نسل قبل از او در اندلس (که تنها بخشی از اشعار آنها باقی مانده)[۲۶] به استثنای غزّال شیوه‌های گونه‌گون و درجات مختلفی از مهارت در نوآوری داشتند و در واقع، بسیاری از آنها، حتّی متجدّدترین‌شان،

گهگاه به سمت ریشه‌های کاملاً کلاسیک گرایش می‌یافتند ـ این ویژگی را مدّت زمان‌کوتاهی پس از این دوران نیز می‌توان دید. امّا ابن عبدربّه راهی را در پیش گرفت که غزّال پایه‌گذاری کرده بود.

با خواندن شعر ابن عبدربّه دو نکته آشکار می‌شود: نخست، نکته‌ای که عبّاس بدان اشاره کرده[۲۷]، و آن این است که او بین دو قطب متضادّ صرافت طبع و نازک اندیشی الفت ایجاد کرده است و چنین انتخابی عمدتاً به مضمون و انگیزه شاعر در سرایش شعر بستگی دارد و دوم، ماهیت متضادّ واژگان در شعر اوست که یکی از مشخصات اصلی شاعران در یک دورهٔ گذر است.

او گاه از واژگانی بسیار ساده بهره می‌جوید که با لفّاظیهای فراوانش در برخی از مدایح، همخوانی ندارد ـ گرچه در همین اشعار نیز گاه الفاظی ساده به کار می‌برد، همچون هنگامی که به خلافت رسیدن عبدالرّحمان ناصر را به او تهنیت می‌گوید:

هلال ماه نودمیده
وحکومتی جدید فرا رسیده
امام عادلی که بر سر دارد
دو تاج از قدرت و آزادگی
هلال شادمانی، پنج‌شنبه بر ما دمیدن گرفت
پس هر پنج‌شنبه بر مردمان عید است

این سروده که در آن ساده‌گرایی ناموجهی به چشم می‌خورد و فقط از تأثیر وزن وقافیه برخوردار است، با دیگر مدحیّات شاعر ناهمگونی شدیدی دارد. سطوح مختلف واژگان شعری او وضع ناپایدار زبان شعری را در اندلس نشان می‌دهد. جالب توجّه است که تبحّر و دانش عمیق ابن عبدربّه در شعر مشرق، که *عقد الفرید* گواه آن است، بر انتخاب واژگان و دیدگاه او نسبت به زبان شعری تأثیری نگذاشته است؛ بلکه وی در بخش اعظم شعر خود مسیر تحوّلی را که غزّال آغاز کرد، ادامه داده است. امّا این گرایش شعر اندلس به استفاده از زبانی که از محیط کاملاً شهری شده اندلس سرچشمه می‌گرفت، همواره با دخالت تجارب قدیمی‌تر شرقیان که شاعران از طریق تحصیل آنها را فرا می‌گرفتند و نیز بر اثر احترام عمیق اندلسیان برای میراث شعری عربی‌شان، مهار

می‌شد. این وضعیت مدتی ادامه داشت و احتمالاً توجّه بیشتر به مطالعه شعر کهن شرق و فراوانی دیوانهای شاعران شرقی اعصار مختلف در اندلس سدهٔ چهارم / دهـم آن را تقویت کرد.

بهترین اشعار ابن عبدربه دربارهٔ احوال شخصی خود اوست، چه اشعار اولیّه او در بارهٔ عشق و عشرت و چه اشعار بعدی او که شامل برخی اشعار اندیشه‌ای و نیز اشعار زهدی در ترک دنیاست؛ وی اشعار اخیر را *ممحّصات* (اشعاری در معارضه بـا اشـعار لهوی پیشینش) می‌نامد. اشـعار دیگـری هـمچون مـرثیه‌های سـوزناک او در مـرگ دو فرزندش بازتابی از طبعی حساس و رنج کشیده است:

به گرد خود می‌نگرم اما تنها گور او را می‌بینم
گویا تمام جهان در برابر چشمانم گوری بیش نیست

و نیز این اشعار دربارهٔ یک ساقی:

آن صورت که بر من می‌درخشید
آنگاه که بدان خیره شدم سرخگون شد
او جام شراب و ناوک مژگانش را به من ارزانی کرد
و من پیش از آن که از دستش بنوشم
ناوک چشمانش را نوش کردم

کاربرد صور خیال در شعر او هنوز به شیوهٔ شعر دورهٔ اول عباسی است و با آن که وی از استعاره بسیار استفاده کرده است، ظاهراً روش او بـا تـجربیّات انـقلابی پـیچیده در کاربرد استعاره هیچ ارتباطی ندارد. چنین تجربیاتی پیشتر در اشعار مشرق زمـین و در شعر شاعرانی متقدم بر او همچون ابوتمّام، بحتری و ابن رومی و یا شاعر معاصر او، ابن معتزّ، انجام گرفته بود. امّا دگرگونی بیشتر در اشعار او به سمت نظم نحوی جدید و لحن خطابی متفاوت، آشکارا تکامل طبیعی زبان شعری را در اندلس آن زمان نشان می‌دهد. انتظار می‌رفت چنین تکاملی در دهه‌های بعد ادامه یابد، امّا تقدیر چنین نبود. ابن هانی، که از لحاظ واژه گزینی، لحن و شکل خطاب با ابن عبدربّه تفاوت فراوان داشت، تقریباً هنگامی چشم به جهان گشود که او در سنّ بیش از هشتاد سالگی چشم از جـهان فـرو بست.

۳ ـ ۲ ـ یوسف بن هارون رَمادی

پیش از بحث دربارهٔ پدیدهٔ ابن هانی لازم است ذکری از شاعری دیگر به میان آوریم که مسیر تحوّلی را که غزّال پی ریخته و ابن عبدربّه با اندکی تغییر ادامه داده بود، دنبال کرد. او شاعر قرطبی یوسف بن هارون رمادی است که در طول عمر بلند خود با دورهٔ حکومت ناصر، مستنصر، منصور و پسرش مظفّر معاصر بود. وی که دورهٔ فتنه را نیز پشت سر گذاشته بود احتمالاً به سال ۱۰۱۳/۴۰۳، در حالی که بنا به روایات دچار فقر شدیدی بود، درگذشت. گزارشهای مربوط به زندگی او اندکی با یکدیگر متفاوتند و گرچه بسیاری از اشعار او باقی مانده، امّا مقدار بسیار بیشتری از بین رفته است، از آن جمله مجموعه‌ای که او در زندان حکم مستنصر فراهم آورد و برای بحث حاضر اهمیتی فراوان دارد. این مجموعه شامل اشعاری است در توصیف تمام انواع پرندگانی که شاعر می‌شناخته، که وی آن را به امیرزاده هشام بن حکم تقدیم داشته و در پایان هر شعر به ستایش او پرداخته و از او تقاضا کرده است در نزد پدرش برای آزادی شاعر شفاعت کند (که البته از آن نتیجه‌ای نگرفت.) این کتاب می‌توانست نشان دهد که هنر توصیفات غالباً دقیق و جزئی در میانه سدهٔ چهارم / دهم چگونه در اندلس به استقلال رسید و جایگاه خود را به منزلهٔ یکی از ابعاد اصلی شعر اندلس تثبیت کرد. متأسفانه این کتاب کاملاً از بین رفته و نمی‌توان گفت که آیا این توصیفات به ذکر دقیق اجزا و مشخصات پرندگان منحصر بوده یا از وضعیت روحی شاعر نیز در آنها سخن رفته است. می‌توان مردی زندانی را مجسّم کرد که به آزادی پرندگان رشک می‌برد. این بن مایه در شعر عربی سابقه‌ای کهن دارد که نمونهٔ عالی آن اشعار ابو فراس حمدانی است در زندان بیزانس. امّا توصیف «تمام پرندگان اندلس» و مقایسه در بند بودن خود با آزادی آنها کاری بیهوده و فوق‌العاده ساختگی به نظر می‌رسد؛ بهره جستن از بن مایه کبوتر یا مقایسه اسارت خود با آزادی پرندگان قابل قبول به نظر می‌رسد، امّا توصیف دقیق ویژگیهای گونه‌گون این همه پرنده ظاهراً تلاشی است برای برانگیختن تخیّل امیرزاده و ایجاد لذّت زیباشناختی در او پیش از مطرح کردن مشکل خود.

واژگان اشعار رمادی سطوح مختلفی دارد، امّا او در برخی اشعارش سنّت غزّال را در

کاربرد زبانی ساده و نزدیک به محاوره در پیش می‌گیرد، بویژه هنگامی که از عشق یا وقایع روزمره سخن می‌گوید یا آنگاه که شرحی روایی می‌سراید همچون شعری که در زمان ممنوع کردن میخواری از سوی مقامات حکومتی، در دفاع از شراب سروده است. او در این مورد به داستان فقیه معروف شرقی ابوحنیفه اشاره می‌کند که تمام شب را نماز می‌گزارد:

اما همسایه‌ای خمّار داشت
که شب را با باده نوشی به صبح می‌رساند
و آنگاه که از باده سرمست می‌شد به آوازخوانی می‌پرداخت... [به زیبایی]
این همسایه به زندان افتاد و دیگر صدای آواز نیامد
چون دو شب گذشت
و [ابوحنیفه] صدای او را نشنید، گفت: «این همسایه که مرا سرگرم می‌کرد
هر شب، نمی‌دانم چرا دیگر نمی‌خواند؟»
گفتند: شبی او را گرفتند
و به زندان افکندند

آنگاه ابوحنیفه در نزد اولیای امور برای آزادی او شفاعت می‌کند. امّا این سادگی نثرگونه در تمام اشعار رمادی، که گاه حالتی تصنّعی می‌یابد، حفظ نمی‌شود و این نشان می‌دهد که در آن زمان شعر اندلس دستخوش چه گرایشهای متضادّی بوده است: از یکسو تلاش برای ساده کردن، نزدیک شدن به آهنگها و اوزان زندگی روزمره، به دور از ایجاز و سبک پرطمطراق اعراب بدوی قدیم؛ و از سوی دیگر، حرکت به سوی نوآوری متکلّفانه در استعارات، مانند ابیات زیر:

فردا رهسپار خواهند شد! ای روز آهسته‌تر در پی شب درآ
ای اشک! بر آنان فراوان ببار و راه برآنان ببند
ای سینه! آه آتشناک خود را بر آنان بدم
ای اضطراب روح! شبی قیرگون شو
مانع رفتنشان شو، وای شب!
اگر به صبح رسیدی، در بندش کن

بهره‌گیری مبالغه‌آمیز از صورخیال برای بیان اندوه جدایی یار از صرافت طبع مشهود در نمونهٔ پیشین بسیار فاصله دارد؛ و در حقیقت سدهٔ بعد، که شاعرانی همچون ابن

شُهید، ابن زیدون، ابن عمّار و معتمد بن عبّاد پیشکسوتان آن و به قلب میراث شعری عرب نزدیکتر بودند، زمان شکوفایی انواع آرایه‌های بلاغی بود. امّا رمادی را باید ادامه دهنده شیوهٔ شعری دانست که در سده‌های دوم / هشتم و سوم / نهم به‌طور طبیعی در اندلس پدید آمده بود، امّا از رشد طبیعی و عادی خود منحرف شد. بنابر این، ظهور ابن‌هانی همزمان با رمادی یکی از مسائل ابهام‌آمیز تاریخ ادبیات است.

۴ ـ ۲ ـ ابن‌هانی

ابوالقاسم محمد بن هانی اندلسی البیری بر شیوهٔ شاعران بزرگ بلاغی معاصر و پیشین شرق شعر می‌سرود و پیشینهٔ اندلسی‌اش در این اشعار نمود اندکی داشت. او در بین سالهای ۹۳۲/۳۲۰ و ۹۳۷/۳۲۶ در البیره متولد شد و در سال ۹۷۳/۳۶۲ درگذشت. بیشتر تحصیلات خود را در قرطبه انجام داد و به خواندن و حفظ آثار شاعران بزرگی همچون ابوتمام، بحتری و، بیش از همه، شاعر نزدیک به عصر خود، متنبّی، پرداخت، ابن‌هانی بشدّت تحت تأثیر متنبی بود. شعر او نیز پر است از اشاراتی به رویدادها، مکانها و بزرگان تاریخ عرب. او از همان آغاز شاعری‌اش به کاخهای بزرگان پیوست و بیشتر اشعار او در مدح است. افزون بر این، شاعری است که طبعش با مدیحه‌سرایی سازگار است و به این سبب در مدایحش نسبت به دیگر اشعار خود، بویژه اشعار وصفی، کمتر الفاظ غریب به کار می‌برد. نمونه‌ای از کاربرد چنین واژه‌هایی قافیه شعری است که در وصف دیدار از میخانه سروده و در آن بسیاری از الفاظ ناشناخته و ناهماهنگ را به کار برده که با ظرافت و دلپذیری خمریّات ابونواس و غزّال در تضادّ است.[۲۸] گاهی در مدایح بلند او نیز تعداد زیادی الفاظ غریب و بسیاری تصاویر ناخوشایند وجود دارد؛ امّا به رغم این وضعیت او توانست به قلّه‌های رفیع زبان‌آوری و احساس نیز دست یابد، همچون ابیات به یادماندنی زیر که در عربی واقعاً عالی و تأثیر گذارند:

ای پسران نیزه‌های سمهری و شمشیرهای مشرفی
کدام یک از شما فرمانده مطاع همگان است تا
آنگاه که سلاح و سپر به دست می‌گیرد
به سان تُبّع [پادشاه بزرگ] حمیر شود؟

ابن هانی همچنین شیعه‌ای سرسخت و افراطی بود و بنابر این طبیعی بود که پس از پیوستن به حاکم اشبیلیه در آغاز دوره شاعری خود، تصمیم بگیرد به شمال آفریقا برود؛ جایی که معزّ لدین اللّه فاطمی قدرت را در دست داشت (روایت دیگری حاکی است که او مجبور شد اشبیلیّه را ترک کند، چرا که لذّتجویی بیش از حدّ و نیز عقاید افراطی شیعی‌اش مردم اشبیلیه را به خشم آورد). معزّ او را با روی باز پذیرفت، زیرا به مدیحه‌سرایی توانا نیاز داشت که خصال او را بستاید. ابن‌هانی بقیه عمر کوتاه خود را به ستایش معزّ و سردار او، جوهر، و دیگر صاحب منصبان شمال آفریقا گذراند. پس از آن که جوهر مصر را در سال ۹۶۹/۳۵۸ برای فاطمیان گشود، شاعر برای پیوستن به معزّ بدان سو حرکت کرد امّا در راه به شکلی مرموز مرد و شاید بنا به دلایل سیاسی به قتل رسید.

به نظر می‌رسد که عقاید شیعی خود او عمیق و اصیل بوده است. فاطمیان به امامت معتقد بودند. از نظر آنان «امامان تجسّم عقل [کل] بودند که از خدای یگانه بدانان افاضه شده بود و عقیده داشتند که خداوند، خود، در میان ابنای بشر حضور دارد»[۳۰] در حقیقت، ابن‌هانی گاه در وصف معزّ چنان راه مبالغه می‌پیماید که او را همسان پیامبر و حتّی خدا می‌شمارد:

ماشئت لا ماشاءَتِ الاقدار فاحکُم، فأنت الواحدُ القهّار
وکأنّما انتَ النّبیُّ محمَّدٌ وکانّما انصارُك الانصارُ

هر چند این ابیات با عقاید فاطمیان اصولاً مغایرت چندانی ندارد، امّا یک مسلمان سنّی احتمالاً این اشعار را کفرآمیز یا دست‌کم اهانت‌آمیز خواهد شمرد؛ ولی به رغم مضمون آن، عربان همواره این اشعار را حفظ کرده‌اند. نقش شاعر به منزلهٔ ستایشگری که شعر خود را از جایگاهی خاص ایراد می‌کند هرگز در فرهنگ عربی از میان نرفته است (اینک شاعران ملّت، وطن و قهرمانیهای مبارزان راه آزادی را می‌ستایند) و از این رو، تجسّم تصویری روشن از آن شاعران بزرگ سده‌های میانه که اشعار پر طمطراق و شکوهمند خود را در خطاب به خلفا می‌سرودند چندان دشوار نیست. این ستایشنامه‌ها،و از جمله اشعار ابن‌هانی،پر است از تصاویری از عظمت خلفا و توصیفات

ممتاز تمام آرمانهای انسانی ـ شجاعت، بخشندگی، خردمندی ـ به شکلی که از شعر عربی پیش از اسلام به ارث رسیده، امّا ویژگیهای اسلامی حق الهی خلیفه و غیره نیز بدان افزون شده است. می‌توان صحنه را مجسّم کرد و زیر و بم صدای ابن‌هانی را شنید که اشعار نافذ خود را با فصاحت خاصّ، سبک فخیم و قوامی پرطنین می‌خواند.

ابن هانی شباهت اندکی با دیگر شاعران اندلس دارد. او اشعار اندکی دربارهٔ طبیعت سروده و با تمام تلاشهای دشوار و بسیار استادانه‌اش برای سرودن قطعاتی توصیفی[۳۲]، نتواسته با مهارت شگفت‌انگیز شاعران اندلسی دیگر برابری کند. غزلهای او نیز دیریاب است، گرچه استثنایی بزرگ نیز هست ـ استثنایی که برای آیندگان به ارث رسیده و آن تغزّلی است در آغاز یکی از مدایحش. این مدیحه *کافیّه‌ای* است که لطافت، فراز و فرود خوش‌آهنگ و قوافی پر احساس آن تأثیری ماندگار از خود به جای می‌گذارد:

این ناوک مژگان تو است یا شمشیر پدرت؟
این جام شراب است یا لب لعلت؟
چه تیغ تیزی است نگاه کشنده‌ات
در تو و در مردمان چشمت شفقتی نیست
ای دختر جنگجویان قدرتمند و پدران نیرومند
آیا این قانون سرزمین شماست؟
پیش از این خیال تو شب هنگام مرا فرا می‌خواند
تا آن که تو مرا با ناوک چشمانت فراخواندی
چشمانت میعادگاه ماست، پس ما دیدار خواهیم کرد
در سرزمین تو یا در سرزمین خواب
خواب از سرت ربودند و گریختند
هرگاه شبحی را می‌دیدند می‌پنداشتند تویی
می‌گفتند هستی، اما هرگز ترا باده‌ای ننوشاندند
آنگاه که کمرت به رقص می‌آمد به مستی متهمت می‌کردند
گمان می‌کردند سیاهی چشمانت از سرمه است
اما به خدا سوگند دست اوست که آن را سرمه کرده است نه دست آنان[۳۳]

بدیهی است که ابن‌هانی پیش از آن که در بیست و شش سالگی اندلس را ترک گوید به بلوغ شعری رسیده بود و تکریمی که بلافاصله پس از ورود به شمال آفریقا از او به

عمل آوردند نشان می‌دهد که او از شهرتی پایدار برخوردار بود. همچنین آشکار است که در آن هنگام در شمال آفریقا شاعر بزرگتری نبوده که شیوهٔ شعری‌اش بر دیگران برتری داشته باشد. افزون بر این، گزارشهایی از زندگی او نشان می‌دهد که پیش از ترک اندلس ساختار فکری‌اش کاملاً شکل گرفته بوده و عقاید مذهبی خود را با قدرت ابراز می‌کرده است.[۳۴] بنابر این، سبک والایی را که تا پایان ویژگی خاص اشعار او بود باید از مظاهر تاریخ ادبیات اندلس به شمار آورد. شایسته است بر این نکته اندکی درنگ کنیم، چرا که چند مطلب را آشکار می‌کند: بلاتکلیفی طولانی در تحوّل شعر اندلس حتّی در طول سدهٔ چهارم / دهم؛ ارتباط بین شعر و پیشینه تحصیلی شاعر؛ پیوستگی بین شعر و طبع و قابلیتهای هنری خود شاعر و شیوهٔ آموزش ادبی ناهماهنگ و نامنظم در اندلس آن روزگار این وضعیت برای مورخ ادبی نمونه‌ای منحصر به فرد است، زیرا هر چند می‌تواند در تمام دوره‌ها آمیزهٔ ناموزونی از فرهنگ شعری بیابد، امّا چنین آمیزهٔ کاملی از دوره‌ها و الگوها در تاریخ ادب عربی، در اندلس از هر جای دیگری آشکارتر است. ناقدی که به مطالعه این تاریخ می‌پردازد نمی‌تواند، همانند دوره‌های دیگر، خط تکامل پیوسته‌ای را دنبال کند، خواه در تصویر کلّی رشد و پیشرفت شعری و خواه حتّی در آثار شاعران بزرگ همعصر، در نقاط دیگر، همچون شرق، می‌توان خطّ روشن تحوّل را در شعر شاعران بزرگ دید. امّا در اندلس این سیر تحوّل به صورتی پیش‌بینی‌ناپذیر از این مکتب به آن مکتب رو می‌آورد و این نوسان دائمی گاه مورخ ادبی را به حیرت و سرگردانی دچار می‌کند.

آیا می‌توان ظهور ابن‌هانی و شعر پر آرایه و سبک مصنوع او را پس از تجارب ساده و روان غزال و ابن عبدربّه، نتیجه استفاده نادرست از یک ذوق هنری دانست؟ مطمئناً در اشعار شاعران بزرگ اندلس پیش از ابن‌هانی هیچ نشانه‌ای دال بر ظهور او وجود ندارد. درست است که در تاریخ شعر عربی، و بلکه تمام شعرها، ناقدان نمونه‌هایی از هنرمندان منفرد می‌یابند که بر خلاف جریان زمانهٔ خود حرکت می‌کنند، امّا در مورد ابن‌هانی، گرچه ذوق او یقیناً وی را برای پرداختن به چنین تجربه‌ای آماده‌تر کرده بوده، نمی‌توان او را هنرمندی منفرد دانست، زیرا در این دوره شاعران نه چندان نامور بسیاری به چشم

می‌خورند که توانایی ارائه اشعاری پر طمطراق و متکلفانه داشته‌اند. همچنین باید در نظر داشت که بسیاری از اشعار اندلسی که قبل از دورهٔ فتنه سروده شده‌اند، از بین رفته‌اند و از این رو، محدودیت دستمایه‌های شعری دست مورخان ادبی را بسته است.

۵ ـ ۲ ـ ابن درّاج قسطلی

ابن درّاج قسطلی (۳۴۷ ـ ۹۵۸/۴۲۱ ـ ۱۰۳۰) تا اندازه‌ای از لحن فخیم و خطاب پر از لفّاظی ابن‌هانی تقلید می‌کرد، البتّه با پیچیدگی و حرارت بیشتر و با گرایش به ذکر خاطرات فردی و پرداختن به تجربیات شخصی و در این راه عواطف خود را در حد کامل به کار می‌گرفت در دوره‌ای که مدیحه‌سرایی غالب بود، دستیابی وی به عواطف صادقانه در شعر و نیز گذار واقع گرایانه‌اش را از مدحیاتِ مبتنی بر سنن بدوی به سوی صور ذهنی مستقیم‌تر باید گامی به پیش دانست. امّا او بن مایه‌های کهن رنجهای جسمانی را در توصیف سفر دشوار خود برای رسیدن به ممدوح کنار نمی‌نهد، بلکه در بیان دشواریهایی که خود تجربه کرده، در یکی از ستایشنامه‌هایش چنین می‌گوید:

اگر آب حیات همیشه برای تو زلال است
من برای رسیدن به تو در طلب آب تشنگی بسیار کشیدم
اگر می‌خواهی بر من خلعت سبزی بپوشانی
من برای آمدن به سویت روزگار سیاهی را گذرانده‌ام
و اگر بر من سایه‌ای خنک می‌افکنی
من برای رسیدن به تو گرمای سوزانی را به جان خریده‌ام

این گزارش با تعریف استفان اسپرل Stefan Sperl از مدح سازگار است. او مدح را پیوند کمبود و تنگدستی از یکسو و فراوانی و بخشندگی از سوی دیگر می‌داند که مصداق مفهوم نخست، شاعر و مصداق مفهوم دوم، حاکم است.[۳۵]

شعرهای بسیار شخصی این شاعر نیز بیانگر رویکردی تازه در اشعار اوست. وی در این اشعار تجربیات بیرونی سنّتی را با عمیقترین تجربیات فردی درهم آمیخته است. وی به هنگام ترک همسر و فرزندان خود برای کسب مال و منال در نزد یکی از ملوک طوایف چنین می‌سراید:

آنگاه که برای وداع به نزدم آمد

آه و ناله‌اش صبر و تحمّل از کفم ربود
روزهای عشق و لذت را به یادم می‌آورد
و در همین حال، کودکی در گاهواره می‌گرید
که نمی‌تواند سخن بگوید، اما صدایش
تا اعماق دل جای می‌گیرد...
من به خواست دل، برای ماندن با او گردن ننهادم
و عادت به سفر مدام و شبانه‌روزی مرا به پیش برد
بال جدایی مرا به پرواز درآورد و ترس
جدایی با بالهای فراوان گریخت

۶ ـ ۲ ـ ابن شُهید اندلسی

نخستین احساسی که از شعر ابن شهید (۳۸۲ـ ۹۹۲/۴۲۶ ـ ۱۰۳۵) حاصل می‌شود آن است که زندگی عمومی افرادی را باز می‌نمایاند که در زمان فتنه می‌زیستند و از اوضاع آشفته، بسیاری تجارب سیاسی ناموفق، درگیریهای نژادی و احساس یأس شدید در این دوره تصویری روشن ارائه می‌دهد؛ با این وصف، شعر او ابعاد فراوان دیگری نیز دارد که از یکسو به شخصیت شاعر ـ چه ویژگیهای برخاسته از سنّت و چه اصیل‌ترین تجلیّات شخصی آن ـ و از سوی دیگر، به پدیده‌های کاملاً زیباشناختی مربوط می‌شود. جنبهٔ اخیر شعر ابن شهید، تقریباً بیش از هر شاعر دیگری، کشاکش بین صرافت طبع و تکلّف، بین سنّت‌گرایی ریشه‌دار و تلاش خلاّقانه برای رهایی از بن مایه‌های معناییِ نگرش و ساختار سنّتی و نیز از سلطهٔ پایدار شیوه‌ها و ابزارهای موروثی شعر را به گونه‌ای بارز منعکس می‌کند. در این شعر عدم توازن و ناهمگونی آشکار است و ستیز او با واژه‌ها، تصاویر، ساخت جملات و تلاشش برای ادغام معنا و استعاره غالباً طاقت‌فرساست. این دوره عصر استعارات دور از ذهن و تصویربرداریهای بسیار متکلّفانه است و تلاش سخت ابن‌شُهید برای نوآوری در تصویرپردازیهایش ـ که گاه ناکام می‌ماند، بویژه در مدایح و برخی از اشعار کاملاً توصیفی ـ تلاشی است زیباشناسانه که غالباً با تحمّل رنج فراوان همراه است. بدین ترتیب، شعر او مورد توجّه ناقدانی است که به شناخت تجلیّات کلّی و توانمندیهای هنر شاعری علاقه‌مندند.[۳۶]

هفتاد و چهار شعر از ابن شُهید باقی مانده که برخی از آنها بسیار کوتاه است و در منابع مربوط به سده‌های میانه که از نظر اهمیت و اعتبار مختلف‌اند، آمده است.[۳۷] بیشتر این اشعار به موضوعاتی معمولی می‌پردازند: مدیحه، مرثیه‌های رسمی (که از مرثیّه‌های شخصی شاعر متمایزند)، غزل سنّتی، فخر، اخوانیّات، هجو و توصیف. امّا اشعاردیگری وجود دارند ـ اشعاری که تحت این عنوانها قرار نمی‌گیرند ـ که ابن شهید را می‌شناسانند و خواندنشان لذّت بخش است. این اشعارِ درونگرایانه است که صدای فردی شاعر را با خود دارند و مضامین آنها از تجربهٔ عشقی اصیل تا پیش‌بینی اضطراب‌آلود مرگی نزدیک را در بر می‌گیرد. او در این اشعار با احساس واقعی، و غالباً عمیق، دربارهٔ موقعیت انسان سخن می‌گوید. البته در بسیاری از اشعار «رسمی» او نیز عنصر درونگرایی وجود دارد، زیرا او نیز همچون بسیاری دیگر از شاعران همعصرش، دراندیشه موقعیّت و اهمیّت خویش است و یا از ستیزهایی که در طبقات بالای اجتماع وجود دارد و گاه به قیمت جان فرد تمام می‌شود، احساس نومیدی می‌کند. با این حال، این اشعار تنها به تکرار بن مایه‌ها و واکنشهای شناخته شده می‌پردازد و انتظارات زمانه‌اش راپاسخ می‌گوید و بندرت از نوآوری یا تجربه شخصی اصیلی برخوردار است.

ابن شهید که از خانواده‌ای ثروتمند و اشرافی از وزرا و صاحب منصبان دولتی عالی رتبه بود ـ بر خلاف شاعر معاصر مشهور و کهنسالتر از خودش یعنی ابن درّاج ـ نیازی نداشت که در ازای مدایح خود پاداشی بجوید. با این حال، اگر حدود یک چهارم از اشعار او به این نوع ادبی اختصاص دارد، از آن روست که دوره فتنه زمانی بود که افراد جاه‌طلب احساس می‌کردند می‌توانند با دستیابی به پستهای دولتی همچون وزارت یا سفارت به موقعیت عالی اجتماعی برسند. این جاه‌طلبی‌ها که او را به جلب عنایت حاکمان وامی‌داشت یک بار او را به زندان افکند و بار دیگر به فرار از قرطبه مجبور ساخت. احتمالاً او در دوران تبعید خود در مالقه بود که رسالهٔ منثور معروف خود یعنی *التّوابع و الزّوابع* را نوشت. این اثر خود زندگینامه‌ای است که بسیاری از اشعار و نظریات او را در بارهٔ شعر به دست ما رسانده است. اما، چنان که پیشتر گفتیم، مدحیّات ابن شهید جزو بهترین اشعار او نیست ـ و این نشانهٔ شعریِ خوبی است دالّ بر آن که مدیحه‌سرایی

باب طبع ابن‌شهید نبود، با آن که این نوع در آن زمان هنری کاملاً سبک‌دار بود. برخی از مدایح او سست و کاملاً قراردادی است و روی هم رفته، بندرت نشانی از نوآوری یا بلاغت در آنها به چشم می‌خورد.

جالب است یادآورشویم که چه بسیار شعرای عرب بودند که طبعاً با مدیحه‌سرایی مأنوس نبودند، امّا به قیمت فدا کردن دستاوردهایی یقیناً خلاقانه‌تر و اصیل‌تر این پیشه را اختیار کردند؛ تنها استثنائاتی اندک همچون ابوالعتاهیه، ابوالعلاء معرّی، صوفیان و دیگر زهاد (در مشرق عربی) وجود داشتند. شاعران دیگر مدیحه را نوعی ادبی می‌دانستند که بدیهی بود می‌بایست بدان می‌پرداختند این نوع ادبی از همان قرن اوّل هجری در مشرق به یک رسم استوار تبدیل شد که پیرامون مفهوم «انسان کامل» دور می‌زد. این مفهوم در اوایل عهد عباسی که به سال ۷۵۰/۱۳۲ آغاز شد، کمال یافت به‌گونه‌ای که با شکوه و جلال امپراتوری عظیم اسلامی متناسب و در خورشأن خلفای آن امپراتوری بود. مدیحه‌سرایی در پیش از اسلام نیز رواج داشت، امّا در آن هنگام کسانی مورد ستایش قرار می‌گرفتند که از لحاظ خصائل اخلاقی واقعاً شایسته آن بودند و ستایشها برای دریافت صله نبود.

به عکس، شاعران امپراتوری اسلامی مدیحه‌سرایی را به یک حرفه تبدیل کردند. در طول سده‌ها، شاعرانی بی شمار به چشمداشت پاداش نخست خلفا و سپس خلیفه‌زادگان وامیرزادگانو آنگاه صاحب منصبان راستودند.این هنر مدوّن شد و قواعد و اصولی خاصّ خود یافت. جالب است که ستایش فراگیری که نثار قدرتمندان می‌شد و مفهوم انسان کامل را در فرهنگ عربی باز می‌نمایاند، هیچ نقصی در شخصیت رهبر نمی‌دید و صفات پاک و منزه او را از هر نقصان و خللی دور می‌شمرد؛ ممدوح همواره در اوج بود.[۳۸] این خصلتهای آرمانی در ستایشنامه‌های ابن‌شهید فقط به میزان محدودی تکرار شده‌اند. علّت آن نیست که وی نوعی دگرگونی فرهنگی را تجربه کرده بود، بلکه از آن جهت است که او در زمینهٔ دیگری خلاقیت داشت.

آیا می‌توان چنان که پرز (Pérés) می‌گوید «دگرگونیهای» اندک در برخی از ابعاد شعر ابن‌شهید را دلیل روی آوردن او از گرایشهای فرهنگی کاملاً عربی به علایق فرهنگیِ

عمدتاً ایبریایی دانست؟ در اینجا پرسشی به ذهن می‌آید: آیا در ابن‌شهید شخصیت اشرافزادهٔ فرهیخته‌ای را می‌بینیم که از میراث عربی ـ اسلامی تغذیه کرده است یا، چنان که ظاهراً پرز استنباط می‌کند، شخصیت مردی را که پروردهٔ فرهنگ «عامیانه» ایبریایی پیرامون خود است. پرز آنچه را «تقدیر گرایی بیرحمانه» ابن‌شهید می‌نامد در یکی از مرثیه‌های شخصی وی می‌یابد و در آن نه تنها نگرشی اسلامی بلکه ایبریایی نیز می‌بیند، چرا که اضطراب شاعر اضطرابی «مهار شده» است.[۳۹] بدون شک بخش مهمی از شخصیت ابن‌شهید به عنوان شاعر فرصت تجلی نیافته است؛ با این حال، با سیری در سراسر اشعار او (شعری که پرز در بالا بدان اشاره کرده بود، تنها به یک جنبه می‌پردازد) تکرار و نیز پافشاری بر آرمانهای عربی خاص و جهان‌بینی ریشه‌داری را می‌بینیم که اصولاً گرایش عربی دارد. نمونه‌ای در تأیید این مطلب *نونـیّه‌ای* (شماره ۶۵) است که در بحر بسیط در ستایش خود سروده است.[۴۰] او در این شعر صفات *فتوّت* را به خود نسبت می‌دهد، صفاتی همچون: ایستادگی سر فرازانه در برابر آشفتگیهای زمانه، حرمت نهادن به دیگران، شجاعت، جوانمردی، گذشت، عزّت، صداقت، پاکدامنی، زبان‌آوری و دانش؛ به گفته وی این صفات برترین اهداف فتوّت هستند. یکی از صفات نمونه‌ای که اعراب آن را ویژه انسان کامل می‌شمارند و ابن‌شهید آن را در اینجا ذکر نمی‌کند، سخاوت است (که مهمان‌نوازی یعنی شاخص‌ترین ویژگی اعراب را نیز در بر می‌گیرد). وی به جبران این غفلت در *نونـیّه‌ای* دیگر در بحربسیط (شماره ۶۶) به توصیف‌پذیرایی گشاده دستانه خود (بنا به گفتهٔ برخی منابع، شاعر بسیار بخشنده بود) از مهمانی ناشناس در یک شب زمستانی بسیار سرد می‌پردازد ـ مهمان‌نوازی کاملی که جزئیاتش تماماً عربی است.[۴۱] شاعر در اشعاری دیگر صفات شجاعت و جنگاوری (برترین صفات مردان در فرهنگ عربی سده‌های میانه) خود را به تأکید فراوان ستوده است. البته شجاعت، جوانمردی، شرف، عزّت نفس و ثبات قدم تنها ویژگیهایی عربی نیستند، بلکه در فرهنگهای دیگر نیز صفات «شوالیه گری» به شمار می‌روند. با این حال، فرهنگ عربی از روزگاران پیش از اسلام بر این ویژگیها تأکیدی خاص داشته است، چرا که این صفات افرادی آرمانی و جامع می‌سازند که شایسته برترین جایگاهها در میان قوم خود

هستند.[۴۲]

غم‌انگیزترین اشعار ابن‌شهید مرثیه‌هایی است که دربارهٔ خود، دوستانش و قرطبه سروده است و نشانهٔ اوضاع آشفته و مصیبت‌بار این شهر بزرگ است. شاعری که طبعاً به زندگی سرورآمیز گرایش دارد اشعاری می‌سراید که نبض آنها را خشم و اندوه به تپش در می‌آورد. او می‌بیند که این شهر در برابر چشمانش سقوط می‌کند و نابود می‌شود؛ دهها هزار تن از مردم کشته وقصرهای شهر ویران شدند، مدینة الزهرا امویان ومدینة الزاهرهٔ عامویان هر دو تخریب شدند؛تمام خانواده‌ها پراکنده شدند و حیاتی توأم با فرهنگ و تمدّنی بسیار والا که در سده‌های میانی در هیچ جا نظیری نداشت اعتبار، شادیها و آرامش خود را از دست داد. در دو شعری که او در بارهٔ قرطبه سروده تصویری از ویرانی کامل ترسیم شده و در برابر آن مجموعه‌ای از تصاویر خیره کننده روزگاران پیشین قرار گرفته است؛ روزهای ثبات و فراوانی که زیبایی و زندگی آسوده آن را دلپذیر ساخته بود. بنابر این، چندان تعجبی ندارد که در بسیاری از اشعار او رگه‌ای از بدبینی می‌بینیم که نیکل (Nykl) و پس از او دیکی (Dickie) بدان اشاره کرده‌اند.[۴۳] شاعر در شعر نخست (شماره ۲۶) تأسفی تلخ اظهار می‌دارد و در دیگری (شماره ۶۹) عشقی شدید ابراز می‌کند، در این شعر علاقهٔ عمیق به زادگاه رنگی از خشم و تنفر واقعی به خود گرفته است:

عجوزه‌ای در حال مرگ، اما تنها یک تصویر از او در ضمیر من نقش بسته
تصویر دوشیزه‌ای زیبا
او به مردانش زنا داده است
اما چه زنای زیبایی!

دومین اظهار تحسّر عمیق او آنجاست که نزدیک شدن مرگ را احساس می‌کند. شاعر در سن چهل و چهار سالگی به فلج دچار شد و بیش از هفت ماه با آن دست به گریبان بود. در طی این مدت نوحه‌هایی بر خود و اشعاری خطاب به دوستان و نوجوانی که عشقش را در سر داشت سرود. شگفت‌انگیز است که می‌بینیم این شاعر که پا بر لب گور دارد، نسبتاً بسیار کم به خدا و دین پناه می‌جوید و تنها به صورت ظاهری و برای خالی نبودن عریضه به ستایش خدا می‌پردازد. او در شعری که برای سنگ مزار خود سروده

(شماره ۱۷) چنین می‌گوید:

ای دوست برخیز، توقفمان در اینجا به درازا کشیده است
چگونه می‌توانیم به خواب ابد فرو رویم؟
او گفت «ما هرگز از این خواب بر نخواهیم خاست
تا آن زمانی که زمین ما را در برگرفته است»
آیا به یادداری چه بسیار شبها که با لذت به صبح رساندیم
که همچون جشن مجلّلی بود؟
چه بسیار خوشی که بر ما فرو می‌بارید
از ابری غنی و بخشنده؟
اینها همه به پایان رسیده، گویی که هرگز نبوده است
و آثار شوم آن همراه خواهد ماند
وای بر ما! اگر از رحمت او بی نصیب مانیم
که قهر او سخت و جانگزاست
خداوندا! ما را ببخش، تویی خدایی که
بندگانت نمی‌توانند پی به کنهت ببرند

چگونه می‌توان این آوای ضعیف دینداری را با اضطراب و بی‌قراری او در آنجا که به هنگام بیماری‌اش با دوستان خود سخن می‌گوید، مقایسه کرد؟ او بویژه جدایی از یکی از آنها یعنی محبوبش عمرو را بسیار طاقت فرسا می‌شمارد و دربارهٔ او چنین می‌گوید: «آنگاه که مرگ گلویم را می‌فشارد، بدو چشم می‌دوزم».

شعر ابن‌شهید جهانی مردانه را به تصویر می‌کشد که در آن دوستیهایی محکم، روابطی شهوانی و پیوندهایی پایدار بر قرار است. این روابط محکم در بین مردان نگرشی ذاتی در فرهنگ عربی است که تا زمان حاضر در آن تغییری پدید نیامده است؛ با این حال، همجنس‌گرایی چیزی ورای دوستی است و باید مطالعه‌ای خاص در بارهٔ آن در فرهنگ عربی انجام گیرد. این گرایش در اندلس گسترده و پذیرفته شده بود، گرچه نه بدان اندازه‌ای که در شعر ابن‌شهید دیده می‌شود. گرامیداشت عشق همجنس‌گرایانه در این شعر و لحن طبیعی، عاری از احساس گناه و شوق‌آمیزی که شاعر در بیان عشق خود به عمرو ـ «عزیزترین عزیزان دل و شایسته‌ترین برای تکریم» که «در مملکت آزاد و

پهناور عشق همنشین [شاعر] بود» ـ به کار می‌برد یادآور ستایش آشکار دلبستگیهایی است که در میان مردان یونان باستان دیده می‌شد. امّا آنچه در کل از ادبیّات همجنس‌گرایی در مشرق عربی می‌دانیم وجود نوعی بلهوسی موذیانه وگاه سبکسری را القا می‌کند. در این شعر بیشتر بر تمایلات جنسی و شهوانی عاشق تأکید می‌شود تا بر ویژگیهای اخلاقی مردانه او، و عشق به همجنس معمولاً با همان رنج، آرزوی وصال و شیدایی خیره کننده‌ای که در شعر عاشقانه غیر همجنس‌گرا می‌بینیم، همراه است و غالباً شهوت و تمایل جسمی با همان عبارات بیان می‌شود. در این شعر، اخلاق مذهبی یا عمومی برای مهار کردن احساسات هیچ نمودی ندارد.[۴۴] از مطالعهٔ آثار ادبی عربی متعدد، چه منظوم و چه منثور، چنین بر می‌آید که در آن دوره‌هایی از تمدن عربی که سیلی از مردان و زنان برده از نژادهای مختلف به سوی سرزمینهای عربی سرازیر بود، همجنس‌گرایی نتیجهٔ دسترسی بود نه حرمان وگاه نشانگر ترجیح شخصی یک فرد بود و گویا در مورد ابن‌شهید نیز چنین باشد.

آنگاه که او به مرثیه‌سرایی دربارهٔ مردان می‌پردازد بیانی فصیح غلبه می‌یابد که پر از احترام و تکریم است و هنگامی که اندوهی شخصی دارد، تشویشی واقعی بر او چیره می‌شود، همچون مرثیه ابوجعفر لُماعیّ (شماره ۷۴)، دوست نزدیک او، که زمانی مرد که شاعر خود بتدریج به سوی مرگ می‌رفت. او تحمّل اندوه این مرگ را تجربه‌ای «بی‌رحم» می‌نامد که او را «به جنّی دیوانه در کنج خانه» بدل ساخته است. او که در اندیشه ناتوانی و بیماری خود نیز هست چنین می‌افزاید:

می‌گویم، در حالی که بیماری بر جسمم تاخته
مرگ را برانگیخته و تومار زندگی را درهم پیچیده:
«لماعیّ عطر دلاویز اندیشهٔ خود را پراکنده»
و شب پاسخ می‌گوید: «اینک لماعی درگذشت».

امّا آنچه در آخرین اشعار ابن‌شهید از همه شگفت‌انگیزتر است، آمیختگی کامل عشق و مرگ است. فوران عشق در آن هنگام که دست مرگ گریبان شاعر فلج را چسبیده واقعاً تکان دهنده و همواره مهیّج است. این شعر بر تشویش درونی خواننده از دو تجربهٔ عمیق زندگی می‌افزاید. شاعر در مرثیه‌ای برای خود (شماره ۲۸) بر عشق خود به

عمرو جوان تأکید می‌ورزد:

من در زندگی گذشته اندیشه می‌کنم
چیزی نیست جز چشم برهم زدنی
وخوشیهایی را که گذرانده‌ام بر می شمارم
اما آن را چیزی بیش از یک قمار باخته نمی یابم
چیزی نخواهم بود بیش از آنچه در زندگی انجام داده‌ام
آنگاه که در میان مردگان رهایم می‌کنند
... مرگ پیوندهای قدرتمندترین مردان را می‌گسلد
در همان ارگ سلطنتش
پس شگفت نیست که مرگم نزدیک باشد
آنجا که آغازم پایانم را اعتبار می بخشد
امّا شگفت آن است که در دلم
عشقی شعله می‌کشد، همچون جرقه‌ای که از اخگر می جهد
و مرا بر می‌انگیزد در آن هنگام که مرگ به درون دلم رخنه می‌کند
و آنگاه که جان به لبم می‌رسد مرا به هیجان وا می‌دارد.

در شعر دیگری (شماره ۵۵) شرح می‌دهد چگونه «آنگاه که دست مرگ روح او را از تن خاکی جدا می‌کند، در دل عشقی دارد که اندوهش را تسکین می‌بخشد.» یک منتقد با خواندن این شعر شگفت زده می‌شود که چگونه قریحهٔ ذاتی شاعر در اثر سازگار شدن با انتظارات زمان، علائق سیاسی و شیوه‌های رایج شعری، رنگ می‌بازد او در اشعاری که کمتر مربوط به خود اوست، چنان که در بحث از مدایح گذشت، غالباً انبوهی از کلمات قدیمی و مهجور را در اشعارش می‌گنجاند و می‌تواند به توصیف دشوار و ظاهرِ موضوعاتی بی اهمیت بپردازد، همچون توصیفاتی که از «کک» یا «زنبور» (شعرهای شماره ۵و ۶۰) می‌کند. پیوند شاعران عرب با جهان حیوانات سابقه‌ای دیرینه و در شعر پیش از اسلام بسیار نمود دارد. این گونه شعر منبع اطلاعاتی است دربارهٔ جانوران بیابانی از قطا (مرغ سنگخوار) گرفته تا اسب و ناقه، و همواره سرشار از احساسات است. در حقیقت، بخش اعظم گنجینهٔ استعارات شعر پیش از اسلام بر حضور صمیمی و تعیین کنندهٔ این حیوانات مبتنی است که در صحراهای گسترده و سهمناک همزیست انسان

بودند. توصیف ابن‌شهید از زنبور و کک در نظر خواننده‌ای که با سنّتهای قدیم آشناست، هزل می‌نماید. امّا انتخاب موضوع توصیف توسّط شاعر دو نکته را ثابت می‌کند: نخست آن که سنّتهای کهن بدوی برای او و مخاطبانش مرده بودند و شهرنشینی و دگرگونیهای زیست محیطی فراوان آنها را ریشه‌کن کرده بود؛ و دوم آن که صدای صمیمی، آن لحن همدردی و آن پیوستگی احساسی در شعر قدیم نیز از بین رفته و به توصیفات دشوار وظاهری صرف جای سپرده بود. با این حال، اشعار توصیفی ابن‌شهید از رتبه‌ای عالی برخوردار است و برخی از مورخان ادبی او را استاد شعر توصیفی دانسته‌اند.

آنچه اینک، هر چند باختصار، باید مورد بحث قرار گیرد عقاید ابن‌شهید است دربارهٔ شعر و ادبیات که ضرورتاً مفاهیم ادبی عصر او را منعکس نمی‌کند، بلکه نشان دهندهٔ بلوغی ادبی است که وی ظاهراً احساس می‌کرد ادبیات آن زمان بدان دست یافته است؛ معیارهای ادبی، بویژه در زمانی که امکان وامگیری بین فرهنگی نبود، یا نتیجهٔ تحوّل معیارهایی بود که منتقدان پیشین در درون همان فرهنگ وضع کرده بودند، یا مبتنی بر بینش خود منتقد از تحوّلاتی بود که در زبان رخ داده بود و یا حاصل امکاناتی بود که او احساس می‌کرد می‌توانند بر شعر و ادب عصرش گشوده شوند. ابن‌شهید رویکردی بدیع به ادبیات و بینشی ژرف نسبت به آن داشت و با وجود این، به سنّت پایبند بود و جالب است که ببینیم او چگونه گفته‌های خود را نقض می‌کند و چگونه می‌کوشد بیشترین سازش را بین سنّت و نوآوری پدید آورد ـ و این، آن چیزی است که او را بیشتر از دیگر شاعران بزرگ اندلس در مرکز توجّه قرار می‌دهد.

یکی از اولین اندیشه‌های ابن‌شهید رعایت «حقیقت» در شعر است که در نقد شرقی نیز موضوعی قابل توجه است. او هنگامی که به دستور مستعین به زندان افتاد، در دفاع از خود گفت شعری که براساس آن او را متهم به عیاشی و هرزگی کرده‌اند نشانگر واقعیت نبوده است؛ بلکه وی در جستجوی معانی تازه راه مبالغه پیموده است. رسالهٔ *الزّوابع والتّوابع* او حاوی مفاهیمی نقدی است که طبیعتاً به نظر می‌رسد از آنِ خود او باشد و برخی از آنها از گرایش او به دفاع از موقعیت شاعری خود تأثیر پذیرفته‌اند. در این کتاب او محوری است که تمام اثر پیرامون شعر و نظریات او می‌چرخد. تنظیم کتاب این اعتقاد

را باز می‌نمایاند که شاعران (و نویسندگانی که او آنها را «سخنور» می‌نامد) هر یک برای خود جنّی دارند. ابن‌شهید به همراه جن خود به سفری اسرارآمیز بـه سـرزمین جـنّیان می‌رود و با جنهای شاعران پیش از اسلام و دورهٔ عباسی و نیز برخی نویسندگان مشهور و صاحب سبک دیدار می‌کند. از گفت و شنودهای ابن‌شهید با این نویسندگان، می‌توان نتیجه گرفت که او نثرنویسان را بیشتر از شاعران در خور احترام می‌داند؛ امّا جالبتر آن است که عقیده دارد شاعری استعدادی خداداد است و شاعر با تسلّط بر زبان و دانستن معانی و بیان نمی‌تواند آن را فراگیرد و در آن به استادی برسد.* این نظریه او نیز بسیار بدیع است که ویژگیهای جانی و روحی شـخص کـیفیت شـاعری او را تـعیین مـی‌کند. ابن‌شهید معتقد است افراد زشت و شرور نمی‌توانند شعر خوب بگوینـد (او توصیفات بسیار جالبی در بارهٔ زشتی جسمانی دارد).

ابن‌شهید بحث را به شعر خود می‌کشاند، که این امـر نـباید مـایهٔ شگـفتی شـود، و بدین‌گونه از آن دفاع می‌کند ـ منتقدان شعر اگر این شیوه را با ظرافت بیشتری به کار گیرند روشی استوار خواهد بود. با این وصف، مایهٔ تعجب این است که او نظریاتی متناقض ارائه می‌کند. بخش بزرگی از مباحث او در رسالهٔ یادشده مربوط است به اقتباسهایش از شاعران پیشین یا معارضه‌های مستقیم او با اشعار آنها؛ کاری که موجب شد منتقدان و زبان‌شناسان اندلسی او را نکوهش کنند. بـا ایـن وصـف، ابـن‌شهید از نـوآوری سـخن می‌گوید و از این که ادبیات همواره باید نو شود. به اعتقاد او، هر عصری اسلوبها و سبک خاص خود را دارد که هیچ‌گاه ثابت نیستند بلکه همراه با زمان دگرگون می‌شوند. او در این زمینه چگونگی تطوّر نثر عربی را تا رسیدن به سبک برخی نویسندگان عصر عبّاسی همچون عبدالحمید، ابن مقفّع و سهل بن هارون مثال می‌زند. نـظریه ابـن‌شهید دربـارهٔ نوسازی دائمی ادبیّات با دفاع او از اقتباس تعارضی آشکار دارد و در واقـع، این دو قطب در شعر خود او نیز مدام در کشمکش‌اند. نبض بعضی از اشعار او را نوآوری و صرافت طبع به تپش می‌آورد و برخی دیگر بروشنی نتیجهٔ بدیهه‌گویی سنجیده، کند و احتمالاً

---

* یادآور این بیت از ایرج میرزا است:

شاعری طبع روان مـی‌خواهـد   نه معانی، نه بـیان مـی‌خواهـد

دشوار است؛ عبّاس نیز به این نکته اشاره کرده است.[۴۵] دامنهٔ زبان و وزن در اشعاری همچون مرثیه‌های او دربارهٔ خودش، دوستش لماعی، و قرطبه که از دل سرچشمه می‌گیرد و از هماهنگی موسیقایی بین زبان و بحر برخوردار است با کاربرد تکلّف‌آمیز و کندِ زبان و ناخوشایندی اوزان در برخی اشعار دیگر تضادّی آشکار دارد.

من از آن رو تا اندازه‌ای بر ابن‌شهید درنگ کرده‌ام که وی مضامین متنوّعی در برابر منتقد قرار می‌دهد. شعر او نشانگر روزهای سختی است که پشت سرگذاشته و نیز ستیزه‌هایی که بر تجارب شاعر تأثیر می‌نهد. شاعران در آن روزگاران با آمیزهٔ شگفت‌انگیزی از تجربیات کاملاً هنری و نیز تجارب بیرونی و مردمی روبرو بودند. افزون بر این، وی منتقد شعر بود و نظریّات جالبی برای گفتن داشت.

۷ ـ ۲ ـ سخنی دربارهٔ ابن حزم

چنان که دانستیم ابن حزم دوست و معاصر ابن‌شهید بود و در مقام شاعر، صاحب نظر و فقیه یکی از مشهورترین شخصیتهای ادبی اندلس به شمار می‌رفت. چیزی جهانی و جاودانی در آثار خلاّق او، و از جمله در رسالهٔ او در عشق به نام *طوق الحمامة* وجود دارد که نام وی را در سدهٔ بیستم به همان اندازهٔ سده‌های میانه زنده کرده است. او انسانگرایی عمیق، دارای قدرت فکری فراوان، صاحب خلاقیّتی درخشان و انسجام اخلاقی بسیار بود، امّا قریحه شعری‌اش در مرتبه‌ای اعلا نبود گرچه گاه اشعاری بسیار احساس برانگیز می‌سروده است، همچون:

سرنوشت محبوب :

تو از دنیای فرشتگان می‌آیی
یا از دنیای انسانها؟
به من بگو
زیرا عقل من از درک آن ناتوان است
من کالبدی بشری می‌بینم
اما آنگاه که در اندیشه می‌شوم
تو را موجودی می‌یابم
که از جهانهایی برتر آمده‌ای

منزه است خدای یکتایی که از اضداد آفرید گوهر
هر یک از آفریدگانش را
و مقرر کرد
که تو نور طبیعی شگفت‌انگیز باشی
من سخت بر این باورم
که تو روح مجردی
و به ما پیوسته‌ای با پیوندهایی که
روحها را به هم پیوند می‌دهد
تنها گواه
تجسّم جسمانی تو
که ما را بر انجام مقایسه توانا می‌سازد
آن است که تو قابل دیدنی
اگر چشمانمان نمی‌توانست
وجود تو را تماشا کند
می‌گفتیم که تو
عقل کلّی هستی

این شعر به درکی صوفیانه از تجربهٔ شعری نزدیک است. در شعر شخصی ابن حزم زبان دل و عقل با هم درآمیخته‌اند؛ او بصراحت از زندگی خود سخن می‌گوید، امّا همواره به مثابه بخشی از موقعیت انسانی که همه در آن شریک‌اند:

اندوه بر گذشته؛ مشغولیت فکر بدانچه رخ داده؛
نومیدی از تحقق آرزوها! آه، که زندگی‌ات از خوشی چه خالی است
گویا آنچه تو را شادمان می‌کرد ـ
اگر نیک بیندیشی ـ واژه‌هایی است بی محتوا

در فصلهای دیگر این کتاب دربارهٔ آثار منثور ابن‌حزم سخن گفته شده است، از این رو، اینک به بحث دربارهٔ مشهورترین شاعر اندلس یعنی ابن زیدون می‌پردازیم.

۸ ـ ۲ ـ ظهور ابن زیدون

هیچ دانشجوی شعر عربی نیست که برخی از اشعار مشهورتر ابن زیدون را فرا

نگرفته و غالباً از حفظ نباشد، بویژه *نونیّهٔ* او در خطاب به زنی که معروف است معشوقه‌اش بوده، یعنی شاهزادهٔ شاعر، ولادهٔ دختر مستکفی. معمولاً اشعار عربی را بدان سبب که خوشایند عواطف است یا برای حکمتهای نهفته در آنها غالباً به صورت تک بیت یا قطعاتی کوتاه از ابیات حفظ می‌کنند.[۴۶] امّا در اشعار بلندتر، همچون مطلع مشهور *کافیّهٔ* ابن هانی، که پیشتر از آن نام بردیم، یا در تمام یک شعر، غالباً آهنگین بودن آنهاست که آنها را مانا می‌سازد و این عنصر در برخی از اشعار ابن‌زیدون کاملاً چشمگیر است.

اگر بر اساس مجموعهٔ اشعار اندلسی که به دست مارسیده و نیز بر اساس گزارشهایی که دربارهٔ شعر اندلس در کتب ادبی و تاریخ فرهنگ و ادبیات آمده، قضاوت کنیم، بی‌تردید ابن زیدون از لحاظ کیفیت کار بزرگترین شاعر اندلس بوده است و شاید، بر خلاف آنچه به نظر می‌رسد، چندان عجیب نیست که او در آشفته‌ترین دوره‌های اندلس، یا دست کم در زمان غمبارترین بلوا در موطنش یعنی غرناطه، می‌زیست و در همانجا مرد. شاعران صرفاً دست پروردهٔ زمان خود نیستند، بلکه عمدتاً تمام رویدادهای شعری پیش از آنان در شکل‌گیری شخصیتشان مؤثر است. با تمام نیازی که در دوره‌های نابسامانی برای هماهنگ شدن با مضامین و شیوه‌های خطابی خاص وجود دارد. این نیاز را باید همراه با تحوّل عظیمتر شعر در ابعاد بلاغی و صوری در نظر گرفت؛ ابعادی، که به نوبه خود، تا حد زیادی از سنّت مستمر آزمایش و تجربه و انعطاف‌پذیری حاصل از آن در ابزارهای شعری سرچشمه می‌گیرد که باید بر آنها قریحه شعری شاعر را نیز افزود.

ابن‌زیدون به سال ۱۰۰۳/۳۹۴ در عهد حکومت مظفر بن منصور بن ابی عامر در یکی از خانواده‌های معروف قرطبه از طایفه قرشیِ مخزوم زاده شد و در سال ۱۰۷۱/۴۶۳ پس از آن که معتمد بن عبّاد قرطبه را به تصرّف درآورده بود، درگذشت. او پدرش را در حالی که هنوز در سن یازده سالگی بود از دست داد، امّا این امر مانع ادامه تحصیلش در قرطبه نشد؛ وی در تاریخ، فلسفه، صرف، نحو و فقه اللّغّه بخوبی دانش آموخت. گفته‌اند که در سن جوانی در فتنه شرکت جست و در دورهٔ ملوک الطوایفی شاهد فعالیت دائمی‌اش در صحنه زندگی سیاسی اندلس هستیم، که گاه سفیر ابن جَهوَر،

نخستین امیرقرطبه پس از دورهٔ خلفاست و گاهی زندانی او و زمانی هم در دربار عبّادیان در اشبیلیّه به شاعری می‌پردازد. ابن‌زیدون که شاعری برجسته، نثر نویسی دانشمند، نمایندهٔ سیاسی، عاشق و انسانی با برترین استعدادها بود، از زندگی خود بهره کامل برد؛ وی از تمام امکاناتی که در اختیار فردی با توانایی او قرار می‌گیرد بهره جست و به تمام مصائبی دچار آمد که انسانی همانند او ممکن است در عصری پرآشوب بدان دچار شود؛ عصری که امیر در برابر امیر، قبیله در برابر قبیله، عرب در برابر بربر، شیعه در برابر سنّی و مسیحی در برابر مسلمان قرار می‌گرفت؛ و اگر او واقعاً دلباختهٔ ولاده و همواره دچار هجرانش بود، باید مصیبتی شخصی را نیز به تصویر کلّی مبارزه سیاسی پیرامون شاعر افزود.

به گمان من اشتباه و ـ نیز بسیار دشوار ـ است که بکوشیم در پرتو دانش خود نسبت به رشد معمول هنر، دستاورد شعری ابن زیدون را به مثابه بخشی از تحول پیوسته و از نظر تاریخی رو به رشد شعر در اندلس ارزیابی کنیم. وی همانند بیشتر شاعران دیگر اندلس در چنین سیر تحوّل پیوسته‌ای نمی‌گنجد. چنان که پیشتر در همین مقاله گفتیم، احتمالاً بارزترین ویژگی شعر اندلس به طور کلی آن است که از مرزهای یک جریان مداوم و قابل پیش‌بینی رشد فراتر می‌رود، به طوری که هر سبک و شیوه‌ای را به دلخواه و میل خود بر می‌گزیند و همواره آماده است که شیوه‌های نوظهور و طرق بیانی متضاد را بپذیرد. در کلّ، شعر اندلس به خود مطمئن نیست. امّا احتمالاً در شعر ابن زیدون اعتماد به نفس بیشتری از دیگر شاعران اندلس به چشم می‌خورد. او استادانه، زیبا و باشکوه شعر می‌گوید. اما در نردبان دستاوردهای شعر عربی او را در چه پلّه‌ای می‌توان نشاند و او در پیشرفت شعر اندلس چه نقشی داشته است؟ برای ارزیابی دقیقتر نقش ابن زیدون باید در فهم طبقه‌های مختلف تجربیات «موفق» در شعر کوشید و دید که او به کدام طبقهٔ موفقیت تعلّق دارد.

شاعران موفق به سه دسته اصلی تقسیم می‌شوند. نخستین دسته، مروّج‌اند، یعنی کسانی که استعدادهای بالقوهٔ یک شیوهٔ جا افتاده را به حدّ کمال می‌رسانند و آن را غنی و آکنده از نوآوری و نازک خیالی می‌کنند. بسیاری از بزرگترین شاعران تاریخ ادبیات عرب

از این دسته‌اند و در طول زمان شهرت خود را حفظ کرده‌اند.[۴۹] در اینجا مجال آن نیست تا دلایل این پدیدهٔ خاص را بررسی کنیم و کند و کاو کنیم که چرا این نقش بر عهدهٔ شاعرانی از این نوع گذاشته شده است، امّا می‌توان دربارهٔ وضعیت شعری عصر آنان اندکی سخن گفت. در هر یک از دوره‌های مورد بحث، شعر به دگرگونی بنیادین نیازی نداشت، بلکه نیازمند آن بود که به نتیجه‌ای قطعی دست یابد: آغازی سترگ را به سرانجام رساند و یا از طریق آفرینش شعری مسلّط، اصیل و شکوهمند در درون یک روند قبلاً پذیرفته شده به بی‌ثباتی، ماجراجویی، هدر رفتن انرژیهای خروشان و بی‌مسؤولیتی احتمالی تجربه‌گرایان افراطی خاتمه دهد.

دومین گروه، شاعرانی هستند که *شیوه‌ای تازه را پدید می‌آورند*. معمولاً چند شاعر، گاهی در طول یک یادو نسل، این کار را به انجام می‌رسانند، چنان که در سده نوزدهم این اتفاق در اروپا رخ داد آن هنگام که سبک رمانتیسیسم از مرزهای زبان و ملیّت فراتر رفت؛ و در جهان عرب نیز در دهه‌های بیستم و سی‌ام قرن حاضر چنین رویدادی را شاهد بودیم که در آن رمانتیسیسم به مهمترین مکتب تبدیل شد. در چنین مواردی، حرکت معمولاً غریزی و پاسخی است به یک نیاز؛ نیاز به تغییر در جهتی خاص که نه تنها در عصر بلکه در هنر شاعری نیز پدید آمده است. در این زمان ابزارهای شعری آماده تغییرند (و در حقیقت برای دگرگونی فریاد برآورده‌اند) و حساسیت شاعرانه از ناتوانی زیباشناختی به امان آمده و جهت‌گیری متفاوتی را می‌طلبد. اگر شاعران گروه نخست شیوه‌ای را که از قبل وجود داشته غنی می‌کنند و رشدی می‌بخشند، شاعران دسته دوم، یعنی نوآوران، به پیدایش شیوه‌ای تازه کمک می‌کنند که، به رغم شیوهٔ پیشین، به آهستگی رشد می‌کند.

گروه سوم، شاعرانی هستند که شیوهٔ کاملاً نوی را برای شعر سرودن پی می‌ریزند، با موانع بزرگی دست و پنجه‌نرم می‌کنند و حتی از انتظارات پیشروترین منتقدان نیز فراتر می‌روند. اینان *تحول آفرینانی* هستند که مسیر شعر را در زمان خود و در زمانهای آینده تغییر می‌دهند. درست است که برای موفقیت این شاعران ابزارهای شعری زمانشان باید انعطاف‌پذیری کافی را برای جذب این تغییرات ریشه‌ای داشته باشد و حساسیّت شعری

باید تشنهٔ دگرگونی و نوآوری باشد؛ اما تغییری که این شاعران تحول آفرین بر شعر معاصر تحمیل می‌کنند واکنشی *گریزناپذیر* به وضعیت شعر در عصر خود نیست و این شعر می‌توانست با شیوه‌های نوآورانه ملایمتری بهتر و یا در صورت نیاز اصلاح شود. تحول آفرینان ضرورتاً زادهٔ نیاز به گشایش راهی جدید در اسلوب یا انتخاب واژگان و بلاغت در شعر نیستند. آنها معمولاً در عصر قدرت شعری ظهور می‌کنند ـ در حقیقت، اینان در عصر ضعف شعری بسیار بندرت پیدا می‌شوند، زیرا نقش آنان نجات شعر از نقایصش نیست (هرگز نمی‌توان در شعری ضعیف دگرگونیهایی ریشه‌ای پدیدآورد) بلکه اصولاً آن است که از یک یا چند جنبه از امکانات هنری نوع ادبی موجود بهره‌گیرند و گاهی با سلطهٔ شدید یک اسلوب خاص، پیش از آن که به ثبات شعریِ نهایی برسد، به ستیز برخیزند. تجربهٔ ابوتمام، که امکانات بدیعی شعر را در عصر خود به نهایت درجه افزایش داد، چیزی نبود که از وقوعش گریزی نباشد و پاسخگوی نیازی واقعی در شعر سدهٔ سوم / نهم باشد، با این حال، پیچیدگی، غموض و تصاویر مرکّبی که او در شعرش می‌آورد شیوه استفاده شاعران از زبان و استعاره را برای همیشه تغییر داد. این رخدادهای غیر منتظره عمدتاً به پیدایش یک نابغه در عصری خاص بستگی دارد. اینان مغزهایی هستند که با ظهور خود شور و حرکت می‌آفرینند و با طرحی بنیادین، آثاری محو ناشدنی بر شعرِ زبان خود به جا می‌گذارند.[۴۸]

در شعری که از اندلس به دست ما رسیده اثری از شاعران بزرگ گروههای دوم و سوم نمی‌بینیم، امّا ابن زیدون به گروه اوّل تعلّق داشت. اگر سده پنجم / یازدهم را زمان پیدایش بسیاری شاعران توانا بدانیم، ابن‌زیدون بازهم یک سر و گردن از آنها برتر است. آنچه بیشتر جالب توجّه است مشاهده مسیر تحول پرپیچ و خم و چگونگی رویارویی شعر با هجوم سبکهای شعری مختلف می‌باشد. ابن‌زیدون در این زمینه دستاوردهای بزرگی دارد. او نوعی توازن، چیرگی بلاغت، احساسات پرشور و سبکی با شکوه در ادبیات اندلس پدیدآورد که مشخّصهٔ شعر مشرق در آن دوران بودند و مهمتر آن که او در هنگامی پا به عرصه گذاشت که استعارات شاعرانه دور از ذهن مرسوم وتوصیف طبیعت فقط برای توصیف کاملاً متداول شده بود. هر چند ابن زیدون بیشتر تصاویر شعری خود

را از مناظر باغها و مزارع اطراف خود می‌گرفت، طبعاً شاعر طبیعت نبود و با وجود اشعاری همچون *قافیّهٔ*[۴۹] مشهورش، که در آن تناقص بین روحیهٔ افسردهٔ خود و طبیعت شاداب و زیبای اطراف خود را تصویر می‌کند، شعر او بر چشم انداز (یا موضوع) طبیعی به تنهایی متمرکز نیست.[۵۰] شعر او در میانهٔ راه جنبش بدیع‌گرایی محض در اندلس و شعر تجربه‌گرای بی تکلّف قرار داشت. این شیوهٔ اخیر ویژگی بارز بخشی از اشعار شاعران نسل جوانتر است همانند ابن‌عمّار و معتمد بن عبّاد که اشعار آنها وقایع زندگی‌شان را مستقیماً باز می‌نمایاند. تجربهٔ ابن زیدون همچون دریچهٔ انسدادی بود در برابر بدیع‌گرایی محض، که با موفقیتی آشکار، تلاش می‌کرد آن سیل استعارات دور از ذهن را متوقف کند که به هیچ تجربهٔ خاص (چه واقعی و چه تصوری) یا کلاً به وضعیت بشری ارتباطی نداشت. او همچنین با مهارتی، که ظاهراً، در بهترین اشعارش، یکی از عناصر اصلی مهارت شعری او به نظر می‌رسد، زیبایی‌شناسی را با زندگی‌در هم آمیخت و بدین‌گونه نشان داد که می‌توان این دو را با یکدیگر ترکیب و به زبانی احساساتی با هنرمندی فراوان بیان کرد. او از طریق معارضه با گرایش رایج برای تبدیل طبیعت به موضوعی مستقل شعر اندلس را از زیاده‌رویهای شعرای طرفدار توصیف برون نجات داد.

این گفته بدین معنا نیست که ابن زیدون تمام زیبایی‌شناسی پر ابهتی را که در شعر اندلس چنین چشمگیر بود به سود شناخت عمیق روان انسانی کنار زد. به‌گمان من، او به تفسیری عمیق از تجربهٔ انسانی گرایش نداشت؛ هیچ یک از اندیشه‌هایی که او در شعرش مطرح می‌کند ژرفا و بصیرتی واقعی را نشان نمی‌دهد و چیز جدیدی بر درک ما از موقعیت انسان نمی‌افزاید. او در زمینه شاعری بیش از هر چیز، صرف نظر از هدف مصلحت طلبانه‌اش در جلب نظر امرا و گریز از خشم آنان، به نفس این هنر می‌پردازد؛ زیرا گرچه استعداد او فطرتاً با انسان زدایی از هنر شاعری ناسازگار بود و حتّی تا اندازه‌ای تأکید داشت که بین توان زیبایی‌شناسی و برخی جنبه‌های تجربهٔ انسانی (چه تجربه واقعی و چه تجربهٔ ادعایی) پیوند برقرار کند، با این حال، بزرگترین مهارت شاعری او هنرمندی پرمایه‌اش بود. امّا این هنرمندی در تمام آثارش نمودی یکسان

ندارد. گویا خط افتراقی وجود دارد بین شعری که در موقعیّتی خاص سروده، همچون *میمیّه‌ای* که در زندان ابن‌جهور ساخته تا رقّت او را برانگیزد و به آزادی خود تشویقش کند،[۵۱] و اشعاری که در خدمت هنر ساخته است. این دستهٔ دوم شامل تغزّلاتِ اشعار بلند، بسیاری از قطعات کوتاه و بیشتر غزلیّات اوست که غالباً به یاد عشقی ناکام سروده شده‌اند. وی در این اشعار هنر خود را بدقّت پاس می‌دارد، هنرمندی استادانه‌ای از خود نشان می‌دهد، به جزئیات توجّهی آشکار دارد و به ابداع سلسله‌ای از تصاویر غالباً ایستا می‌پردازد.

ابن زیدون را «بحتری غرب» خوانده‌اند که مقایسه‌ای نسبتاً مبالغه‌آمیز است. بی‌گمان بحتری برتر بود و این دو شاعر در بسیاری جهات تفاوتهایی ریشه‌ای داشتند. مثلاً توانایی بحتری در ترسیم تصویری پیوسته با ساختاری کامل، به گونه‌ای که در ساخت آن یک نقش به صورتی منظم پس از دیگری قرار گیرد تا این تصویر کامل شود (مانند سینیّه مشهور او در توصیف طاق کسریٰ یا *لامیّه‌اش* در وصف قصر خلیفه المعتزّ)، با گزینشهای التقاطی ابن‌زیدون از چشم انداز طبیعی پیرامون خود، یا توصیفات پراکنده از خصایل زنان ـ چنان که به ترتیب در *قافیّه* و *نونیّه‌اش* دیده می‌شود ـ کاملاً تفاوت دارد. افزون بر این، شعر بحتری از جریان موسیقایی پیوسته برخوردار است، که ابن‌زیدون نیز گاهی استادانه بدان دست می‌یابد، اما *تنها* در بهترین اشعارش؛ همچنین شکوهِ همواره در اوج واژه‌گرینی در شعر بحتری و نیز توان او در قصایدش در صعود بر بلندترین ذروه‌های زبان‌آوری، تا بدان حد که هنوز هم عرب زبانان بسیاری از مدایح او را حفظ می‌کنند، ویژگیهایی هستند که ابن‌زیدون از آنها بی‌بهره بود.

در کتب تاریخ ادبیات اندلس از داستان عشق ابن‌زیدون و ولاّدة دختر مستکفی بسیار سخن رفته است. ابن‌زیدون با این امیرزاده در محفل ادبی او آشنا شد و گویا مدتی با وی روابط نزدیکی داشته است. امّا بنا به نقل برخی منابع، ولادة، خود، خیلی زود به این روابط خاتمه داد. برای این دل بریدن چندین علّت برشمرده‌اند. برخی منابع به یک واقعهٔ حسادت‌انگیز کم اهمیّت[۵۲] اشاره کرده‌اند و منابع دیگر علّت را فعالیتهای اولیّه ابن‌زیدون علیه خلافت دانسته‌اند و برخی دیگر از منابع، با توجّه به شعر ونثر او، به

رقابتش با وزیر قدرتمند و ثروتمند، ابوعامر بن عبدوس اشاره می‌کنند، که از ابن‌زیدون مسن‌تر و زمانی دوست او بود. گویا ابن عبدوس نظر ولاده را به خود جلب و احتمالاً از او حمایت کرده است. مآخذ در این زمینه اختلاف نظر دارند، امّا شاید درست باشد که بگوییم سبب این قطع ارتباط آتش مزاجی دو عاشق و دگرگونیهای اوضاع سیاسی بوده است؛ و چنان که گفته‌اند، شاید ابن‌عبدوس بوده که در تحریک ابن جهور علیه شاعر دست داشته است. ابن‌زیدون هم در شعر خود و هم در رسالهٔ مشهورش با عنوان «الرسالة الهَزَلیّة» در خطاب به ابن‌عبدوس، او را سرزنش کرده و حتّی گاهی دشنام داده است.[۵۳] امّا به نظر می‌رسد که شاعر دشمنان دیگری نیز داشته که به زندانی شدن او کمک کرده‌اند. احتمالاً او را به تلاش برای براندازی حکومت ابن‌جهور متهم کرده‌اند، امّا او در «الرّسالة الجدّیة»[۵۴] خود که از زندان خطاب به ابن‌جهور نوشته، بدین امید که او را بر سر مهر آورد و آزادی خود را بخرد، بروشنی از خود دفاع و اتّهام غصب اموال متوفّایی را رد می‌کند. او بیش از پانصد روز در زندان بود، سپس از زندان گریخت و مدتی در خفا به سر برد تا سرانجام، ابن‌جهور او را بخشود. اندکی بعد ابن‌جهور در گذشت و ابن‌زیدون در حکومت پسرش، ابوالولید بن جهور، مقامی رفیع یافت. وی او را به سفارت نزد امرای طوائف فرستاد، امّا زمانی که به نظر رسید ابن زیدون مأموریتهای خود را بیش از حد طول می‌دهد، او را از این پست بر کنار کرد. ابن‌زیدون پس از دیدار با چند تن از امرای طوائف و حرمت دیدن از آنها، به دربار رو به شکوفاییِ معتضد بن عبّاد، حاکم اشبیلیه، پیوست.

ابن زیدون برخی از بهترین مدایح خود را دربارهٔ معتضد و پسر شاعرش معتمد سروده و گویا در دربار آنها از جایگاهی والا برخوردار و رئیس الکتّاب و ذوالوزارتین معتضد بوده است. شاعر پس از آن که معتمد قرطبه را تصرف کرد، بدانجا باز گشت، امّا اندکی بعد، به رغم بیماری، به مأموریتی به اشبیلیه فرستاده شد و در آنجا درگذشت.

ابن زیدون دربارهٔ دورهٔ خوش روابط عشقی‌اش با ولّاده یا دیگران اشعار اندکی دارد؛ زیرا در تمام مضامین عشقی باقیمانده، شاعر بیشتر بر جنبه‌های تحسّر و سرگشتگی، بی‌وفایی معشوق و وفاداری خود تأکید می‌ورزد. عشق کام یافته جذّابیتی پایدار ندارد.[۵۵]

افزون بر این، در شعر او هیچ نشانه‌ای از گرایشهای همجنس گرایانه که در آن روزگار بسیار رایج بود، وجود ندارد. این امر، این گفته را تأیید می‌کند (که صرف نظر از سیاست) علاقه اصلی او به هنر بوده است، زیرا مضمونی را برگزیده که سالها می‌توان به آن پرداخت.[۵۶]

درک این که دلبستگی واقعی ابن‌زیدون به ولّاده پس از جدایی‌شان تا چه اندازه بوده و او چقدر خاطراتش را در خدمت خلق یک طرح هنری عظیم به کار گرفته است، نباید چندان دشوار باشد. بی گمان اشعار او دربارهٔ ولّاده و به‌طور کلی عشق، بیشتر هنری است تا برای ابراز درد هجران؛ این عشق تقریباً همیشه ناکام است و بنابر این، چنان که گفتیم دستمایه مناسبی است که همواره می‌توان بدان پرداخت. گرچه برخی از این اشعار عشقی و احساساتی‌اند امّا عشق نهفته در آنها بیشتر حاکی از اشتیاق هنری است نه احساس و تمرکز کامل شعر بر ظرافتهای هنری به جای بیان عمیق آرزومندی، هدف بدیع‌گرایانه آن را آشکار می‌کند. در شعر او دو بال بدیع‌گرایی و تجربه متوازن نیستند. اشعار مبتنی بر واقعیت او از ظرافتهای بدیعی کمتری برخوردارند، در حالی که اشعار پر از استعارات و آرایه‌های بدیعی بیشتر به هنر وفادارند تا به یک رابطه عشقی غم‌انگیز واقعی.

بیشتر اشعار او در این موضوع کوتاه هستند و بسیاری از آنها به عبارتی بسیار زیبا در این باره ختم می‌شوند، حال آن که دیگر اشعار پایانی سست و سبک دارند. اما او دست کم سه شعر مهم درباره عشق دارد که بی‌تردید دلیل کافی بر شهرت پایدار اوست.[۵۷] از سوی دیگر، دانشجویان ادبیات عرب، بجز متخصصان شعر اندلس، به مدایح او، که بلندترین اشعارش است، علاقهٔ اندکی نشان داده‌اند. این مدایح دربارهٔ ابن‌جهور و پسرش ابوالولید، عبّادیان (معتضد و معتمد) و چند مقام عالی رتبهٔ دیگر سروده شده است. احتمالاً او در جهت رسیدن به جاه‌طلبیهای سیاسی و آرزوهای خود برای به دست آوردن و حفظ مقام و قدرت، مجبور به ستایش یک حاکم پس از دیگری بوده است؛ وی از این جهت با شاعرانی همچون ابن درّاج که بشدّت نیازمند حمایت مالی بودند تفاوت دارد. در واقع، مدحیّات ابن‌زیدون اشعاری بسیار قراردادی هستند که

نشانی از خلاقیت ندارند[۵۸] و از بیان والای شاعرانی همچون متنبّی و حتّی ابن‌هانی هیچ بهره‌ای نبرده‌اند. همین گفته دربارهٔ مرثیه‌های اندکی که او برای تسلیت گفتن به برخی ممدوحانش سروده نیز صادق است. گرچه او دشمنانی قوی داشت، امّا در دیوانش هجوی نمی‌توان دید جز قطعه کوتاه و بی‌ادبانه‌ای که دربارهٔ ولاّده خطاب به ابن عبدوس سروده است:

به من طعنه می‌زنند که ابن عامر به خانه او آمد و شد دارد
اما پروانه جذب آتش می‌شود
می‌گویند که او در نزد زنی که عاشقش بودم جای مرا گرفته است
اما این که مایهٔ خشم نیست
غذایی اشتهاآور بود که من بهترین قسمتش را خوردم
و بقیه را برای موش گذاشتم[۵۹]

مشهورترین شعر او، یعنی *نونیّه‌اش*، به بیان تجلیّات بیرونی حدیث عشق می‌پردازد و همان بن‌مایه‌های رایج عصر را تکرار می‌کند که عبارتند از: گرامی داشت ارتباط عاشقانه، پایبندی دیوانه‌وار به ظرافتهای زبانی سبک، اوج راز و نیاز با تصویر معشوقه، مبارزه‌جویی با رقیب و بیان مکرر حسادت و ملامت که در فرهنگ عربی بسیار پر شور تجلّی می‌یابد.

در واقع ابن‌زیدون نوآوریهایی که در خور توجه منتقدان باشد، اندک دارد؛ غالب تلاشها برای تحلیل شعر او بردو یا سه شعر از بهترین اشعار عشقی‌اش متمرکزند و یا این که به جنبه موسیقایی شعر او توجه دارند و معمولاً آن را، با مبالغه، نمونه‌ای کامل و پایدار از موفقیت در بحر و آهنگ می‌شمارند. امّا، چنان که پیشتر گفتیم، دومین نکته تنها درباره برخی از بهترین اشعار او صادق است و در دیگر اشعارش به چشم نمی‌خورد. آنگاه که مضمون دلخواه ابن‌زیدون به او الهام نشود، لحن و موسیقی شعر دچار ضعف می‌شود و اوج و روانی خود را که در *نونیّه*، *قافیّه* و تغزّل آغاز *کافیّه* و دیگر اشعار او دیده می‌شود، از دست می‌دهد.[۶۰]

از جهات دیگر، بهترین اشعار ابن زیدون دارای تعادل و عباراتی منسجم و از عواطفی پرشور و تخیّلی روشن برخوردار است. با این حال، انسان احساس می‌کند لذتی

که از خواندن این اشعار در او پدید می‌آید، و گاهی بسیار زیاد است، تنها لذّتی حسی و زیبایی‌شناختی است.

می‌توان *نونیّه* او را با عینیّهٔ شاعر غمنامه‌سرای شرقی، ابوالحسن علی بن زُرَیق بغدادی، که آن را در حدود سال ۴۲۰(؟) / ۱۰۲۹(؟)، یعنی سال مرگ خود، در اندلس سروده مقایسه کرد. ابن زریق برای دریافت صله از حاکمی که نامش هرگز در منابع ادبی نیامده، به اندلس آمد و پس از آن که در برابر مدایح خویش پاسخی تلخ و نامناسب گرفت، با دلی شکسته درگذشت؛[۶۱] امّا پیش از مرگ یکی از تکان دهنده‌ترین اشعار عشقی عربی را سرود که در آن اندوه فراوان خودرا به سبب جدایی از محبوب در بغداد شرح می‌دهد.[۶۲] این عَیْنیّهٔ بسیار برجسته، همچون شعر ابن‌زیدون، از عبارت‌پردازی و هماهنگی بسیاری برخوردار است و عواطف و تخیّلی پرشور در آن موج می‌زند، امّا در توصیف پر احساس تجربه‌ای وجودی و اصیل، یعنی دلتنگی و اندوه، بسیار برتر از *نونیّهٔ* ابن‌زیدون است. در این عینیّه، روابط انسانی بسیار عمیق و شدیداً غم‌انگیز است. به عکس، تجربهٔ ابن‌زیدون از خود او فراتر نمی‌رود و ما نسبت به آن احساس غربت می‌کنیم. *نونیّهٔ* او شعری باقی می‌ماند که صاحب‌مقامی خطاب به شاهزاده خانمی سروده که جذبه‌ای سلطنتی دارد و این، خود، شاعر را وامی‌دارد که در وصف وقار و جلال شاهزاده در میان باغهایی مجلّل که گلهای انبوه و درختان سرسبز و خرم بدان جلوه‌ای خاصّ بخشیده افسانه‌ای شگفت بپردازد. حاصل این توصیف تجربه‌ای نیست که بتوان با آن احساس یگانگی کرد، بلکه صحنه‌ای است از شکوه شاهانه، بخشی از دنیایی رؤیایی که تنها خیال را خوش می‌آید و ما، همانند دیدن فیلمی سلطنتی، از آن لذّتی هنری می‌بریم.

گویا ابن‌زیدون رابطهٔ خود را با ولاّده هم به نظم و هم به نثر بیان کرده است[۶۳]، امّا نثر او با آن که فضل و دانش گسترده‌اش را نشان می‌دهد، بسیار تکلف‌آمیز و پرآرایه است، بدان حدّ که با ذوق جدید سازگاری اندکی دارد. از سوی دیگر، شعر او آرایه‌های کمتری دارد و این شاهدی است بر این که وی از قریحه شاعری اصیلی برخوردار بوده که بر نازک اندیشی‌های زبانی چیرگی داشته است. با این وصف، به‌طور کلی در شعر او و حتی

در اشعار عاشقانه‌اش نقصی به چشم می‌خورد، یعنی فاقد ظرافت درد و رنجی است که ابن‌زریق چنان با احساس بیان می‌کند. بدین‌گونه، شعر او فاقد آن شرط اصلی شعر عاشقانه ناب و برتر است.

چنان که گفتیم ابن‌زیدون بیش از هر چیز و پیش از هر چیز، یک هنرمند بود. او ظاهراً به علاقه طبیعی مردم نسبت به داستان عشقی خاصی که او می‌توانست به دنیا عرضه کند، پی برده بود؛ داستانی که عشق به عضوی از خاندانی سلطنتی را به تصویر می‌کشید و از بن‌مایه‌های اصلی شعر عاشقانه عربی در قالب بیانی والا بهره می‌جست. باید به یاد آوردکه شاعران‌همواره مضامین خاصی را، غالباً به شکلی کلیشه‌ای و قالبی، تکرار می‌کردند، حتّی هنگامی که این مضامین مستقیماً ریشه در تجربه‌ای واقعی نداشتند. یکی از بن مایه‌هایی‌که درطول قرون پایدار مانده و نشانگر نفرت‌ذاتی اعراب از بی‌بندوباری در زنان است، بن‌مایهٔ ناز و کرشمهٔ زنی است که بسختی از اظهار عشق شاعر رو می‌گرداند. به‌طور کلّی، ویژگیهای زنانه، چه ویژگیهای جسمی (بدنی سیمین همچون خورشید، گردنی کشیده همچون غزال، کمری باریک، رانهایی درشت و سمین، چشمانی سرمه کشیده، مویی شبقگون و به رنگ شب) و چه ویژگیهای اخلاقی (پاکدامنی، خُلف وعدهٔ دیدار، غرور، گریزپایی) همیشه تکرار می‌شد؛ و اگر ورود هزاران برده دختر و (پسر) از نژادهای دیگر و سهولت دستیابی به مسائل جنسی (گرایش به جنس مخالف، همجنس‌گرایی و دوجنس گرایی)، برخی از این ویژگیهای قراردادی را دچار تغییر کرد[۶۴]؛ این تأثیر محدود بود. ابن‌زیدون که به سنّتی چند صد ساله‌و مبتنی برغزل پیش از اسلام پایبند بود و خود ضربهٔ عشقی ناکام را تجربه کرده بود، بر بن‌مایهٔ هجران، تحسّر و وفاداری پای می‌فشرد و شعر او مشحون است از تصویر زنی گریزپا، چه ولّاده و چه زنی دیگر.

با وجود این، واقعیت این است که ماجرای عشق ابن‌زیدون به ولاده، که نظر این همه منتقد شعر اندلس را به خود جلب کرده[۶۵]، یکی از ساده‌ترین ماجراهایی از این دست در ادبیات عرب است. این عشق گرچه کوتاه و ناکام بود، نه به سبب ماهیّت پیش‌بینی‌ناپذیر حوادث بلکه به علّت تنگ نظریها و مزاحمتهای ناخوشایند، تنها از آن

جهت ماندگار شده است که نخست، ابن‌زیدون احتمالاً بهترین اشعار را دربارهٔ ولاّده سروده است و دوم آن که هر دو قهرمان داستان شاعرانی از طبقات بالای اجتماع ـ که طبقهٔ ولاّده خانواده سلطنتی است ـ بودند و همین امر به داستان گیرایی خاصی بخشیده است. منتقدان فراوانی که شعر ابن زیدون دربارهٔ ولاّده را شعر رنج، دلتنگی و تشویش می‌دانند، در حقیقت در شعر او نقش انتظارات خود را می‌بینند.

گرچه بیشتر اشعار ابن زیدون پیرامون مضمون عشق است، امّا او شاعری احساساتی نیست و این، خود، گامی است به پیش. در شعر مشرق، همواره مرزی دقیق بین احساس‌انگیزی* واحساسات‌زدگی** وجودداردو به علّت‌وجودعنصرهمیشگی‌غم‌فراق شاعران کِهتر دائماً در دام احساسات گرفتار می‌آیند. امّا شاعران بزرگ ذاتاً از این دام می‌پرهیزند و ابن‌زیدون نیز از آن جمله است، حتی آن هنگام که مویه می‌کند و می‌گرید. فقدان احساسات‌زدگی در شعر او، به رغم وجود گهگاهی اغراق، نتیجهٔ اشرافی‌گری اصیلی است که او را از ابزار احساساتی بی‌مایه باز می‌دارد.او در این اشعار هنرمندی واقعی است و راه نفوذ هر سخن مشمئز کننده و زننده‌ای را به شعرش بسته است.

۹ ـ ۲ ـ تفسیری کوتاه بر شعر عاشقانه در اندلس

باید به خاطر داشت که زندگی ابن زیدون را همانند بسیاری دیگر از شاعران اندلس، گرایش شدید به قدرت و جستجوی دائمی برای ثروت فرا گرفته بود. بدین‌گونه، گرچه اندکی از دیگر شاعران اندلسی نیز در زندگی خود ماجراهای عشقی داشته‌اند، امّا اندلس هرگز شاعران عاشقانه‌سرای بزرگی همچون بسیاری‌از عاشقانه‌سرایان بزرگ‌اموی یا عبّاسی از جمله عبّاس بن احنف پدید نیاورد. این موضوعی است که به بررسی بیشتری نیاز دارد، زیرا سرزمین اندلس که از لحاظ چشم اندازهای طبیعی و موقعیتهای اجتماعی بسیار غنی بود، زمینه‌های لازم برای پیدایش چنین شاعرانی در خود داشت.

با این حال، می‌توان اشعار عشقی بسیار پر احساسی، چه در شعر رسمی و چه در موشّحات، در اندلس یافت و ابن بسّام و دیگران اشعار بسیار زیبایی با مضامین

---

* emotive.

** sentimental.

خواهندگی و خویشتن‌داری، شهوت و پاکدامنی و عشق و حرمان از خود به جای گذاشته‌اند. این بن‌مایه‌ها که در آنها شیوه‌های جوانمردی، ادب و سبک خطابی خوشایندی رعایت شده، اساس عشق درباری و نگرش احترام‌آمیز به زن را، که بخشی از رنسانس در اروپا شد، تشکیل داد. در اینجا باید تأکید کرد که این نگرشها فقط ریشه اندلسی ندارند، بلکه بخشی از ادبیات عاشقانه عربی را تشکیل می‌دهند که هم در شرق و هم در غرب مدیترانه خیلی غنی است؛ این ادبیات هنوز هم نیازمند بحث و بررسی براساس معیارهای جدید است و آن را نباید تنها در پرتو دستاوردهای لغوی و فنّی مورد توجّه قرار داد، بلکه باید بر مبنای ارزشها و پیشینه عربی ـ اسلامی که شالودهٔ مسائل جنسی را تشکیل می‌دهد، بدان توجّه کرد. پژوهشگرانی که پیدایش عشق درباری در اروپا را با آثار شعری اندلس مرتبط می‌دانند بهتر آن است که پیکرهٔ شعر عاشقانه عربی را در کل مطالعه کنند، زیرا نگرشها و احساساتی که هنوز جذاب به نظر می‌رسند، از آن شعر سرچشمه گرفته‌اند.

اسلام بین فرد و جامعه پیوندی اساسی برقرار می‌کند. دین امری شخصی و محدود در حیطهٔ عملکرد فردی نیست. بلکه ارزشهای اسلامی آمیزه‌ای دلپذیر از سعادت فردی و اجتماعی پدید می‌آورد و در پیروان خود احساس تعلّق به موجودیّتی بزرگتر ایجاد می‌کند. روش زندگی و شیوهٔ رفتار متقابل آنها را تنظیم می‌کند و احساسی هماهنگ از کمال در جهانی که به نظر آنها به هم پیوسته و واحد است به آنان می‌بخشد.

اسلام همچنین تن را آزاد می‌سازد. در فرهنگ عربی ـ اسلامی، تن و روح لزوماً دچار دوگانگی ستیزآمیزی نیستند؛ جان تازه‌ای که اسلام پدیدآورد، و در برخی موارد امتداد همان جان و روان پیش از اسلام بود، نبایستی در معرض گناه، خودآزاری و وارد آوردن جراحت به خود قرار می‌گرفت و ایدهٔ گناه نخستین برای پیروان اسلام بیش از هر چیز نگران کننده بود. اسلام نه به عنوان یک دین مایه تشتت روحی می‌شود و نه به عنوان یک شیوهٔ زندگی، بر درد و رنج، کفاره و ترسهای غیر مادی تأکید می‌ورزد (تنها در زمانهای اخیرتر با نمونه‌هایی از این موارد در شعر ابن خفاجه بر می‌خوریم) و هرگز غم و اندوه را ارج نمی‌نهد. غریزه جنسی به خودی خود گناه نیست و در چارچوب شرع مجاز و

لذت‌بخش است و حتّی در تصوّف، از طریق لرزشهای جسم و از طریق عشقِ تصعید یافته است که می‌توان به خدا رسید. تمامی این نکات نشانگر آمادگی مسلمان برای تأکیدی پرشور بر لذّت بردن از زندگی است و چنین نگرشی را در نخستین نگاه می‌توان در میان اندلسیان دید. آنچه اسلام به مؤمنان بخشید رهایی از تردیدهای گیج کننده و تضادهایی بود که تنها به افسردگی می‌انجامد. این عشق به زندگی و تلقی پرشور از آن ویژگی بارز شعر اندلس است که بدان جلوه‌ای کاملاً عربی و اسلامی می‌بخشد.

سازگاری روح و جسم بدین معنا نیست که ارزشهای اسلامی ولنگارانه است، بلکه حاکی از آن است که این دین رابطهٔ نزدیک وطبیعی بین شهوت و عشق را می‌پذیرد و به خودداری از بی عفّتی فرمان می‌دهد، بی آن که بخواهد شهوت را بکشد یا قدرت جنسی را تضعیف کند. حدیث مشهور پیامبر(ص): «هر آن کس به عشقی دچار آید و خویشتن‌داری کند و از این عشق بمیرد، شهید است» بیانگر احترام فراوان به اروس* است. در واقع، خویشتن‌داری تنها رویهٔ دیگر شهوت است، پاکدامنی شهوت مهار شده و، خود، مشروع است. و تا آن هنگام که شهوت به هرزگی و عیّاشی نکشیده باشد، زشت، ننگین و گناه‌آلود نیست. عفّت به منزلهٔ یک ویژگی عربی ـ اسلامی در اعلا درجهٔ خود مورد نظر بود. این ویژگی در میان اعراب بادیه‌نشین پیش از اسلام نیز ریشه داشته و آن را یکی از مهمترین صفات انسان کامل می‌دانستند و سپس اسلام بر آن مهر تأیید زد و تمام این مفهوم با اصول فتوّت ارتباط یافت. عشق نامشروع، که بر خلاف ارزشهای عربی ـ اسلامی بود، غالباً همچون شرابخواری رواج داشت و مجموعهٔ بزرگی از آثار ادبی در دست است که به توصیف لذّت شراب و عشق جسمانی می‌پردازد و گاه تا وصف صحنه‌های عیّاشی و بی‌قیدیهای جنسی پیش می‌رود. یقیناً در چنین مواردی، لذت بردن از زندگی راه افراط پیموده است، امّا در فرهنگی وسیع و با این همه وسوسه‌انگیزی (که بخشی از آن حاصل آیین کنیزداری و روابط جنسی مشروع با کنیزکان بود) انحرافاتی رخ خواهد داد. تمام این عوامل، طبیعتاً، نگرشی «دوگانه» نسبت به زن پدیدآورد و «زن آزاد» آگاهانه و شرعاً از زن برده جدا شد. این امر همچنین نگرشهای گوناگون را در شعر

* Eros: الههٔ عشق در یونان ـ م.

عاشقانه پدید آورد.

در مقاله‌ای محدود، از این مضامین عمده فقط می‌توان خیلی به اختصار سخن گفت. مجموعهٔ عظیمی از شعر اندلس بنا به دلایل مختلف به دست ما نرسیده، به گونه‌ای که تنها منابع محدودی در این باره در اختیار داریم. با این حال، شایسته است نمونه‌هایی را از اشعار عاشقانه متنوّع در اندلس ذکر کنیم.

شعرزیر از ابن فرج جیّانی، شاعر اندلسی سدهٔ چهارم / دهم، مضمون خویشتن‌داری جوانمردانه را بیان می‌کند:

گرچه حاضر بود که عرضه کند
خود را به من، رو برتافتم
و نپذیرفتم
اغوای شیطان را
شب هنگام بی پوشش آمد
روشن از روی او
شب، نیز کنار زد
پرده‌های سیاه خود را
اما من به فرمان خداوند گردن نهادم
که هرزگی را زشت می‌شمارد، و لگام زدم
اسب سرکش شهوت را
تا غریزه‌ام
بر ضد پاکدامنی طغیان نکند...
او باغی بود از میوه و گل
که به کسی چون من تقدیم نکرد لذتی
جز تماشا و بوی خوش
بدان! که من نیستم
از آن چارپایان وحشی
که باغها را چراگاه خود می‌سازند.

این درجه از خویشتن‌داری غالباً با عبارتی واحد حاوی آرزومندی، عشق، اضطراب، لذّت، ارج نهادن به زیبایی و رنج فراوان بیان می‌شود. عبداللّه بن ابّار (۵۹۵ ـ

۱۱۹۸/۶۵۹ ـ ۱۲۶۰) نیز همین مضمون را در شعرهای خود تکرار می‌کند[۶۶] که در آنها معشوق مخمور است و بیشتر تسلیم؛ در این حال، شاعر شهوت خود را مهار می‌کند و اختیار میل خود را به دست می‌گیرد و «از فرمان سلطان عشق سر برمی‌تابد و بر خط سلطان عفّت سر می‌نهد».

احتمالاً این گفته عبّاس درست است که «شاعران این عصر [سده چهارم / دهم و اوایل سده پنجم / یازدهم] بتدریج پاکدامنی و مهار شهوت را به یک نوع ادبی تبدیل کردند، بی آن که [لزوماً] نمونه اخلاقی آرمانی و اصیلی ارائه دهند» وی ابن ابّار را یکی از این شاعران می‌داند.[۶۷] امّا در بسیاری از این قطعه‌ها، که عمدتاً در گزیده‌های عمومی باقی مانده، نوعی روح لطافت و جوانمردی نسبت به معشوق زن یا مرد دیده می‌شود. حدیث عشق ابن حدّاد (د. ۱۰۸۷/۴۸۰) به دختری مسیحی چنین احترام محبت‌آمیزی را نسبت به زن دربردارد:

چشمانم در نُوَیره آتشی گمراه کننده دید
گرچه آتش، معمولاً، راهنماست
تو آبی که فرا چنگ نمی‌آیی
تو آتشی که در دل می‌فروزی

هیچ فرهنگی را نمی‌شناسیم که از لحاظ توان درهم آمیختن روح و جسم در قالبی مشروع به پای فرهنگ عربی برسد. تصوّف و عشق غیر مذهبی نیز به یکسان برای جسم احترام قائلند. اشعار عذریِ، شاعر عهد اموی، نه جسم را مذموم می‌دانست و نه آن را بر روح برتری می‌داد، امّا اعتبار و نام نیک محبوب را ارج می‌نهاد. این است مسؤولیت مقدّس عشق حقیقی. اعتبار آن در فراغت از خود و خویشتن‌داری محبّت‌آمیز آن است.

۱۰ ـ ۲ ـ ابوبکر محمد بن عمّار

در ابن عمّار (د. ۱۰۸۶/۴۷۹) نمونه‌ای از روحیهٔ ماکیاولی را می‌بینیم. او که در آغاز در فقر می‌زیست، به برکت برخورداری از جذّابیّت، زبان‌آوری و شخصیّتی مؤثر از جملهٔ ماجراجویانی بود که در شبه جزیره به دنبال حامی ثروتمند می‌گشتند و سرانجام، حامی و دوستی را که می‌جست، در وجود معتضد (حکومت ۴۳۴ ـ ۱۰۴۲/۴۶۲ـ۱۰۶۹)

و پسرش معتمد(حکومت ۴۶۲ـ۴۸۴ /۱۰۶۹ـ ۱۰۹۱)یافت.معتمداو رابسیارگرامی داشت و به او امنیّت، مقام و ثروت بخشید و به محض آن که بر اشبیلیه دست یافت ابن‌عمّار را به درخواست خود او والی شلب ساخت؛ شهری که زادگاه شاعر بود و او جوانی خود را با فقر و تحقیر در آنجاگذرانده بود. امّا واگذاری این مقام به شاعر وی را از خیانت به حامی خود باز نداشت. او سرانجام به دسیسه‌چینی علیه معتمد پرداخت و از این رو، مدتی را در زندان گذراند و در پایان، حامی‌اش او را به شکل فجیعی به دست خود به قتل رساند.

بی‌تردید ابن‌عمّار شاعر خوبی بود، امّا شاعر بزرگی نبود. اگر ما ابن‌هانی، ابن‌زیدون، معتمد بن عبّاد و ابن خفاجه را با شماری اشعار هیجان‌انگیز و ماندگار به یاد می‌آوریم، هیچ یک از اشعار ابن عمّار را در حفظ نداریم. با این حال، او را باید در پهنهٔ شعر اندلس به منزلهٔ شاعری به یادآورد که خود را تا حد قابل توجّهی، از سبکها و رویکردهای موروثی شعر قدیم عربی آزاد کرد، حال آن که، شاعران دیگر، وحتّی شاعر بزرگی همچون ابن زیدون، هنوز بدانها بسیار پایبند بودند. شاید شدیدترین مخالفت او با رویکرد سنّتی عبارت باشد از استعداد آشکارش در پرداختن مستقیم به مضمون مورد نظر، با حذف مطلعهای غیر لازم غزل یا موضوعات دیگر و استفاده بسیار اندک از آنها. در یک محیط شعری که بدیع‌گرایی و توصیفات عینی مشغولیّت اصلی بود، شعر ابن‌ـعمّار نشانگر تحوّلی اساسی است. نکته چشمگیر در شعر او این است که تقریباً به طور کامل حوادث زندگی‌اش را باز می‌نمایاند. شعر او بر شالوده‌ای عقلانی استوار است و غالباً نیاتی سودجویانه در بردارد و معمولاً به زبانی روشن و بی‌پیرایه بیان می‌شود و همواره از عباراتی به هم پیوسته و اوزانی شاد و لحن خطابی عالی برخوردار است. در شعر وی کاربرد استعارات از بداعتی خاصّ بی‌بهره است، اما گاه می‌تواند استعاره‌ای زیبا بیافریند، همچون این بیت: «مرا طعنه می‌زنی که نحیف و لاغرم؛ این شرافت شمشیر است که تیغه‌ای نازک داشته باشد»[۶۸]

ابن عمّار گاهی به توصیف محض می‌پردازد، مانند بیت مشهور زیر:

چشمان من آزاد می‌کند آنچه را کاغذ به بند می‌کشد
سفید، سفید را سیاه، سیاه را[۶۹]

اما بیشتر اشعار ابن عمّار بیانگر تجارب مستقیم اوست دربرخورد با حاکمان و

قدرتمندان اطراف آنها و از این رو، منبعی است برای شناخت زندگی اجتماعی طبقات بالای جامعه اندلس. او اشعار اندکی دربارهٔ عشق دارد (که بسیاری از همان اندک هم دربارهٔ عشق به همجنس است) و هیچ یک از آنها واقعاً معتبر یا عمیق به نظر نمی‌رسد. همچنین از آنجا که تنها در اندیشه کسب قدرت بوده است، هجویّات بسیار اندکی دارد. تندترین هجویه او آنی است که در زندان معتمد سروده و در آن به او نسبت همجنس‌گرایی داده است و بیانی غیر مؤدبانه دارد:

می‌بینمت که در عشق زنان می‌سوزی
امّا از قدیم می‌شناختمت که عاشق مردان بودی...
آیا روزگار جوانیمان را به یاد می‌آوری
که همچون هلال ماه نوبودی ...
و راضی بودم که به راه گناه پانگذارم
اما تو می‌کوشیدی که به گناه بگرایی
اندک اندک رسوایت خواهم کرد
وپرده‌ها را یک به یک کنار خواهم زد![۷۰]

قبل، بعد و همزمان با ابن عمّار شاعران بسیاری بودند که شعرشان همسنگ شعر او یا برتر از آن بود. اما توجّهی که در این مقاله به او نشان داده‌ایم از آن روست که او ندانسته با جنبش هنر برای هنر در اندلس (که در اصطلاحات نقدی آن زمان و حتّی در مطالعات جدید راجع به آن دوره ناشناخته مانده است) به مخالفت برخاست و تجربیات زندگی واقعی را در شعر خود گنجاند. نکته جذّاب زندگی او برای نسلهای پسین این است که وی انسانی خود ساخته بود، که زندگی بسیار پر ماجرایی داشت و روابط بسیار نزدیکی با شاهزادگان برقرار کرد و سپس به مرگی فجیع مرد ـ در واقع، جالب توجّه است که بسیاری از شاعران اندلس نه برای اشعار خوبشان بلکه به خاطر زندگیهای پرماجرایشان، چشمها را متوجّه خود ساخته‌اند.

۱۱ ـ ۲ ـ معتمد بن عبّاد

«شاهزاده‌ای تجمّل‌طلب، حاکمی شجاع، شاعری ظریف طبع، همسری وفادار، عاشقی صادق، پدری دلسوز، پادشاهی معزول، غریبه‌ای تهیدست، زندانیی مفلوک و

قربانی سرنوشت.» این است تصویری پر احساس که یک مورّخ ادبی جدید[۷۱] از ابوالقاسم محمّد بن عبّاد، ملقب به معتمد (۴۳۱ ـ ۴۸۸/۱۰۳۹ـ ۱۰۹۵)، فرزند معتضد مشهور و قدرتمند ارائه می‌دهد. معتضد نیز، خود، شاعر و حامی شاعران بود. معتمد در محیطی سرشار از ناز و نعمت پرورش یافت، در فضایی که به موفقیّتهای شعری و ادبی ارج می‌نهادند. چنان که پیشتر گفتیم، اگر یاد او در خاطره‌ها مانده به سبب سیمای غم‌انگیز زندگی اوست؛ شاهزاده‌ای که در پی از دست دادن ثروت و قدرت فراوان این همه تبعیدیّه و خودْمرثیه پدیدآورد که در آن از تبدّلات زمانه و دگرگونیهای فریبنده سرنوشت شکوه سر می‌دهد. پیوند او با اعتماد رُمیکیّه تصویر او را زنده‌تر و روشن‌تر می‌کند. این اعتماد دختری است از طبقهٔ پایین که در ساحل رودخانه به رختشویی مشغول است و شعری ناتمام را که معتمد به هنگام قدم زدن به همراه ابن عمّار آغاز کرده بالبدیهه تکمیل می‌کند و سپس به ازدواج وی در می‌آید. این زن ظاهراً سوگلی معتمد و مادر بیشتر فرزندان اوست که در کتابها از آنان نام برده‌اند. همچنین در تبعید به شمال آفریقا همراه شوهرش بود. معتمد زنان بی شماری داشت و دربارهٔ بسیاری از آنان شعر سرود، امّا شکل ازدواج او با اعتماد و ناز و نعمتی که او را در آن غرقه ساخت[۷۲] این پیوند را به عنوان داستانی عاشقانه ماندگار کرده است.[۷۳]

گویا معتمد در شاخه‌های گونه‌گون دانش که در اندلس موجود بوده تبحّر چندانی نداشته است.[۷۴] این نکته هنگامی بیشتر آشکار می‌شود که شعر او را با آثار ابن‌زیدون دانشمند مقایسه کنیم. او هنوز جوان بود که پدرش امارت شلب در غرب اندلس را بدو سپرد. وی در آنجا بود تا آن هنگام که واقعه‌ای غم‌انگیز آسمان زندگی معتضد را تیره و تار کرد: خیانت پسر و ولیعهدش اسماعیل و قتل او به دست پدر. آنگاه پدر معتمد را به اشبیلیه فرا خواند و او را ولیعهد خود کرد.

هنگامی که معتمد در سال ۱۰۶۹/۴۶۱ به حکومت اشبیلیه رسید، چندین شهر دیگر اندلس از جمله قرطبه را در سال ۱۰۶۹/۴۶۲ به قلمرو حکومت خود ضمیمه کرد. مع‌ذلک زمانی که تهدیدات اسپانیا شدّت گرفت معتمد یوسف بن تاشفین، رهبر بربر مرابطان شمال آفریقا را برای یاری مسلمانان اسپانیایی به کمک خواند. تاریخچه حوادث

سیاسی پی در پی که یوسف بن تاشفین را به قدرت رساند، تأسیس حکومت مرابطان در اسپانیا، و تبعید معتمد، مقتدرترین حاکم ملوک الطوایفی، به اغمات در شمال آفریقا در مقالات دیگری از این کتاب با مدارک کافی مورد بحث قرار گرفته است. آنچه در این مقاله اهمیت دارد ارزشیابی شعر معتمد و تعیین جایگاه او در زنجیرهٔ تحوّل شعری در اندلس است.

معتمد نزدیک به سه سال آخر عمر خود را در تبعید گذراند. به رغم آن که دچار فقر بود و قدرت سیاسی خود را از دست داده بود، برخی از شاعرانی که آنها را سخاوتمندانه و بزرگوارانه گرامی داشته بود به دیدارش می‌آمدند که مهمترین آنها عبارتند از: ابن حمدیس (د. ۱۱۳۲/۵۲۷)، شاعر خوش سخن صقلی، که از فتنه‌های سیاسی در سرزمین خود گریخته و به اسپانیای مسلمان پناه آورده بود و ابن لبّانه (د. ۱۱۱۳/۵۰۷) که هر دو در بارهٔ تبعید معتمد غمنامه‌هایی سوزناک سرودند.

در بررسی شعر اندلس به ظهور کوتاه مدّت شاعری اشاره کردیم که به الگوهای شعری معاصر خود در شرق پشت می‌کند و به سبک و زبانی می‌سراید که به سرزمین خود او نزدیکتر است. غزّال چنین شاعری بود و ابن عبدربّه نیز تا اندازه‌ای چون او بود و هر دو از واژگانی رسا، ساده (و غالباً محاوره‌ای) و بسیار شهری در شعر خود استفاده می‌کردند. همچنین در بحث از رمادی، از گزارشهای متضاد در شعر اندلس سخن گفتیم که گاه چنین تضادهایی در اشعار یک شاعر دیده می‌شد: از یکسو، گرایش به ساده کردن و نزدیکی به آهنگ و زیروبم زندگی در اندلس و از سوی دیگر، استفاده از سبکی موجز و آراسته و ساخته‌هایی پر از صنایع بلاغی و متکلّفانه. همچنین دیدیم که این سبک ساده چگونه به وسیله سه جریان متوقّف شد: نخست، پیدایش ابن‌هانی، ابن درّاج و دیگرانی که به زبانی بسیار مصنوع و دشوار شعر می‌گفتند؛ دوم، رواج یک جنبش بدیع‌گرای قدرتمند در شعر که به توصیفاتی تصنّعی، آراسته و ماهرانه دربارهٔ موضوعات و چشم‌اندازهای طبیعی می‌پرداخت، آن هم به شیوه‌ای ایستا و با ذکر دقیق، ظریف و کامل جزئیات؛ و سوم، ظهور شاعرانی همچون ابن‌زیدون که می‌توانست این سبک بدیع‌گرایی پیچیده را با مقتضیات شعری که مستقیماً خطاب به دیگری بود درهم آمیزد؛ این دیگری

می‌توانست یک زن، یک حاکم و یا صاحب مقام دیگری باشد. از طریق چنین آمیزشی شعری پدید آمد رسمی، پرشکوه، موجز و اشرافی که از آرایه‌ها و صنایع بیانی پیچیده پر بود.

گرایش به شعر ساده که پیشتر در بین کسانی همچون غزال، ابن عبدربه و دیگران دیده می‌شد، اینک در میان شاعران نسلی که در نیمهٔ دوم سده پنجم / یازدهم در حال رشد بودند، همچون ابن عمّار، معتمد، ابن‌لبّانه و دیگران، به چشم می‌خورد. چنان که پیشتر گفتیم ابن عمّار شعری صریح و روشن می‌سرود که وقایع زندگی خود او را منعکس می‌کرد، امّا واژه گزینی معتمد، بویژه در آخرین شعرهایش در اغمات، ساده‌تر، غالباً صمیمی‌تر، و برخاسته از درونی‌ترین احساسات شخصی او و ساختار جملات آن سست‌تر از شعر ابن‌عمّار بود. از دید هنری، بهترین اشعار معتمد آنهایی بود که در عشرت‌آمیزترین دوران زندگی‌اش دربارهٔ عشق، لذت و شراب سروده بود. عمدتاً، هر چند نه کاملاً، در شعرِ این مرحلهٔ نخست است که او توانایی (محدود) خود را در استفاده از صنایع بیانی[۷۵] نشان می‌دهد؛ صنایعی که ابن‌زیدون آنها را با مهارتی طبیعی به کار می‌گرفت. همچنین در این مرحله بود که نشان داد پیوندهای بسیار مستحکمی با قراردادهای شعری روزگار خود دارد. گویا اشعار عاشقانه معتمد، به رغم وجود چند نمونهٔ زیبا، بیشتر بر اساس سنن شعر جنسی روزگارش سروده شده است، چنان که در بخش مربوط به ابن‌زیدون از این مقوله سخن گفتیم؛ دلیل این گفته آن است که وی گرچه زنان بی‌شماری در خدمت داشته، تقریباً همواره از محرومیت خود و رویگردانی زنان یا حداقل سکوت آنان شکوه می‌کند. امّا بسیاری دیگر از اشعارش بازتاب مستقیم تجربهٔ ناب خود اوست و برخی از آنها چنان ساده است که دیگران در همان قافیه و همان وزن بدان پاسخ گفته‌اند، همچون گفتگویی که او با پسرش، راضی، داشت که به شاعری مشهور نیست. این اشعار که محاوره‌ای و مبتنی بر تعقل‌اند از جملهٔ بهترین اشعار او نیستند و تنها اسنادی تاریخی شمرده می‌شوند. اما اشعاری که معتمد را بیشتر در ذهن عربهای امروزین زنده می‌کند، شعرهای شبانی یا عاشقانه او در دوران زندگی سلطنتی‌اش نیست بلکه آن شعرهای حماسی و خود مرثیه‌هایی است که در اواخر عمر

در زندان ابن تاشفین در اغمات سروده است. دو شعر عشقی ـ حماسی او دربارهٔ شجاعتش هنوز ورد زبان آیندگان است:

هرگز به جنگ نرفتم
به این امید که سالم بازگردم
این راهی است که پیشینیانم بر آن رفته‌اند
ریشه، تنه را به بار می‌آورد

از میان اشعار فراوانی که در تبعید سروده، ابیات زیر غم‌انگیزترین آنهاست. آنها را هنگامی سرود که دخترانش در عید فطر به دیدارش آمدند:

در عیدهای گذشته شادمان بودی
اما در این عید تو در اغمات گرفتار غل و زنجیری
و دخترانت را در لباسهای ژنده گرسنه می‌بینی
تهیدستند و برای دیگران ریسندگی می‌کنند...
پای برهنه بر خاک می‌گذارند
گویا که هرگز بر مشک و کافور پا نگذاشته‌اند.

این ابیات یادآور «یوم الطین» است که قبلاً به بیان آن پرداختیم. این شعر که روشن، ساده و روان و زادهٔ رنج حاصل از تجارب تلخ است تنها در مواردی اندک از لحاظ بیانی به اوج می‌رسد. نکتهٔ بسیار مهم این است که در شعر او نمی‌توان از غرور شاهانه، خودنمایی و خشم اثری یافت؛ حتّی خشم شاهزاده‌ای که به او خیانت شده، امّا زمانی قدرتمند بوده و از ثروت و نفوذ فراوان و زندگی فراخ در حدّ کمال بهره می‌برده است. آهنگی محبّت‌آمیز و آرام بر این شعر سایه افکنده است و گهگاه صدایی سوزناک اسارت و ذلّت او را به جهانیان اعلام می‌دارد، شاعر با شخصیتی مهربان و گاه حتّی بردبار که آلام روحی و جسمی او را فرسوده، در شعر ظاهر می‌شود و شعرش از دلی بیرون می‌ریزد که مصائب شخصی و ملّی آن را شکسته است. در این شعر، دشمنیِ آن «دیگری» هیچ بازتابی نیافته است؛ و حتی گاهی معتمد یوسف بن تاشفین را از درون زندانش می‌ستاید: «دلم هوای یوسف را دارد و اگر قفسهٔ سینه آن را در خود نگرفته بود هر آینه پر می‌کشید.»

بدین گونه ما اینک از ستیغهای پرشکوه و خیره کنندهٔ اشعار عالی ابن‌زیدون به سوی

واقعیتی تلخ فرود می‌آییم، صحنهٔ ساکن بدیع‌گرایان جای خود را به جنبش و صحنه‌ای با تصاویر روشن می‌دهد که بازیگران آن عبارتند از: شاعر، دوستان او، خانوادهٔ او و حتی نوزادانی که «دهان خود را تنها برای خوردن شیر می‌گشایند.»[۷۶]

بنابر این، در شعر سدهٔ پنجم / یازدهم اندلس دو سنت موازی را می‌یابیم: یکی، سنّت متکلفانه، بلاغت‌گرا و کاملاً صاحب سبک که تقریباً به مدت یک قرن بدون رقیب در صحنه بود و دیگری، سنّت بیانی طبیعی، صریح و ساده و کاملاً به دور از سبک. این سنّت نشانگر تلاش تقریباً یأس‌آمیز شعر اندلس برای بازگشت به خویش و یافتن سبکی مستقل‌بود. شاید معتمدوبرخی معاصرانش همچون‌ابن لبّانه و ابن‌عمّار بهترین نمونه‌های این جریان باشند. از دیدگاه نقد، بین این دو شعر شباهتهای بسیار اندکی وجود دارد و این تفاوت فقط از لحاظ مضمون و طرز فکر نیست، بلکه بیشتر از نظر سبک شعری، سطح‌زیبایی شناختی شعر و مسأله صداقت و خلوص و پیوستگی این دو با سنتهای خاصّ است.

همزمانی این دو جریان در تاریخ ادبیات موضوع جالبی است؛ زیرا گرچه گهگاه در تاریخ هنر می‌توان چندین جریان همزمان را دید، اما معمولاً بین آنها ارتباطی منطقی وجود دارد ـ مثلاً رمانتیسم می‌تواند در برابر کلاسیسیسم رشد یابد و با سمبولیسم همزیستی داشته باشد. بر این روابط اصل هنری محکمی حاکم است: جریان جدید زائیدهٔ نیاز هنر برای تصحیح جریان موجود است و ویژگیهای آن؛ اشتباهات جریان قدیمی را جبران می‌کند و غالباً از بین می‌برد، بی آن که جریان قدیمی لزوماً بسرعت از صحنه خارج شود. همچنین می‌توان یک دورهٔ تجددگرایی و تحوّل را نیز تصور کرد که چندین سنّت‌گرا در آن با سرزندگی به فعالیت مشغولند. امّا در اندلس سدهٔ پنجم، شعر ساده، غیر رسمی و حسب حالی معتمد و دیگران شعر زمان خود به نظر می‌رسید و تحوّلی واقعی را نشان می‌داد و جریان متکلفانه‌تر نیز به همین اندازه شعر زمان خود بود و هنوز در اوج شکوه به سر می‌برد. این دو جریان با یکدیگر همزیستی داشت، بی‌آن که که بکوشند اشتباهات دیگری را تصحیح کنند یا از بین ببرند. باید شعر اندلس را شعری دانست که پرده‌های متوالی آن همزمان باز شده است. گرایش به گزینش واژگان ساده‌تر و

نگرش صریحتر بار دیگر نیز در شعر اندلس ظاهر می‌شود، همچون اشعار ابن سهل، یوسف سوم، شاهزادهٔ غرناطه (قرن نهم / پانزدهم)، و دیگران، و گرایش به تکلّف نیز همچنان از طرفدارانی برخوردار می‌ماند و در شعر ابن خفاجه به اوج می‌رسد. در مبحث بعد مستقلاً دربارهٔ ابن خفاجه سخن خواهیم گفت.

یادداشتها

1 See his chapter "The Propagation of Things", in *The Shape of Time, Remarks on the History of Things,* New Haven - London, 1978, p. 62 *et seq*. The phrase quoted is on p.63.

۲ ـ در اینجا مجال بحث دقیقتر و مفصلتر دربارهٔ این موضوع بسیار فنّی نیست. برای بحث بیشتر راجع به این موضوع، رک:

S.K.Jayyusi, *Trends nad Movements in Modern Arabic Poetry,* Leiden, 1977, II, 537 - 42

۳ ـ برای بحثی کامل در این باره ر.ک: *ibid.,* II, 534 - 573, 594 - 598, 605 - 639.

۴ ـ سرودن غزلهای قشتالی ـ پرتغالی تنها در اواخر سدهٔ دوازدهم آغاز شد، که خود نماینده شعر غنایی اولیه در جزیره ایبری بود. این غزلها در نیمه نخست سدهٔ سیزدهم به اوج خود رسیدند. رک:

the Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics, Princeton, 1974 (enlarged edition), under *Galician and Portuguese Poetry.*

5 - *La Poésie andalouse en arabe chassique au XIe siécle,* Paris, 1937, p.20.

6 - See James Monroe *Hispano - Arabic Poetry, A Student Anthology,* Berkeley / Los Angeles/ London, 1975, p.5.

7 - *Ibid.,* p. 6.

۸ ـ ر.ک: احسان عباس، *تاریخ الادب الاندلسی: عصر سیادة القرطبه*، بیروت، ۱۹۶۰، ص ۶۵ ـ ۶۸. تعیین ریشه‌های زبان‌شناختی این واژه‌ها نیازمند مطالعه‌ای تخصّصی است. امّا از آنجا که واژگان امروزین جهان عرب گاه با آنها متفاوت است، احساس می‌شود که شاید برخی از این کلمات بیشتر و یا کاملاً در منطقه خاصی به کار می‌رفته‌اند و احتمالاً از زبانهای اصلی قبایل مختلفی که در مناطق گوناگون به سر می‌برده‌اند، ریشه گرفته‌اند. بسیاری از این واژه‌ها از ریشه‌های عربی کاملاً صحیح مشتق شده‌اند، امّا با یکدیگر بسیار تفاوت دارند. در این مورد می‌توان نمونه‌های بسیاری را ذکر کرد.

۹ ـ برای دیدن نمونه‌هایی از این ضرب المثلها رک: عبّاس، همان، ص ۵ ـ ۶۴.

10 - See Robert Merrill (ed), *Ethial Aesthetics, Post - Modern Positions,* Washington (DC). 1988, pp. 47 - 58 : and : Mionr Literature and the Deterritorialization of Language; in Ronald Bogue, *Deleuze and Guattari,* London - New York, 1990, pp. 116-23.

11 - Bogue, *op. cit.,* Paraphrasing Deleuze and Guattari paraphrasing Kafka in *The*

Diaries of Frans Kafka: 1914 - 1923, ed. Max Brod, trans. Martin Greenberg with Hannah Arendt, New York, 1949.

12 - *Ibid.*

13 - *Ibid., p.* 117.

14 - *Ibid., p.* 118.

۱۵ ـ به گفته کافکا، که یک یهودی آلمانی بود ودرپراگ نویسندگی می‌کرد، این ویژگی «خرده ادبیات» هاست. خرده ادبیات آن است که در حوزهٔ یک سنت ادبی مسلّط شکل می‌گیرد. مشکل شعر اندلس این است که همواره ناچار بود با شعر مشرق (که آن را واداشت ویژگیهایی را از خود نشان دهد که کافکا ذکر می‌کند) رقابت کند تا بتواند مزایای خود را به اثبات برساند.

۱۶ ـ در سدهٔ هفتم / سیزدهم ابوالحسن بن موسی بن سعید اندلسی (یا مغربی) در اثر مشهور خود به نام *رایات المبرّزین و غایات المميّزين*، به کوشش رضوان دایه، دمشق، ۱۹۸۷، به این نکته اشاره کرده است. او ضمن نقل اشعاری از محمّد بن عمّار شاعر ۴۲۲ـ۴۷۷/۱۰۵۶ـ ۱۱۱۳ می‌گوید: «من در اشعار هیچ یک از دیگر شاعران اندلسی حتّی یک شعر هم نیافتم که واژگان آن چنین نرم و روان باشد به گونه‌ای که حتی در یک بیت آن هم دشواری نتوان یافت، بجز مرثیه او بر معتضد بن عبّاد» (ص ۸۷). هر چند ایـن سخن مبالغه‌آمیز است امّا گفته‌های مرا تأیید می‌کند.

۱۷ ـ نمونه‌ای از این موضوع، ابداع «مقامات» است. مقامه داستانی است به نثر مسجع که پـیرامـون شخصیت فردی رند دور می‌زند.

۱۸ ـ همچون *طردیّات* (شعر شکار) در دوره عباسی در مشرق و *نَوریّات* و *روضیّات* که در اندلس رواج بسیار یافت (اما در مشرق نیز نمونه‌هایی از آن سروده می‌شد).

۱۹ ـ **والشُّعراءُيتَّبِعُهمُ الغاوُون * اَلَمْ ترَ اَنّهُم فی کُلِّ وادٍ یَهیمونَ* وانّهُمْ یَقُولونَ مالا یَفْعلُونَ** (الشعراء / ۲۲۴ ـ ۲۲۶).

۲۰ ـ در شعر پیش از اسلام و بویژه در شعر شاعر اموی، ذوالرّمه (۷۷ ـ ۱۱۷ ـ ۶۹۶ ـ ۷۳۵) (که در بیابان دهناء در جنوب شرقی نجد پرورش یافت و با سنن شعری پیش از اسلام ارتباط مسـتقیم داشت)، «بادیه‌پیمایی» نماد مسیر پرپیچ و خم زندگی بر روی کرهٔ خاکی است، البته بدان صورتی که شاعر، گرمای سوزان خورشیدِ ظهر گاهی و هراس و خطرات شب قیرگون را وصف می‌کند، شبی که پر است از صداهای عجیب و غریب و اشباح هولناک. فرزدق، به عکس او، پرداختی ناموفق از موضوع «بـادیه‌پیمایی» ارائـه می‌دهد که در برخی موارد کاملاً مقلوب و ناقص است. وی در مرثیه‌ای که خطاب به بلال بن ابی برده، والی بصره که شاعر خود نیز در آن شهر می‌زیست، سروده ادعا می‌کند که ناقه‌اش را در سفری «دراز و ملالت‌بـار به شهر از پا درآورده است!» رک: *دیوان فرزدق*، بیروت، ۱۹۶۰، ج ۱، ص ۶۵ (این تنها یکی از نمونه‌های فراوان در شعر اوست). همچنین جالب است که بدانیم ذوالرّمه، که شـاید عـمیقترین شـاعر امـوی بـود، شاعری *فحل* به شمار نمی‌رفت. شعرای *فحول* شاعران بزرگی بودند که لازم بود در چهار مضمون فخر، مرثیه، هجو و وصف سرآمد باشند. (ر.ک: مقالهٔ من تحت عنوان

«Umayyad Verse» *The Cambridge History of Arabic Literature,* Cambridge, Vol. I, 1983, p. 428)

در میان این مضامین، ذوالرّمه تنها در وصف خوب شعر می‌سرود. هنگامی که او از فرزدق پرسید چرا من جزو شعرای فحول به شمار نیامده‌ام، شاعر کهن‌سالتر در پاسخ گفت: «بدان جهت که همواره بر اطلال می‌گریی... و بیشتر به وصف شتر و بیابان می‌پردازی.» (ر.ک: مرزبانی، *الموشّح*، به‌کوشش بجّاوی، قاهره، ۱۹۶۵، ص ۲۷۴؛ و ر.ک: *همان*، ص ۲۷۲، نکوهش جریر از او.) در این دوره که به دوران جاهلی چنین نزدیک است گسستگی آشکاری در خود مفهوم شاعری وجود دارد. برای مطالعه بیشتر در این باره ر.ک: مقالهٔ من با عنوان «Umayyad Verse pp. 401 - 2 and 427 - 8.» جالب توجّه است که بسیاری از شاعران اندلسی می‌کوشیدند به این چهار لازمهٔ شاعریِ خوب پایبند باشند.

۲۱ ـ همان، ص ۴۴.

۲۲ ـ همان، ص ۴۴ ـ ۴۵. همچنین رک: احمد هیکل، *الادب الاندلسی من الفتح حتّی سقوط الخلافة*، چاپ دوم، قاهره، ۱۹۶۲، ص ۲۰۶؛ و نیز رک: محسن جمال الدّین، *ادباء بغدادیّون فی الاندلس*، بغداد، ۱۹۶۳؛ در این کتاب بخشی جداگانه به قالی اختصاص یافته است، ص ۱۱ ـ ۱۲.

۲۳ ـ رک: یادداشت شماره ۲۰.

۲۴ ـ همان، ص ۱۱۸.

۲۵ ـ ابن عبدربّه دو سال پیش از آن که ابوعلی قالی به اندلس بیاید در گذشته بود ـ که این خود نشانگر گسترش ادبیات مشرق در اندلس، پیش از ورود اوست و نیز قابل توجه است که مؤلف هرگز به مشرق سفر نکرده است. همچنین شایان ذکر است که کتاب *العقد الفرید* در مشرق مقبولیت یافت. صاحب بن عبّاد، والی اصفهان در حدود نیمه سدهٔ چهارم / دهم، که امیدوار بود در این کتاب انعکاس وسیع دستاوردهای ادب اندلس را بیابد، پس از دیدن آن نومیدی آشکار خود را در این عبارت معروف بیان کرد «هذه بضاعتُنا رُدَّت الینا»؛ در اینجا «ما» و «آنها» احتمالاً نشانگر تمایلی ناخود آگاه به احساس وجود جدایی بین دو مرکز اصلی فرهنگ عربی در سده‌های میانه، یعنی بغداد و قرطبه، است.

۲۶ ـ باید تأکید کرد که ما تنها از مواد و منابعی بهره می‌گیریم که به دستمان رسیده است؛ در واقع، بخش اعظم شعر اندلس از میان رفته است. اگر تمام سابقه شعری موجود بود شاید این تصویر تفاوت می‌کرد.

۲۷ ـ همان، ص ۱۳۹.

۲۸ ـ *دیوان ابن هانی اندلسی*، به کوشش کرم بستانی، بیروت، ۱۹۶۴، ص ۲۳۸ ـ ۲۳۹.

۲۹ ـ *سمهریّه* به نیزه‌های محکم و استوار گفته می‌شد. این واژه از نام سمهر مشتق شده است. وی کسی بود که نیزه‌های بسیار نیکویی می‌ساخت؛ امّا شمشیرهای *مشرفیّه* شمشیرهایی هستند که در روستاهای مشارف (ارتفاعات) سوریه ساخته می‌شدند. این *رائیه* را که در ستایش جعفر بن علی سروده، می‌توان در *دیوان* او، ص ۱۶۱ یافت.

30 - See A. Hourani, *A History of the Arab Peoples,* Cambridge (Mass.), 1991, p.185.

۳۱ ـ این مطلع یکی از اشعار مشهور او یعنی *رائیّه‌ای* است که در مدح المعزّلدین اللّه سروده است، *دیوان*، ص ۱۴۶.

۳۲ ـ نگاه کنید به *نونیّه* او در وصف مردی پرخور، *دیوان*، ص ۳۷۶ ـ ۳۷۷. با وجود تمام صراحت این شعر، توصیفات مبالغه‌آمیز و غالباً مضحک آن («گویا یتیمان بیوه زنی، در دهان او هستند») و عدم تناسب و نبود جنبه طنزی که در اینجا بسیار مناسب می‌بود، نشان می‌دهد که بیشترین توان شـاعری ابـن‌هانی در زمینه‌ای دیگر است. برای مورخ ادبی بررسی چنین تلاشهایی اهمیت تاریخی دارد: هنر تـوصیف کـه در شکل جدید خود هنری است خودکفا و مستقل، در آن زمان به چیزی تبدیل شده بود که مخاطبان شاعر از او انتظار داشته‌اند و تلاشهای ابن‌هانی تنها نشانگر چنین تقاضایی است.

۳۳ ـ *دیوان*، ص ۲۵۲.

۳۴ ـ ر. ک: هیکل، *همان*، ص ۲۵۹، او در آنجا، به صورتی قابل قبول، ادعـا مـی‌کند کـه مـهاجرت ابن‌هانی به شمال آفریقا بر اثر عقاید مذهبی و روابط او با فاطمیان بوده است.

۳۵ ـ ر. ک:

«Islamic Kingship and Arabic Panegyric Poetry», *Journal of Arabic Literature,* VIII, 1977.

اسپرل در اینجا بخش نخست شعر (مطلع) راکه شامل سخن شاعر در بارهٔ خود است، و او آن را بندگردان می‌نامد، با بخش دیگر، بندبرگردان، که در آن سخن راجع به کسی است که مدح درباره‌اش سروده شده (در اینجا خلیفه) مقایسه می‌کند. در این دو بخش غالباً، نه همیشه، کمبود، ناتوانی و ناکامیِ شاعر در کنار خرد، کمال، بخشندگی و کرمِ خلیفه قرار می‌گیرد. سه نوع مطلعی که شاعر مـی‌توانـد یکـی از آنـها را بـرگزیند وضعیت نابسامان شاعر را بیان می‌کند: مطلع عاشقانه (عشقی همواره ناکام)، منزل کردن دربادیه (بادیه‌ای همواره متروک و نامسکون) و سفری دشوار در بادیه (همیشه خسته کـننده و مسـتلزم تـحمل بـیشترین سختیها از سوی شاعر). اسپرل بین بی حاصلی عشق شخصی «فردگرایانه» و امکان مـوفقیت در روابـط (شخص) شاعر با جامعه، در تحت هدایت سلطان، مقایسه‌ای جالب بـه عـمل مـی‌آورد. در ایـنجا، بـین بی‌ثمری عشق شاعر به محبوب و ثمربخشی خلیفه تقابل وجود دارد. این تقابل هر چند جذاب است، امّا این ستایشها راکه عموماً انگیزه‌ای فردی دارد و روابط شاعر با خلیفه راکه عمدتاً بر پایه‌ای مادی مـبتنی است ـ فروش خویشتن و کسب صله ـ تفسیری دوباره می‌کند و آنچه را، در واقع، پاسخ درخواست مادی شاعر است به مانندگونه‌ای بزرگواری نوعدوستانه و مسؤولیت اجتماعی می‌نمایاند. از سوی دیگر، شکوهٔ شاعر از ناکامی در عشق یکی از کهن‌ترین بن‌مایه‌های شعر عربی است. او به تصویر موروثی از زن ـ که گریز پا و عشوه‌گراست ـ به هنجارهای صیانت شدهٔ شرافت و به اصول اجتماعی وفادار است. بدین ترتیب، در تضاد دانستن فرد و جامعه و رویارو قراردادن این دو پذیرفتنی نیست. جالب است بـبینیم کـه ابـن درّاج چگونه ضمن حفظ بن‌مایه‌های (غالباً مبالغه‌آمیز) خستگی و دشواری سـفر بـه سـوی فـردی والا مـقام، تصویری خلاف عادت از زن ارائه می‌دهد و بیشترین پیوستگی ممکن را بین خود و زن (همسرش) ترسیم می‌کند، زنی که او را با اکراه ترک می‌گوید ـ این رابطه، رابطه‌ای گرم و عاشقانه است که شاعر باید برای حفظ

بقای هر دو از آن چشم بپوشد. اما اسپرل عمدتاً از مطلع در شعر عربی سخن می‌گوید. که ممکن است در وصف عشقی ناکام باشد و شاعر در آن از رد شدن و ناکام ماندن عشق خود شکوه سر می‌دهد، یا در بیان بادیه‌پیمایی دشوار که شاعر برای رسیدن به ممدوح (اسپرل در اینجا بر حاکم ممدوح تأکید می‌ورزد) به جان می‌خرد.

۳۶ ـ در آغاز سدهٔ سوم / نهم تحول دائمی شعر عربی رویکرد جدیدی را به کاربرد صور خیال در مشرق عربی پدیدآورده بود. این مکتب جدید که، به یکسان، به نظم و نثر پرداخته بود، تمام توجّه خود را به خلق استادانهٔ صورتهای خیال و عبارات ادبی معطوف می‌داشت. شاعران و نثرنویسان با بهره‌گیری از صوری که مستقیماً از شهرنشینی نو استقرار و نیز از تبدیل سنّت شفاهی به متون مکتوب مایه می‌گرفت دست به تجربهٔ تازه‌ای زدند. بدین ترتیب، آرایه‌های بدیعی و بدیهه‌گوییهای هنرمندانه بسیار مورد توجه قرار گرفت و شاعران و فرهیختگان اندلسی که اینک بسیار شهری شده بودند، به طور طبیعی مخاطبان اصلی این مکتب شدند. ر.ک: نوشتار من راجع به این جنبش زیبایی‌شناسانه در مقالهٔ دیگرم در این کتاب با عنوان «شعر طبیعت در اندلس و ظهور ابن خفاجه».

۳۷ ـ مهمترین منابع دربارهٔ شعر ابن‌شهید عبارتند از: *الذّخیرة فی محاسن اهل الجزیرة* ابن‌بسّام، *یتیمة الدّهر فی محاسن اهل العصر* ثعالبی، *مطمح الانفس و مسرح التأنّس فی ملَح اهل الاندلس* ابن‌خاقان. برای آشنایی مفصلتر با منابع ر.ک: *دیوان ابن شهید اندلسی* به کوشش جیمز دیکی James Dickie، قاهره، ۱۹۶۹، (از این پس، با نام *دیوان* به آن اشاره می‌کنیم)، ص ۷۴ ـ ۷۸.

۳۸ ـ فرهنگهای دیگر می‌توانستند قهرمان، و گاهی خدا یا نیمه خدایی، را تصور کنند که به زیاده‌روی و حتّی گناه دست می‌زند. ایندرا، در *مهاباراتا*، برهمنی را می‌کشد، عهد خود را با دشمن پیشین می‌شکند و مرتکب زنا می‌شود؛ هرکول از رئوس نافرمانی می‌کند، مهمانش را با دسیسه می‌کشد و به زن خویش خیانت می‌کند. این هر دو به سبب گناهانشان سخت مجازات می‌شوند. ر.ک:

Georges Dumezil, *The Desting of the Warrior,* Chicago, 1970, pp. 65 - 104.

39 - H.Pétès, *La Poésie andalouse en arabe classique au XIe siécle, ses aspects gééraux, ses principaux thémes et sa valeur documentaire,* revised ed., Paris, 1953, pp. 467- 68, and see Dickie's introduction to his Díwán, pp. 55 - 56.

۴۰ ـ شعر شماره ۶۵، ص ۱۶۱ ـ ۱۶۲، *دیوان*.

۴۱ ـ شعر شماره ۶۶، ص ۱۶۳.

۴۲ ـ در دوران جاهلی، فردی که بیشتر این صفات را در خود داشت، لایقترین فرد برای ریاست قبیله شمرده می‌شد. مثلاً بُسطام بن‌قیس بر دو جنگاور مشهور دیگر برتری داده شد، زیرا وی علاوه بر داشتن صفات فروسیّت بسیار بخشنده و پاکدامن نیز بود، در حالی که یکی از دو تن دیگر گشاده دست بود اما پاکدامن نبود و آن دیگری که پاکدامن بود از سخاوت بهره‌نداشت. ر.ک: احمد محمّد حوفی، *الحیاة العربیّة من الشّعر الجاهلی*،قاهره، بی تا، ص ۲۶۱؛ و نیز ر.ک: ص ۲۵۰. در توصیف قیس بن عاصم، یکی دیگر از رؤسای قبایل از سجایایی که او را به این مقام رساند، سخاوت، گذشت و جنگاوری بود. معلوم

همگان هست که اعراب جاهلی هرگز فردی ترسو را شیخ قبیله نمی‌کردند. ر.ک: بطرس بستانی، *الشعراء الفرسان*، چاپ دوم، بیروت، ص ۹۹ ـ ۱۱۵ و ۱۴۸ ـ ۱۵۷.

43 - See A.R. Nykl, *Hispano - Arabic Poetry and its Relations with the Old Provencal Troubadours,* Baltimore, 1946.p. 104; and Dickie , *Díwán,* pp. 70 - 72.

۴۴ ـ مثلاً نگاه کنید به داستانی که ابن‌حزم دربارهٔ عشق یک صاحب منصب قرطبی به جوانی زیبارو نقل می‌کند. او این جوان را اتّفاقی دید و وقتی نتوانست او را دوباره بیابد بیمار و لاغر شد و سرانجام مرد. ر.ک: باب «مرگ» در *طوق الحمامة فی الأُلفة والأُلاّف*، به کوشش و مقدمهٔ صلاح الدّین قاسمی، تونس، ۱۹۸۲. ص ۱۸۶ ـ ۱۹۰، آنچه در این داستان جالب است لحن طبیعی ابن‌حزم در بیان عشق به همجنس است، گویا این‌گونه روابط عادی و در جامعه پذیرفته شده بوده است.

۴۵ ـ همان، ص ۲۳۹، برای آگاهی بیشتر از دیدگاههای نقدی او رک: همان ص ۲۳۷ ـ ۲۳۹ و ۲۷۶ ـ ۲۸۲؛ دیکی، *دیوان*، ص ۶۶ ـ ۷۰ و هیکل، ص ۴۲۴ ـ ۴۳۴.

۴۶ ـ ضرب المثلهای حکمت‌آمیز با اشعار فلسفی یا اندیشه‌ای یکسان نیست. اشعار فلسفی و اندیشه‌ای که معمولاً در آثار شعرای جدید عرب یافت می‌شود می‌تواند طولانی باشد، امّا جذابیت آنها کمتر از امثال حکمت‌آمیز مشهوری است که شاعران عرب آنها را متناسب با مقام، مضمون یا تجربه عاطفی خود به کار می‌بردند. در حقیقت، این امثال ارزشمندترین بخشهای هر شعرند و در حافظه نسلها باقی می‌مانند و بر جهان‌بینی کلی اعراب مهر تأیید می‌زنند و یک فلسفه ممتد زندگی را تبلیغ می‌کنند.

۴۷ ـ بزرگترین شاعران مشهور جاهلی ـ امرؤ القیس، طرفه، زهیر بن ابی سلمی، لبید و دیگران ـ و نیز اخطل و تا حدّی جریر و فرزدق، از شعرای دوره اموی، در این گروه قرار می‌گیرند، یکی از بزرگترین شاعران دوره عباسی، یعنی متنبّی و همچنین احمد شوقی از شعرای عصر جدید نیز در این زمره جای دارند.

۴۸ ـ گروه چهارم گروه شاعران مستقل است، که تجربه‌ای منفرد امّا اصیل را مطرح می‌کنند. این تجربه با تمام کارآیی‌اش، هیچ جنبشی پدید نمی‌آورد و تقلیدگری را به خود جذب نمی‌کند، امّا برای نسلی دیگر، شاید در چند قرن بعد، باقی می‌ماند و در آن هنگام مورد توجّه و قدردانی قرار می‌گیرد.

۴۹ ـ این شعر را در *دیوان ابن زیدون* ببینید، به تصحیح و تعلیق کرم بستانی، بیروت؛ ۱۹۶۰، ص ۴۶ ـ ۴۷.

۵۰ ـ به نظر می‌رسد که او تنها در اشعار و قطعات بسیار اندکی از گرایش روزگار خود به توصیف زیبایی‌شناسانه، تأثیر پذیرفته است و حتی در همین اشعارنیز آشکار است که توصیفهای انسانیِ روایت شده توسط شاعران دیگر به هیچ وجه مورد پسند او نیست؛ در اشعار او همواره عنصری انسانی، که به «دیگری» می‌اندیشد، وجود دارد، البته با درجات مختلف. مثلاً نگاه کنید به دو شعر او با عنوان «شراب یخزده» در وصف یک سیب، *همان*، ص ۲۷۱ و شعر او در وصف یک دارو، ص ۲۸۱، و قطعه او با عنوان «گلهای سرخ و شراب»، ص ۲۸۸.

۵۱ ـ *دیوان*، ص ۱۲۳ ـ ۱۲۵.

۵۲ ـ می‌گویند که ابن‌زیدون از یکی از کنیزکان ولّاده خواست آوازی را که او دوست داشت، تکرار کند

و همین مسأله سوءظن و حسادت ولّاده را برانگیخت.

۵۳ ـ مثلا ر.ک: شعر *ضادیّه* او در *دیوان*، ص ۹۰ ـ ۹۳.

۵۴ ـ این دو رساله را در رکابی، **همان**، به ترتیب در ص ۲۵۲ ـ ۲۶۶ و ۲۶۷ ـ ۲۸۱ ببینید.

۵۵ ـ به نظر می‌رسد که مضمون عشق ناکام در شعر اندلس عمومیّت داشته است و چندین مورخ ادبی به این نکته توجّه کرده‌اند. ر.ک: عبّاس، **همان**، ج ۲، ۱۵۶ و بعد؛ و رکابی، **همان**، ص ۱۲۲.

۵۶ ـ شاعرِ شعر عاشقانهٔ همجنس‌گرا از حرمان طولانی رنج نمی‌برده است. علت اصلی این امر آن است که، بر خلاف عشق افلاطونی در فرهنگ یونانی، مردان همجنس‌گرا در سده‌های میانه فرهنگ عربی معمولاً در پی پسران جوان بودند. این پسران هنگامی که مو بر صورتشان می‌رست جذابیت خود را از دست می‌دادند. ابن بسّام در این باره ابیاتی از ابن‌ابّار نقل می‌کند:

نه، غزال دیگر زیبانیست
و روی او که زمانی چون ماه بود، دیگر نمی‌درخشد
بر صورتش مو رسته و این نقصی است
که او را به مرگی بی‌رستخیز میرانده است.

ابن ابّار در شعری دیگر اظهار می‌دارد که «جوان را تنها آنگاه دوست دارم که رویی چون سپیده دمان دارد نه آنگاه که شب تار (موی صورت) آن را در میان گرفته، گویا که به قبر اندوده شده است». ابن‌خفاجه نیز اشعار اندکی در این موضوع دارد. رک: اشعار شماره ۹۸، ۱۴۰، ۱۴۱ و ۳۱۹ در *دیوان ابن خفاجه*، به کوشش سیدمصطفی غازی، اسکندریه، ۱۹۶۴.

۵۷ ـ این اشعار عبارتند از: *نونیّه*، *لامیّه* و *قافیّه* او، *دیوان*، به ترتیب صفحات ۹ ـ ۱۳، ۳۴ ـ ۳۶ و ۴۶ـ۴۷.

۵۸ ـ ابن‌زیدون خود به «ریاکاری» در مدحیّاتش اعتراف می‌کند. هنگامی که در زندان ابن‌جهور بود، شعری خطاب به او سرود و در آن به او یادآوری کرد که: «وقت [خود] را... در ستایش او گذرانده تا پاداشش تنها زندان باشد»، اما سپس می‌افزاید: «این است جزای شاعری دروغزن»، *دیوان*، ص ۲۵۵.

۵۹ ـ *دیوان*، ص ۲۸۸.

۶۰ ـ برای دیدن مطلع موسیقایی *کافیّه* او، که یادآور مطلع ابن‌هانی است، رک: *دیوان*، ص ۹۷ ـ ۹۸.

۶۱ ـ در این داستان آمده که سرانجام حاکم او را فرا خواند، اما دیگر چشم از جهان بسته بود. تاریخ مرگ او درست به نظر می‌رسد، زیرا رفتاری که با وی شد احتمالاً ناشی از آشفتگی اوضاع در دورهٔ فتنه بوده است.

۶۲ ـ این *عینیّه* مشهور را در کتاب مختصر و کم حجم محسن جمال الدّین با عنوان *ادباء بغدادیون فی الاندلس*، بغداد، ۱۹۶۲، ص ۳۷ ـ ۳۸ و مآخذ دیگر ببینید.

۶۳ ـ شگفت‌انگیز است که ابن‌زیدون با چه صراحتی روابط خود را با ولّاده که یک امیرزاده و دختر خلیفه اموی پیشین بود، توصیف می‌کند. ابن بسّام این ابیات را از شاعر نقل می‌کند:

«او پدیدار شد و [مژگان] نرگسانش بر سرخی شرم‌آگین [گونه‌ها] فرو افتاده بود، درخُنکای سایه‌ای

در باغی پر شکوفه نشستیم که درختانش همچون پرچم برافراشته و جویبارهای فراوان در آن جاری بود، مروارید شبنم در هر جای پراکنده بود و شراب کفی زیبا بر سر آورده... هر یک از ما راز عشق بر دیگری گشود و از سوزش عشق بر دل شکوه سر داد. شب را با چیدن غنچه‌های لبان و نارهای پستان به صبح آوردیم، تا آن دم که صبح ما را از یکدیگر باز گرفت.» *الذخیرة*، قاهره، ۱۹۳۹، ج ۱، ص ۳۷۷.

۶۴ ـ در اندلس، به زنان مو طلایی علاقه زیادی داشتند. ابن حزم نه تنها از علاقهٔ خود، بلکه نیز از توجه بسیاری از خلفای اموی به زنان مو بور سخن می‌گوید. بیشتر این خلفا خود مویی بور و چشمانی میشی داشتند. رک: *طوق الحمامة*، پاریس، ۱۹۳۱، ص ۳۹ ـ ۴۱. ابن‌زیدون در *نونیّه* خود، در وصف ولّاده، همچنین به موطلایی بودن او اشاره می‌کند: «او که [خداوند] از سیمش ساخت و تاجی از زرناب بر سر نهاد.»

۶۵ ـ این ماجرای عشقی موضوع اصلی بحث عبّاس دربارهٔ شعر ابن‌زیدون است؛ ر.ک: *تاریخ الادب الاندلسی، عصر الطوائف والمرابطین*، بیروت، ۱۹۶۲، ص ۱۶۱ ـ ۱۶۷؛ و رک: بحث مفصل رکابی، *همان*، ص ۲۵۱ ـ ۱۶۱.

۶۶ ـ کاربرد ضمیر مذکر همواره به مرد اشاره ندارد. استفاده از ضمیر (یا دیگر علایم صرفی) مذکر برای مؤنث در شعر عربی سده‌های میانه بسیار رواج داشت و احمد شوقی، در دوران معاصر، نیز از آن در خطاب به زن استفاده می‌کند.

۶۷ ـ ر.ک: *تاریخ الادب الاندلسی، عصر سیادة قرطبه*، ص ۱۵۹.

۶۸ ـ ر.ک: صلاح خالص، *محمد بن عمّار الاندلسی*، بغداد، ۱۹۵۷، ص ۲۲۰.

۶۹ ـ قطعات کوتاه دیگری از این نوع را در وصف شب، زورق، جام سیمین، روز ابری، گیاه کنگر، قلم و غیره در: خالص، *محمد بن عمّار* به ترتیب ص ۱۹۵، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۴۶، ۲۴۸ ببینید.

۷۰ ـ خالص، *همان*، ص ۲۹۲.

۷۱ ـ صلاح خالص، *المعتمد بن عبّاد الاشبیلی، حیاته و شعره*، بغداد ۱۹۵۸، ص ۱۹.

۷۲ ـ این ناز و نعمت در ماجرای معروف به «یوم الطّین» منعکس شده است. در این روز، معتمد برای آن که خواستهٔ اعتماد برای لگد کردن گل با پای برهنه را پاسخ مثبت دهد دستور داد که مشک و کافور را با آب مخلوط و با آن گل درست کنند و سپس همسر و دخترانش را گفت که بر این «گل» که بدین‌ترتیب آماده شده بود، پای بگذارند.

۷۳ ـ خالص در فصلی کامل دربارهٔ روابط معتمد با زنان سخن می‌گوید، که بخشی طولانی از آن به روابط او با اعتماد اختصاص دارد (*همان*، ص ۶۰ ـ ۸۳ و بسیاری جاهای دیگر).

۷۴ ـ ر.ک: خالص، *همان*، ص ۲۰ ـ ۲۳؛ همچنین نگاه کنید به نظرات ریموند شیندلین در این باره در:

Form and Structure in the Poetry of al - Mu'tamid Ibn 'Abbad, Leiden, 1974, pp. 24 - 25.

۷۵ ـ شیندلین در کتاب ***Form and Structure*** دربارهٔ کاربرد آرایه‌هایی همچون جناس، مطابقه، توریه، تشبیه و غیره سخن می‌گوید. بویژه ر.ک: فصل «Relationships within the Bipartite Verse» و

جاهای دیگر. میخائیل سلز در ترجمهٔ خود از *نونّیه* دربارهٔ این آرایه‌ها داوری می‌کند:

«... زمان که
ما را می‌خنداند
در همنشینی با آنان و در کنارشان
اینک سرِ آن دارد که اندوهگینمان سازد»
و «روزهامان تار شد
در سوز از دست دادنت
امّا با تو شبها هم روشن بود»

۷۶ ـ امّا شاعر نه تنها در آخرین مرحله زندگی خود، بلکه در سراسر شعرش، از تصاویری پویا بهره می‌گیرد و همواره در حرکت به نظر می‌رسد؛ چه در اوج عزّتش در دربار و چه در حضیض ذلّتش در زندان. ر.ک: ادامهٔ این شعر با عنوان «گفتگوی زندانی اغمات با زنجیر»؛ همچنین ر.ک: شعر عاشقانهٔ ابن‌لبّانه در وصف معتمد آنگاه که اندلس را ترک می‌کند و به تبعید می‌رود.

کتابشناسی

برای کتابشناسی به پایان مقاله دیگر من در این کتاب با عنوان «شعر طبیعت در اندلس و ظهور ابن خفاجه» مراجعه کنید.

بازگشت به فهرست

شعر طبیعت در اندلس و ظهور ابن خفاجه

سلمی خضرا جیّوسی
ترجمهٔ محمدجواد مهدوی

گستردگی درونمایه‌های طبیعی در شعر اندلس موضوع بسیاری از مطالعات کامل یا محدود تاریخ ادبیات عرب بوده است و راجع به ماهیّت این شعر و علل پرمایگی و غنای آن در کل اتّفاق نظر وجود دارد. با این حال، به گمان من سؤالهای بسیاری بی پاسخ مانده‌اند و اگر می‌خواهیم از تفسیرها وتعبیرهای سطحی دور بمانیم، باید آنها را مورد توجه قرار دهیم. باید گفت که این موضوع در خور مطالعه‌ای است بسیار اساسی‌تر از آنچه در این مختصر می‌گنجد.

۱ ـ ویژگیهای عمومی شعر طبیعت در اندلس

۱ـ ۱ ـ پیوند با زندگی شبانی

نخست باید پرسید که آیا می‌توان این شعر را بخشی از سنّت شبانی دانست، که در مفهوم اروپایی آن شامل جهانی است آرمانی و خیالی با سادگی روستایی و آرامش کامل؟ در این جهان، عشق چوپانان زن و مرد مثال زدنی است و آرامش و هماهنگی لذتبخش را پدید می‌آورد. در چنین جهانی، چوپانان نی می‌نوازند و آوازهای روستایی می‌خوانند ـ این جهان معمولاً در دورانهای طلایی دور تصور می‌شود، زمانی که زندگی

هنوز ابتدایی بود و به فریب و نیرنگ آلوده نشده بود.[۱]

امّا شعر بسیار گسترده طبیعت در اندلس به این سنّت تعلّق ندارد؛ در واقع، اشعار عربی سده‌های میانه که در آنها از آرزوهای شبانی سخن رفته باشد بسیار اندک‌اند. شاعر جاهلی با جانوران و گیاهان بیابانی اطراف خویش بسیار سر و کار داشت، امّا همواره وجودی جدای از آنها به شمار می‌رفت که با طبیعت یا در گفتگو بود و یا در تضاد. این رابطه، رابطه ستیز و چیرگی بود و بهترین دستاورد انسان، چنان که در شعر جاهلی ترسیم شده، آن بود که گسترهٔ بیابان را به سوی مقصدی زیر پا گذارد و در این کار توفیق یابد. از روزگاران بسیار کهن، بیابان به روح عرب شکل داده است. صحرای وسیع، زیبا و سوزان که در برابر انسان و زمان تسلیم نمی‌شود و تا بی‌نهایت گسترده است و انسان در آن همچون ذره‌ای کوچک، محدود و میراست، انسانی که در میان گسترهٔ بی‌پایان شنهایی قرار گرفته که در زیر پای او زاده می‌شود و باززاده می‌شود و او مدام بر آنها پای می‌نهد و از خستگی از پای در می‌آید و با این حال، برای ادامهٔ حیات در برابر کم‌آبی و بی حاصلی بیابان به مبارزه ادامه می‌دهد. برای بادیه‌نشین جاهلی ممکن نبود که با بیابان به وحدتی کامل دست یابد و هر آشنایی که با آن به دست می‌آورد تنها از طریق دشوارترین تجارب بود. در این گسترهٔ بیابان، نمایش زندگی، عشق و مبارزه در جریان بود وانسان بادیه‌نشین در تنهایی و محدودیّت، و نیز بی‌کرانگی و بی‌زمانی، به صورتی ناخودآگاه، خدا را کشف می‌کرد. بدین‌گونه، بیابان تا اعماق روح اعراب نفوذ می‌کرد و دید آنها را نسبت به جهان، اخلاقیّات روزمره، آرمانها، مفهوم هنر و زمان و مکان شکل می‌داد. بدین سبب است که یکتا پرستی اسلام بدون دشواری زیادی مورد پذیرش قرار گرفت. شعر بیابان همواره از احساس و معنایی عمیقتر از آنچه در ظاهر به نظر می‌رسید پر بود و همه چیز به تجربهٔ نظمی والاتر ارتباط داده می‌شد.

مفهوم زمان، که چنین پیوند نزدیکی با مکان داشت، با ماهیّت زندگی بیابانی مرتبط بود: خشکیدن چشمه‌ها وسترون شدن چراگاهها، جدایی دلدادگان در پی کوچ قبایل برای جستجوی علفزارهای جدید دلیری و مردانگی که در یورشهای مداوم متجلی می‌شد و کشته شدن مردان شجاع در دفاع از شرافت قبیله‌ای، زمان نه در گردشی عادی

و روزمره، بلکه همراه با رویدادهایی ناگهانی و غیر قابل پیش‌بینی می‌گذشت و زندگی را از ستیز و بیمی دائمی می‌آکند. زندگی در بیابان هیچ گاه آرام و لذتبخش نبود.

شعر جاهلی از طریق آنچه به اعتقاد من موشکافی زبانی و زیباشناختی بسیار پیشرفته‌ای بود ـ همین موشکافی بود که بعدها به مسلمانان نخستین امکان داد تا از شعر جاهلی در شرح متون مقدس خود و ثبت زبان بهره جویند[۲] ـ توانست تجربیات خود را به گونه‌ای نمادین با ظرافت بیان کند. شاعر می‌توانست زندگی خود را به زبان نمادها و صور مثالی بیان کند: ناقه، اسب، حیوانات دیگر، خود انسان، بیابان، جابجایی دائمی و شکار همگی به نمادهایی بسیار مؤثر تبدیل شده بودند. اسب و ناقه، حیواناتی که چادرنشینان با استفاده از آنها از مکانهای خشک و بی حاصل به زیستگاههایی حاصلخیزتر کوچ می‌کردند، به نمادهای کمال تبدیل شده بودند و ناقه نمادی شده بود از تحمّل و طاقت پایان‌ناپذیر که با آن به مصاف دشواریهای تحمل‌ناپذیر بیابان می‌رفتند و بر آنها غلبه می‌کردند. جابجایی، نماد سفر طاقت‌فرسای انسان در زندگی و شکار، سمبل مبارزه انسان برای بقا در جایی بود که در آن همواره در معرض خطرات و تعقیب قرار داشت. در اینجا ادامه بقا به استعداد کشتن وابستگی می‌یافت و این نکته به گونه‌ای نمادین فلسفه واقع‌گرایانهٔ زندگی را بیان می‌کند. در این زندگی، حتی در رؤیا نیز نمی‌توان چیزی را ورای واقعیت خشن مواجهه مستمر با بیابان تصور کرد. شعر، تا اندازه‌ای، فریاد اعتراض مداومی است علیه این وضع که در لفافه‌ای از تسلیم اجباری واقع‌گرایانه در برابر این شرایط گریزناپذیر پیچیده شده است و هیچ نشانی از عناصر شبانی در آن یافت نمی‌شود.

تا آنجا که من می‌دانم، قدیمترین شعر عربی سده‌های میانه که در آن نوعی اشتیاق به سادگی زندگی در طبیعت ابراز شد، *فائیه* میسون کلبیّه، همسر معاویه (حکومت ۴۰ـ۶۱/۶۶۱ـ ۶۸۰) است که در آن با حسرت از زندگی بدوی خود به دور از تکلّفها وزرق و برقهای زندگی در کاخ معاویه در دمشق یاد می‌کند: «خوشا خیمه‌ای که باد آزادانه در آن بوزد، چنین خیمه‌ای در نزد من محبوبتر از کاخی سر به فلک کشیده است.» به هر حال، شعر میسون شکوه‌ای است واقعی و به دور از رؤیاهای خیال پردازانه برای

یک زندگی دست نیافتنی. دوران طلایی او قابل دسترسی بود.

در شعر طبیعت در دورهٔ عباسی و در اندلس، باغهای میوه، گلها، میوه‌ها، چشمه‌ها، درختان و رودهای جاری نه تنها تصاویری رایج، بلکه موضوعهای اصلی توصیف بودند و علاوه بر این موارد ساخته‌های دست بشر همچون قصرها، آبگیرها، باغها و آلاچیقهای سایه‌دار نیز به وصف در می‌آمدند (اضطراب حزن‌آمیز ابن‌خفاجه، که بعداً از آن بحث خواهیم کرد، موردی استثنایی بود.) موشّحات نیز این گنجینهٔ تصاویر طبیعی سهل‌الوصول، مطبوع و لذتبخش را در خود جای می‌دادند و تأیید می‌کردند. برخی از شاعران، هم در مشرق و هم در اندلس، کاربرد این تصاویر را به اعلا درجهٔ ظرافت استعاری رساندند. مع ذلک، در این اشعار طبیعت خارجی پیرامون شاعر بود که مورد خطاب وی قرار گرفت. این عنصر زیباشناختی هر چند محیط او را زیبایی می‌بخشید. اما جزء اصلی و اساسی تجربهٔ او نبود؛ رابطهٔ او با طبیعت معمولاً رابطهٔ چالش و ضرورت نبود. طبیعت در نظر این شاعر شهری ابداً وحشی و ترسناک نبود، بلکه خیلی هم صمیمی و دست یافتنی، انسانی شده و تحت سیطرهٔ شاعر بود. آنچه شاعر معمولاً در طبیعت می‌دید ویژگیهای ظاهری، مطبوع وانفعالی آن بود. بنابر این، باز هم عناصر واقعی شبانی در این شعر وجود نداشت.

۲ ـ ۱ ـ شعر طبیعت مصنوع

نوریّات (اشعاری در وصف گل)، *روضیّات* (اشعاری در وصف باغها و مناظر دل‌انگیز) و *ربیعیّات* (اشعاری در وصف بهار) در شعر اندلس و مشرق عربی به نوع ادبی ممتازی تبدیل شدند ـ چنین اشعاری، بویژه از پایان سده سوم / نهم بدینسو، در اندلس مورد توجه قرار گرفتند و رواج فراوان یافتند. اما تا آنجا که من می‌دانم، تاکنون مورخان ادبی هرگز این نوع ادبی را شایستهٔ پژوهش و تفحّصی عمیق ندانسته‌اند؛ در واقع، این امر باید معمایی حل ناشدنی به نظر آنها آمده باشد. همگان اتفاق نظر عام و ساده‌گرایانه‌ای دارند که این توصیفات از زیبایی خاص اندلس و فراوانی باغهای خرّم و گستردگی چشم اندازهای طبیعی زیبا در این سرزمین الهام گرفته‌اند. مثلاً جودة الرّکابی این پدیده را معلول چنین عواملی می‌داند.[3] و علل دیگری همچون رفاه فراوان و شیوهٔ خاص زندگی

را بر می‌شمارد که، به زعم او، به شاعران اجازه می‌داد آزادانه در طبیعت زندگی کنند و تمام توجّه خود را به زندگی شادمانه همراه با عشق، شادی و باوه نوشی معطوف سازند.[۴] البته این نظریات قابل دفاع نیستند، زیرا جنگلهای دائمی را که ویرانیهای فراوانی برای اندلس به بار می‌آورد نادیده می‌گیرند و افزون بر این، در روزگاران جدید نیز باغهای خرم و مناظر چشم‌نواز فراوان وجود دارد، اما برای شاعر جدید عرب تمرکز بر توصیف دقیق گلها و باغها جذّاب نیست و حتّی به ذهن او خطور هم نمی‌کند. بدیهی است که این پدیده نمی‌توانسته یک تجربهٔ خلاق عمدی باشد، بلکه باید در گسترش شعر به مثابهٔ یک هنر ریشه داشت باشد و با مسائل ادبی و روانشناسانه‌ای که نمی‌توان آنها را نادیده گرفت. پیوندی آشکار داشته است. به نظر می‌رسد که عواملی چند در پیدایش و تثبیت این نوع ادبی دخیل بوده‌اند.

۱ ـ ۲ ـ ۱ ـ ترویج یک سنّت

علاقهٔ مداوم به توصیف، چهارمین شرط لازم شعر خوب را ایجاب کرد.[۵] در سده‌های میانه، هم منتقدان و هم مخاطبان وصف را هنری می‌دانستند که تنها شاعران خوب از عهده آن بر می‌آیند و شاعران اموی، عباسی و اندلسی به طبع آزمایی در آن و ـ مهمتر این که ـ ایجاد تحول در ویژگیهای جاهلی آن براساس شیوهٔ زندگی تحول یافتهٔ خود پرداختند. شاعران هر چه در برابر خود می‌یافتند توصیف می‌کردند و در این کار محرک آنها تلاش برای تبحّر یافتن در وصف به عنوان یکی از ابعاد اساسی شعر در آن عصر بود.

پیگیری دقیقتر سیر تحول این نوع ادبی در شعر عربی سده‌های میانه سودمند خواهد بود، اما در اینجا به علت تنگی مجال تنها باید به گفتاری مختصر اکتفا کرد.

هنر توصیف از پیشرفتی بی‌وقفه برخوردار بوده و تنها در روزگار حاضر است که اهمیت فراوان خود را از دست داده است. در دورهٔ عباسی گرچه بهره‌گیری از تصاویر بدوی کهن، بویژه در مطلع قصاید، تا اندازه‌ای ادامه داشت، شاعران بزرگ توانستند توصیف محیط بیابان را بسادگی به توصیف چشم‌انداز قصرها، استخرها و طبیعت مصنوع تبدیل کنند. این روند از همان اوایل به دست ابونواس (حدود

۱۴۳ـ۲۰۰/۷۶۰ـ۸۱۶) آغاز شد. وی به شیوه‌هایی بسیار مؤثر به توصیف شراب، میخانه و شهرنشینان می‌پرداخت.[۶] توصیفات مشهور بحتری (۲۰۵ ـ ۲۸۴ / ۸۲۲ ـ ۸۹۸) نیز نمونه‌هایی عالی بودند از مهارت و استادی زبانی که امروزه نیز لذت‌بخش هستند ـ او نه تنها «ایوان کسری»، استخر متوکل و قصر الکامل خلیفه معتز باللّه را به تصویر می‌کشد، بلکه در *رائیه* مشهور خود ملازمان رکاب متوکّل را توصیف می‌کند. این *رائیه* شعری درخشان و استادانه است که در آن شور و احساس موج می‌زند و تحرک و شلوغی و ازدحام مردم به هنگام حضور خلیفه در برابر همگان در زمانی که بغداد، مرکز تمدن اسلامی در شرق، روزگار اعتلای خود را می‌گذراند، بر آن پرتو می‌افکند. ابن‌رومی (۲۲۱ـ ۲۸۳/۸۳۷ ـ ۸۹۹) نیز توصیفگر توانمند اعمال و صحنه‌های پرتحرک بود (مثلاً در شعر معروف خود در وصف آشپزی که *زلابیه*، نوعی شیرینی، می‌پزد) عینّیه او که در آن غروب خورشید را وصف می‌کند، نشان می‌دهد که وی توصیفات خود را با عواطفی ابهام‌انگیز درهم می‌آمیزد و همین، شعر او را در یادها ماندگار می‌سازد و نه تنها تخیل دیداری را متلذذ می‌کند، بلکه احساس را نیز غنا می‌بخشد. امّا ابن معتز (۲۴۹ـ۲۹۶/۸۶۱ـ ۹۰۸) بود که در توصیف دقیق طبیعت، بویژه طبیعت مصنوع شهری، جنبش و تکان تازه‌ای پدیدآورد. او که یکی از اعضای خانوادهٔ سلطنتی بود (و سرانجام خلیفه شد و تنها پس از یک شبانه روز خلیفگی به قتل رسید) دلیلی برای پرداختن به مدح نداشت و لذا می‌توانست به شیوهٔ ابونواس تمام همّ خود را مصروف توصیف میخانه، میخواری و خوشگذرانی کند؛ اما علاوه بر این، به توصیف طبیعت مصنوع نیز می‌پرداخت که این امر در توصیفی که از زندگی بی‌جنبش دارد کاملاً مشهود است:

درخت *نارنج*:

یک درخت نارنج، میوه‌هایش
چون عقیقین ظرفهایی پر زمروارید
کز میان شاخه‌ها رخ می‌نمایند، به سان
گونهٔ دوشیزگانی که روبندهایی سبز دارند
بر عاشق شیدا عطر می‌افشانند
و در دلش غم می‌افروزند

و این نیز شعری است که درباره جوانی می‌سراید:

بر خال او چشم دوختم
در باغی پر از گلهای انار
دلم به سویش پر کشید
اما گرفتار شد در دام
نو خط او

این دو نمونه تنها آغاز این ساخت و پرداخت استادانه تصاویر را نشان می‌دهد. افزون بر این، بر خلاف بسیاری الگوهای پسین در شرق، و بویژه در اندلس، این توصیفات رنگی از احساسات شاعر برخود دارند.مثال زیر نمونهٔ بسیار خوبی است از آنچه بعداً پدید آمد ـ توصیف دقیق زندگی بی جنبش :

نمی‌بینی نرگسانی را که در دست باد این سو و آن سو می‌روند و به ما می‌نگرند
با چشمانی سرزنشگر و از این کار خرسندند؟
گویا که مردمکهای زیبای آنها
ظرفهایی طلایی است در میان برگهایی از کافور
گویا ژاله‌ای که بر آنها نشسته
اشکی است در چشم عاشقی مهجور

اما غالب اشعار او از این نوع نیستند و چنین اشعاری بسیار بندرت در دیوانش یافت می‌شوند. از زمان صنوبری (د. ۹۵۵/۳۳۴) است که شاهد قوت گرفتن شیوهٔ توصیف طبیعت بی جنبش هستیم، بی آن که شاعر احساسات واقعی خود را در توصیف دخالت دهد:

گلهای باغ آنگاه که می‌خندند
اشاره می‌کنند...
گرچه ساکتند امّا سخن می‌گویند
سکوت باغ پر از گفتگوست[۱۰]

این گرایش بسرعت در اندلس پذیرفته گردید و گسترش یافت تا به یک نوع ادبی مستقل تبدیل شد.

۲ ـ ۲ ـ ۱ سودجویی و خستگی روحی

استفاده از شعر برای مقاصد غیر شعری و سودجویانه یکی از ویژگیهای بارز شعر عربی از دوران جاهلی تا عصر حاضر بوده و در سده‌های میانه در مدح، فخر و هجو تجسّم یافته است. هدف مدح، که در عصر اموی و عباسی گسترش بسیار یافت، حمایت از حاکمیت دولت و خلیفه و تأیید قدرت تفویض شده به او بود. این نوع یکی از چهار رکن اصلی شعر به شمار می‌رفت که به یک شاعر عنوان فحل می‌داد. فخر مباهات شاعر به قبیله خود و دلاوریهای آن قبیله را در جنگ و صلح بیان می‌کرد، بر بزرگی نسب آن تأکید می‌ورزید و تاریخ آن را شرح می‌داد (و از همینجاست که گفته‌اند «شعر وقایع نگاشت اعراب است»)، حال آن که هجو رویهٔ دیگر مدح بود و غالباً به موضوع سیاست قبیله‌ای و موقعیت آن می‌پرداخت.

مدح در شعر جاهلی، عمدتاً خطاب به افرادی سروده می‌شد که در خور آن بودند، بی آن که معمولاً دستاورد مادی مورد نظر باشد. با پیدایش خلافت اموی، مدح جنبه‌ای سودجویانه یافت که در طول دوره‌های بعد نمود بیشتری پیدا کرد. اینک مدح یکی از موضوعات اصلی شعر شده و با کسب صله، که گاه می‌توانست بسیار قابل توجه باشد، ارتباط یافته بود و سرانجام به یک رسم تبدیل شد که بنمایه و مقررات خاص خود را داشت و شاعر در محدوده آنها خلاقیت خود را به اثبات می‌رساند.[11] همین پدیده در اندلس نیز شکل گرفت و در واقع، تا عصر حاضر ادامه یافت، با این تفاوت که در دوران ما مدح پیرامون ملّت و قهرمانان آن، بویژه مبارزان راه آزادی، دور می‌زند، امّا لفاظیهای مدحی، آهنگ مطنطن و اوزان سنگین مدیحه همچنان باقی مانده است.[12]

در شرق سده‌های میانه مدح به دست شاعرانی همچون ابوتّمام (حدود ۱۸۸ـ۸۰۴/۲۳۰ ـ ۸۴۵)، بحتری، ابن‌رومی (۲۲۱ ـ ۸۳۷/۲۸۳ ـ ۸۹۹) و متنبّی (۳۰۳ ـ ۹۱۶/۳۵۴ ـ ۹۶۶) به پیشرفت قابل توجّهی دست یافت. این شاعران گاهی شخصیتهای سیاسی مهمی، بویژه خلفای عباسی، را می‌ستودند و متنبّی سیف‌الدّوله، حاکم حلب و شمال سوریه، را به مناسبت دلاوریهایش در جنگ با بیزانس و نسب برجسته‌اش بسیار ستایش می‌کرد. اما شاعر تنها کسانی را مدح نمی‌کرد که آنها را واقعاً بزرگ می‌دانست؛

مثلاً متنبّی کافور، حاکم مصر در آن زمان، را می‌ستاید، حال آن که حقیقتاً برایش احترامی قائل نبود. گاهی آمیزه‌ای از نیاز مادی و جاه‌طلبی سیاسی انگیزه اصلی این مداومت خستگی‌ناپذیر بر مدیحه‌گویی است. در اندلس نیز وضعیت مشابهی حاکم بود.

پس از سقوط خلافت به سال ۱۰۳۱/۴۲۲ و تبدیل شدن سرزمین خلافت به حکومتهای ملوک الطوائفی بسیار، شاعران توانستند چند دربار را بیابند که حاکمان آنها تا اندازه‌ای سنّت دادن صله و جلب وفاداری شاعران را، که در دوران خلافت آغاز شده بود[۱۳]، ادامه دادند زیرا همه آنها به شعر علاقه‌مند نبودند. علاوه بر این، از آنجا که بسیاری از حاکمان و مقامات بلند پایه دولتی، خود، شاعر بودند، بسیاری از شاعران جاه‌طلبیهای سیاسی در سرداشتند که داستان غم‌انگیز ابن‌عمّار، که در مقاله‌ای دیگر از آن سخن گفتیم، نمونهٔ خوبی از آن است. مدایحی که در حق برخی از این ملوک طوایف و پس از آنها برای مرابطان و موحّدان که با عربی ادبی آشنایی زیادی نداشتند، سروده شده چندان صادقانه به نظر نمی‌رسد، بلکه سنّتی غالب، ضرورت سیاسی و نیاز مادی آنها را بر شاعران تحمیل کرده است. میدان برای هجو و فخر نیز آماده بود، زیرا ستایش یک طرف غالباً وظیفه نکوهش طرف دیگر را به همراه می‌آورد و حاکمان گاه از شاعران برای حمله به خصم بهره می‌جستند.[۱۴] بنابر این، عجیب نیست اگر احساس یکنواختی و ملالت شدیدی پدید می‌آید که به نوبهٔ خود انگیزه‌ای قوی برای پیدایش نوع دیگری از شعر می‌شود، نوعی که از دورویی مدایح و قراردادهای تکراری آنها مبرا باشد. پاسخ این یکنواختی که می‌توان آن را «خستگی روحی» نامید، این شعرِ آتش بس و آرامش بود که سودجویی و رابطهٔ دائمی و زیردستانه ستایش‌آمیز با دیگری را کاملاً به کناری نهاده بود.

۳ـ۲ـ۱ـ پدیده‌ای زیباشناختی

توصیف محض مشکل آفرین است، زیرا به سبب نفی تجربهٔ واقعی آنچه را بسیاری از نظریه پردازان وظیفه اصلی شعر می‌دانند نقض می‌کند. این وظیفه اصلی عبارت است از کشف و ترسیم موقعیت انسان که دغدغهٔ شاعران در تمام فرهنگها (به جز تعدادی انگشت‌شمار) و در سراسر تاریخ شعر بوده است. هر چند توصیف تجربهٔ انسانی از

لحاظ عمق و گستره تنوع یافته است، امّا به نظر می‌رسد که شعر ماهیّتاً پاسخگوی احساسات و تجارب انسانی است و با خمیر مایهٔ هر آنچه اساساً انسانی است سرو کار دارد. اما این ارتباط منحصر به بیان تجربیات درونی شاعر در شعر نیست، زیرا در بسیاری از شعرهای برونی ـ مدح، هجو، شعر دارای مضامین ملی، شعر شبانی واتوپیایی و اشعار نمایشی و روایی ـ مفاهیم انسانی رسوخ یافته است.

ارتگا گاست Ortega Y.Gasset در بحث از ارتباط هنر با تجربهٔ انسانی می‌گوید: «این، طبیعی‌ترین و تنها ساختار ممکن برای یک اثر هنری است. هنر عبارت است از بازتاب زندگی و طبیعت از دریچهٔ خلق و خوی شاعر و نمایش مقدرات انسانها...»[۱۵] در عین حال، تاریخ شعر در جهان پیدایش حرکتهایی رانیز نشان می‌دهد که فقط زیبا شناسانه‌اند، از عنصر انسانیِ موجود در هنر سنّتی دوری می‌کنند و تنها بر نمایش عناصر زیباشناختی ـ که به گفته ارتگا «بلهوسانه و دلبخواهی» است ـ متمرکزند و از انگیزه سودجویی و کسب هرگونه منفعت مادی مبرّایند. نمونه روشنی از این امر، ظهور زیبایی‌شناسی در اروپای سدهٔ نوزدهم است، امّا من مطمئنّم که چنین حرکتهایی را در بسیاری از شعرهای جهان می‌توان یافت و محدودیّت خجالت‌آور دانش ما دربارهٔ شعر و نظریات شعر در جهان نشان می‌دهد که نظریات نقد جدید هنوز ناقص و غیرمستندند. بی‌تردید شعر عربی یکی از مهمترین شعرهای جهان است که نظریه‌پردازان ادبی آن را یا نادیده گرفته و یا بد فهمیده‌اند؛ بسیاری از مورّخان ادبیات عرب[۱۶] و ـ تا همین چند دهه قبل ـ اکثر عرب‌شناسان[۱۷] ارزیابیهای نادرست، گاه سطحی و حتّی تحقیرآمیزی نسبت به شعر عربی داشته‌اند.

دگرگونی ریشه‌ای یا محدود در شعر همواره آگاهانه صورت نمی‌گیرد و تجربیات شعری موفق ضرورتاً محصول تجربه‌گری *آگاهانه* و داشتن دانش قبلی از فن شعر نیست.[۱۸] گرچه شعر یقیناً از محیط فرهنگی، توقّعات منتقدان و مخاطبان یک دورهٔ خاص و ضرورتهای ناشی از موقعیّت اجتماعی (و از جمله سیاسی) تأثیر می‌پذیرد، امّا از زندگی خاص خود برخوردار است که می‌تواند بنا به اوضاع و شرایط با حرکتی شتابان یا آهسته دگرگونی پذیرد، لیکن سرانجام راه را برای تحوّل و پیشرفت هنری هموار

خواهد کرد. باید به یاد داشت که شعر، مانند تمام اشکال هنر، از چرخه تحولی منظم و ویژه و دامنهٔ تحمل خاصّ خود برخوردار است. زمانی خواهد رسید که بناگزیر خستگی *زیباشناختی* رخ خواهد داد و تحمل پیشین شیوه‌های بخصوص و «عادات» خاص شعری به نقطه اشباع خواهد رسید. آنگاه تغییر جهتی ناگهانی یا آهسته، که در طول چند نسل از شاعران ادامه یابد، ضرورت خواهد یافت. شعر طبیعت که در اینجا قصد بحث پیرامون آن را دارم، چنین روندی را پشت سرگذاشت.

نوریّات و *روضیّات* که گاه، نه همیشه، منحصر به تصویرگری زندگی بی‌جنبش بودند، بر خلاف آنچه اکثراً معتقدند، چندین نسل از شاعران را به خود جذب نکرد و علّت آن این بود شاعران «سطحی» و مقلّد بودند. ما با پدیدهٔ ادبی اصیلی سروکار داریم که باید آن را با چیزی بزرگتر از خودش مرتبط بدانیم. با این حال، دانشمندانی که راجع به این شعر پژوهش کرده‌اند، نکوشیده‌اند این پدیده را با بیانی هنری توضیح دهند. امیلیو گارسیا گومز (Emilio Garcia Gamez) می‌گوید:

«شعر [اندلس] به جز استثنائاتی انگشت شمار، از نظر اندیشه بسیار فقیر است... آنان [شاعران] ـ مانند همتایان شرقی‌شان ـ زندانی قالبهای انعطاف‌ناپذیر بودند و نمی‌توانستند هیچ تغییری جز [در زمینه] معنا در شعر پدیدآورند. آنان می‌کوشیدند با بهره‌جستن از آرایه‌های بلاغی در معنا نوآوری کنند. شاعران در این میان چنان راه مبالغه پیمودند که در نهایت اشعار عربی بسیار پر آرایه‌ای را آفریدند... این اشعار ظریف اندلسی که سرشار از زرق و برق و پر از تکلّف بودند از نظم فکری، و حتّی در بسیاری موارد از احساسات انسانی، بهره نداشتند.»[۱۹]

چنین اظهارنظرهایی اندک نیست و نشانه آن است که نسبت به ضرورت ابراز خلاقیت که منشأ پیدایش این نوع شعر توصیفی است، درک نادرستی وجود دارد. فرضیات رکابی شاعرانی افسانه‌ای را مجسم می‌کند که در زندگی آسوده‌ای پر از شراب، زن و لذّت به سر می‌بردند، حال آن که نوشتهٔ گومز شاعران کم مایه‌ای را به تصویر می‌کشد که در حدود افراط به کاربرد صور خیال پرداخته‌اند تا آن که در نهایت «اشعار عربی پر آرایه» که بار آرایه‌ها بر آنها سنگینی می‌کند آفریدند.

به گمان من آنچه اتفاق افتاده این است که شاعران، به ستوه آمده از سودجویی و

نوعی زندگی که همواره در معرض خطر جنگهای خارجی و سپس سالهای بحرانی فتنه قرار داشت، نه تنها برای گریز از خستگی روانی، بلکه برای فرار از خستگی زیباشناختی که پیامد الگوهای تکراری مدح و دیگر مضامین سودجویانه بود، به این نوع شعر روی آوردند. نگرشی کاملاً جدید مبتنی بر بی‌طرفی و آرامش، رهایی از حوزهٔ نفوذ قدرت و آلودگیهای سیاست دولتی و تمرکز بر نقاشی با کلمات ضروری می‌نمود. در واقع، گرایش به این نوع واژگان شعری آراسته را نباید به معنای محدودیت منابع شعری دانست، بلکه به معنای آن است که این شاعران به گسترش واژگان شعری، متمرکز کردن تخیّل برای پالایش زبانی، یافتن صفات نادر و جستجوی شیوه‌های جدیدی برای توصیف چیزهایی همچون گل سرخ، گل نرگس، گل بنفشه، آلاچیق، باغ و جویبار همّت گماشته بودند. هنگامی که بخش بزرگی از واژگان یک زبان به ستایش تصاویر مورد نظر قدرتمداران اختصاص یابد و صدها شاعر برای شکار معنایی جدید و ناگفته یا اصطلاحی بدیع و نامکشوف در داخل حوزه‌ای محدود، غیر طبیعی و، از نظر برخی شاعران، نامطبوع به رقابت می‌پردازند، زبان نیازمند آن است که ذخایر نهفته خود را باز یابد، راههای بیانی جدیدی در پیش گیرد، امکانات موجود خود را مورد کنکاش قرار دهد و تنّوع و نوآوری پدیدآورد و با کنار گذاشتن موارد مبتذل و پیش پا افتاده، امکان پیدایش شور و نشاطی را در زبان و استعارات شعری پدیدآورد.

شعر جاهلی تنوّع لازم را برای استفاده اساسی از دایرهٔ واژگانی موجود پدیدآورد و نیز چندین گرایش هنری متضاد را درهم ادغام کرد. قصیدهٔ عربی ساختاری فراگیر بود. در اینجا مجال نیست که ترکیبهای گوناگونی از گرایشهای متضاد را که به گمان من در قصیده وجود دارد، تحلیل کنم، امّا شاید بتوانم نظریهٔ خود را به اختصار بیان نمایم. بسیاری از منتقدان جدید قصیده کهن عربی را از این لحاظ که چند موضوع را همزمان در بر می‌گیرد، مورد انتقاد قرار داده‌اند. اما شعر جاهلی بایگانی تمام تجربیات بود و منتقدانی دیگر توانسته‌اند پیوند ظریفی را که در بین انواع مختلف شعر وحدت ایجاد می‌کند، نشان دهند. ویژگی دیگر شعر عربی این است که مکتبهای شعری مختلف با یکدیگر همزیستی دارند؛ مثلاً: ترکیبی ظریف و عجیب از رمانتیسم (همچون مطلعهایی

که شاعر در آن از *اطلال* ذکر به میان می‌آورد و یا از هجران معشوق و گذشت زمان اظهار دلتنگی می‌کند)، رئالیسم (همچون مواردی که شاعر به ذکر مفاخر قبیله می‌پردازد یا حکمتهایی را بیان می‌کند که به او حالتی فیلسوفانه می‌بخشد) و بیان کنایی (همچون الگوهای نوعی و بیان نمادین بسیاری از قطعاتی که به توصیف آثار خیمه گاهها، حیوانات بیابان نورد، سفرهای طولانی، شکار و غیره می‌پروارند) در این اشعار دیده می‌شود. ویژگی سوم آن بود که قصیده دو نظریه عمده دربارهٔ هنر را که همواره با یکدیگر در تقابل بوده‌اند، درهم می‌آمیخت: نظریه‌ای که می‌گوید هنر باید در خدمت نظم اجتماعی باشد (این نظریه در قسمتی از شعر تجلی می‌یابد که به فخر، ذکر وقایع و دلاوریهای جنگی قبیله و گرامیداشت شرافت و اهمیّت آن می‌پردازد) و در برابر آن، نظریه‌ای که معتقد است هنر فقط جنبه زیباشناختی دارد (در بخشی از شعر نمود دارد که به توصیف دقیق زن و مرد کامل، حیوانات بیابانی، و ابعادی از زندگی بیابانی می‌پردازد که در خور توصیف مستقیم هست). تحول این توصیفات به سوی کاربرد بیشتر نمادها و صورتهای نوعی، قصیده‌ها را از پیچیدگی بیشتر و ابعاد انسانی عمیقتری برخوردار ساخت، و بدین‌گونه عنصر جدیدی به جنبه صرفاً توصیفی آنها افزود. متأسفانه، نخستین اشعار جاهلی، که هنوز سنن شعری در آنها پیشرفت چندانی نیافته بودند، در دسترس ما نیستند، اما می‌توان حدس زد که چنین اشعاری در آغاز به توصیف محض چیزهایی که در نزد شاعر عزیز بوده، همچون: معشوق او، انسان آرمانی او، حیوانات سواری او و غیره می‌پرداخته‌اند و سپس تکاملی دائمی را پشت سر گذاشته‌اند تا به پیچیدگی مشهود در اشعار جاهلی که اکنون موجود است رسیده‌اند.

امّا تکامل هنر توصیف در خلال سدهٔ سوم / نهم سرانجام به آنجا رسید که این فن ویژگیهای کاملاً زیباشناختی یافت؛ و ما برای مطالعهٔ این کیفیت باید بررسی کنیم که این توصیفاتِ طبیعت، چه *نبودند*. این توصیفات معمولاً به اسرار خلقت نمی‌پرداختند، زیرا خدا، به عنوان موجود برتر، و نظم الهی که در پشت طبیعت نهفته، جز در مواردی اندک، در این اشعار تجلی نمی‌یابد. همچنین با طبیعت نیز در این اشعار همچون الهه برخورد نمی‌شود. در واقع، *نوریّات* طبیعت را به صورتی ناقص و قطعه قطعه به نمایش و تماشا

می‌گذارند. شاعر، همچون یک کالبد شکاف، تنها بر یک موضوع تمرکز می‌یابد، نه بر طبیعت به منزلهٔ یک جریان دائمی و پیوسته یا بر جهان خاکی با زیباییهای گوناگون آن. *روضیّات* ممکن است فضا و حرکت بیشتری را نشان دهند، اما معمولاً از تجارب حسّاس و حیاتی به دورند. افزون بر این، طبیعت در این شعر ما هیچ نظام اخلاقی پیوند ندارد، بلکه تقریباً به طور کامل فاقد اصول اخلاقی است. این طبیعت در شاعر هیچ تأملی بر نمی‌انگیزد، هیچ نگرش فلسفی راجع به زندگی و جهان پدید نمی‌آورد، و خود را در معرض نمادگرایی یا اندیشه‌های اسطوره‌ای قرار نمی‌دهد. این شعر هیچ هدف تعلیمی ندارد و تنها هدف ممکن آن، بجز وجود خویش، آن است که بر شعری نظیر خود تفوّق جوید. در این اشعار هیچ نشانی از بدویّت به چشم نمی‌خورد؛ و گرچه در آنها توجهی به موضوعات اجتماعی دیده نمی‌شود، اما معمولاً در بافت محفلی از نوشخواران و شادی جویان سروده شده است. افزون بر این، در این اشعار هیچ نکوهش از زندگی شهری نمی‌یابیم، بلکه تصویر این نوع زندگی را به چشم می‌بینیم. امّا در این زندگی هیچ احساس تضادّ و نیز هیچ وجد و جذبهٔ روحی وجود ندارد، و تنها اشتیاق زیباشناختی کم رنگی مشهود است که معمولاً با لذت روحی از زیبایی پیوندی ندارد. این لذت، ظاهری، دیداری و خارج از ساختار روح است؛ و آنچه بیش از همه اهمیت دارد نظم است، نظمی شسته و رفته و دارای حد و مرز مشخّص، و طبیعتی که به سطح این نظم تنزّل یافته و انسان می‌تواند بر آن حاکم باشد و آن را تحت کنترل گیرد. شعر یا بخشی از شعر که به این نوع توصیف اختصاص دارد به بُعد نمایشی که آن را با چیزی خارج از خود مرتبط سازد نیازی ندارد و نیز بنا ندارد که با احساسات دیگر در آمیزد یا حالی پدید آورد. این نوع توصیف، ساختاری مستقل و خودکفا دارد و به نیاز زیبایی‌شناسانه برای «تحقق بخشیدن به این نکته که چیزهای زیبا اهمیتی مستقل دارند و شاعر باید در کار خود دقّت فنّی داشته باشد»[۲۰] پاسخ می‌گوید سرایندگان این اشعار در تلاش مستمر خود برای تکمیل توصیفهایشان از دقّت فراوان برخوردار بودند، و این وظیفه چه دشوار بوده است! اینک قطعه‌ای از شعر ابوبکر محمّد بن فوطیّه را در وصف گردو می‌خوانیم:

پوستش ساخته شده
از دو نیمه که چنین به یکدیگر چسبیده‌اند
دیدنش لذتبخش است
همچون مژگانی برهم نهاده در حال خواب
با چاقویی بازش کن
خواهی گفت که بخش برآمده
چشمی است بیرون زده
که تلاش می‌کند نگاه کند
حال آن که بخش داخلی، گوشی است
به سبب پیچ و تابها
و شکافهایش[۲۱]

با این حال، این شاعران در تلاش برای دستیابی به کمال، برخلاف سمبولیستهای اروپایی، به پرستش زیبایی یا کمال مطلوب نمی‌پرداختند. هنر توصیف در عربی هدف خود را فقط توصیف موجودات زیبا قرار نداده بود، بلکه هدفش توصیف شیء مورد نظر به شکلی زیبا بود. مثلاً توصیف کَک به زبان ابن‌شُهید را در نظر می‌گیریم:

به خواب نمی‌رود و خانه می‌کند
در درون لباسها آنگاه که قربانی‌اش می‌خوابد،
به سوی خوابیدگان می‌خزد و از لایه‌های پارچه‌ای می‌گذرد
که بدنهای ناز پرورده را در خود پیچیده است...[۲۲]

چنین اشعاری معمولاً از اشتیاق و شوری که با تمام پرستشها همراه است، تهی است. این اشعار آثار ذوق هنری انعطاف‌ناپذیر و آزمایش بی‌وقفه استعداد شاعر در به کارگیری ماهرانهٔ هنر خویش در حد کمال است.

این شعر با خود اتکایی، به کارگیری ماهرانه و آگاهانهٔ مواد شعری و آزادی کامل از تعلیم‌گری، سودجویی و اندیشهٔ سود و رهایی از مسائل اجتماعی و اخلاقی به شرایط «هنر برای هنر» دست می‌یابد ـ تمام این ویژگیها به آرامی تکامل یافت، بی آن که حتّی اندکی به اهمیّت این جنبش در هنر توجّه شود. حال آن که همین حرکت در دست اروپاییان سدهٔ نوزدهم نگاههای بسیاری را به خود جلب کرد و چنین جنجال بی‌پایانی

آفرید.

۴ـ۲ـ۱ـ تأثیر قرآن

بررسی تأثیر برخی سوره‌های قرآن نیز اهمیتی قابل توجه دارد. مثلاً در پنجاه‌وپنجمین سورهٔ قرآن، یعنی «الرّحمن» نمونه‌هایی از مقایسهٔ محسوس با محسوس وجود دارد ـ نوعی صورت خیال که در *نو ریّات و روضیّات* فراوان است. همچنین در این سورهٔ فوق‌العاده زیبا، بسیاری از مواهب زمینی به صورتی شورانگیز برشمرده شده‌اند و سپس جای خود را به توصیف بهشت و آخرت سپرده‌اند: لؤلؤ و یاقوت و مرجان، پارچه‌های دیبای ضخیم، خیمه‌ها، بالشهای سبز و فرشهای نیکو؛ میوه، نخل و انار، چشمه‌های جاری، درختان، باغهایی که از شدت سبزی متمایل به سیاهی‌اند؛ و افزون بر همهٔ اینها، حورانی زیبا که پیش از بهشتیان از دست هیچ آدمی و جنی به آنها نرسیده. تأثیر چنین توصیفات قرآنی را که غالب مسلمانان آن را حفظ می‌کردند، نباید دست کم گرفت. طُرفه آن که، پیوند دادن این توصیفات با محرومیت و کمیابی بادیه بود که نویدهای قرآن دربارهٔ وجود نعمتهای فراوان در آخرت را به مذاق اعراب بدوی بیش از اندلسیانی که در سرسبزی و وفور نعمت به سر می‌بردند، شیرین می‌کرد. مع‌ذلک شاعرانی که چنین شعرهایی می‌سرودند چندان تحت تأثیر ایمان محکم به خدا، بدان صورت که در قرآن بیان شده، نبودند، و این اشعار عکس‌العملی شاعرانه نسبت به شگفتیهای آفرینش نبود. در لابلای توصیفات سورهٔ الرحمن متناوباً عبارت تعجّبی «فبایّ آلاء ربّکما تکذّبان» و یادآورهای دیگری آمده است. اما این ارتباط بین نعمتها و قدرت خداوند تنها در برخی ابیات پراکنده مطرح شده و این نکته، بار دیگر ماهیت «زیباشناختی» صرف این توصیفات را نشان می‌دهد.

ارتباط با نقوش و نگاره‌های عربی

ارتباطی که گارسیا گومز بین این توصیفات غالباً متکلفانه و نقوش و نگاره‌های عربی برقرار می‌کند. از برخی نکته‌های نادرست خالی نیست؛ و بدین لحاظ، طنزآمیز به نظر می‌رسد که شاعران سدهٔ بیستم اسپانیا همچون را فائل آلبرتی و لورکا و از ترجمه‌های

خود او از این اشعار بهره فراوان برده‌اند. آلبرتی در مصاحبه‌ای با ناتالیا کالامای می‌گوید:

«کتاب *شعر اعراب اندلس* تألیف امیلیوگارسیا گومز که بین سالهای ۱۹۲۸ و ۱۹۲۹ انتشار یافت برای من مثل یک مکاشفه بود و بر کارم تأثیر زیادی گذاشت، اما بیش از همه بر کار فدریکو لورکا تأثیر گذاشت. فدریکو مجموعه‌ای از قصاید به نام ***El Diván del Tamarit*** و اشعاری مشابه جمع‌آوری کرد که اگر کتاب گارسیا گومز نبود، این کار برایش میسّر نمی‌شد. من بسیار تحت تأثیر شعر اندلس قرار گرفتم که تا آن هنگام ترجمه‌های سدهٔ نوزدهم آن را بسیار کم شناسانده بودند، اما ناگهان این شعر با کار محقّقی جدی و تراز اوّل از پس ابر نمایان شد. او معنای جدیدی از این که ترجمه چه باید باشد و شعر چیست ارائه کرد و افزون بر همه این که او مردی است از نسل خودما، نسل عمیقاً شعر دوست. آن کتاب چشمان ما را برگذشته اندلس گشود و آن را چنان به ما نزدیک کرد که ذهن مرا شدیداً به آن سرایندگان اندلسی عرب و یهودی، که در اسپانیا تولد یافتند، مشغول ساخت.... آن شاعران تراز اوّل کاملاً با شاعران عصر طلایی ما ارتباط دارند. اگر کسی شعر عربی اندلسی را، که چنین از استعارات و تصویرپردازیها مشحون است، بدقّت مطالعه کند، بین آن و شعر گنگورا Góngora و سوتودو روخاس Soto de Rojas در دوره‌های بعد و نیز با شعر خودِ ما در زمان حاضر پیوندی خواهد یافت.»[۲۳]

تصوّر وجود ارتباطی بین نقوش و نگاره‌های عربی و این تمرکز بر توصیفات تصویری دشوار نیست. با این حال، این ارتباط دو طرفه است، زیرا نقوش و نگاره‌های عربی، خود، در آغاز نشانگر علاقه هنرمند به نقشهای گل و بوته بودند و نخستین نمونه آنها را می‌توان در دیوارهای معرّق‌کاری شدهٔ قبّة الصّخرة در بیت‌المقدس دید که کتیبه‌های دیوارها تاریخ ۶۹۱/۷۱ یعنی اوان حکومت عبدالملک بن مروان (حکومت ۶۵ ـ ۶۸۵/۸۵ ـ ۷۰۵) را نشان می‌دهد. سپس، در دوران حکومت ولید بن عبدالملک (حکومت ۸۵ـ ۷۰۵/۹۶ـ۷۱۵) مسجدالاقصی در بیت المقدس تجدید بنا شد که در آنجا نیز همین علاقه را می‌توان دید. در دوران حکومت هشام بن عبدالملک (حکومت ۱۰۶ ـ ۷۲۴/۱۲۶ ـ ۷۲۳) قصر مُشتّیٰ در جنوب امّان کنونی ساخته شد که در آنجا نیز همین نقشهای چشم نواز گل و بوته را می‌توان دید. در همان سدهٔ دوم / هشتم این نقشها در قصر اموی المفجَّر در نزدیک اریحا و بعداً در نخستین قصرهای اموی الحیر الغربی و الحیرالشّرقی در سوریه دیده می‌شود.[۲۴] و این سنّت به همین‌گونه تداوم یافت. می‌توان

این علاقهٔ خاص به ترسیم اجزای زندگی بی‌جنبش را ناشی از این امر دانست که اسلام با آن که راههای زندگی در محیطهای جدیدی را بر اعراب گشود که در جاهلیت حتّی قابل تصوّر هم نبود، امّا تصویرگریهای دیداری را تحریم کرد. بنابر این، امکانات خلاّق در هنرهای ظریف، بجز در معماری، بناچار بر هنرهای دیگر متمرکز شدند که یکی از تجلیات عمدهٔ آنها نقوش و نگاره‌های عربی (و خطّاطی) است. باید در نظر داشت که در دورهٔ جاهلی هنرهای تجسّمی چندان مرسوم نبود تا براساس آنها پیشرفتی حاصل شود و بتواند در برابر این تحریم به چالش برخیزد. در جاهلیّت، اعراب بدوی، که بیشتر چادرنشین بودند، زبان و شعر خود را به حدّی از پیشرفت رسانده بودند که می‌توانستند در آن آگاهی انسانی و ابتکار خلاّقانه را در گستره‌ای چشمگیر منعکس سازند، امّا هرگز پیشینه هنرهای تجسّمی را نداشتند، چرا که هیچ یک از لوازم گسترش این قالبها را دارا نبودند. نقّاشی و پیکرتراشی تنها در محیطهایی امکان‌پذیر است که مواد لازم برای این هنرها را در اختیار بگذارد و برای حفظ آثار خلق شده، زندگی یکجانشینی در آن میّسر باشد. بنابر این، اعراب جاهلی تمام نقاشی و پیکرتراشی خود را در قالب کلمات انجام می‌دادند.

۲ ـ ظهور ابن خفاجه

۱ ـ ۲ ـ تمهید

ورود ابواسحاق ابراهیم بن خفاجه (۴۵۱ ـ ۱۰۵۸/۵۳۳ ـ ۱۱۳۸) نقطه عطف جدیدی است در شعر اندلس. مورخان ادبی معمولاً معتقدند تحوّلی که او در این شعر پدیدآورد ناشی از نگرش وی به طبیعت بود، حال آن که برخی دیگر بر این نظرند که نگرش خاصّ او به جهان نیز در این تحول دخیل بوده است. در این نگرش، احساسات بسیار مهمی نسبت به مسائل هستی‌شناختی، بویژه مسأله پیری و جوانی و زندگی و مرگ تبلور یافته‌اند. بی‌تردید، این نگرش هستی شناختی به همراه برداشت او از طبیعت در اشعار پخته‌ترش نشان دهندهٔ ذهنی نوآور، پربار و عمیق است؛ امّا فضل ابن خفاجه در نوآوری شعری بدین حد منحصر نیست، بلکه به شکلی بسیار ویژه، موضوعات گزینش

واژگان و سبک، دایرهٔ واژگان و نحو زبان را نیز در بر می‌گیرد، در واقع، برخی از اشعار او پیشرفت زبانی مهم و کاملاً بارزی را نشان می‌دهد.

ابن خفاجه به سال ۱۰۵۸/۴۵۱ در شقر واقع در نزدیکی بلنسیه چشم به جهان گشود و بیشتر زندگی خود را در همانجا گذراند. زادگاه او از لحاظ سرسبزی و حاصلخیزی خاک[۲۵] موقعیّتی استثنایی داشت و همین امر به او کمک کرد که از تجربه طولانی شعر طبیعت در شرق و در اندلس بخوبی بهره‌گیرد و آن را به سطحی بسیار استادانه‌تر از آنچه پیشتر بدان رسیده بودند برساند. او تحصیلات کاملی داشت، ثروتمند بود و ظاهراً بـه مشاغل سیاسی دلبستگی نداشت، بنابر این نیازی نمی‌دید که برای کسب درآمد و مقام زبان به ستایش حاکمان بگشاید. امّا در حقیقت، در شعر او مدایح اندکی دربارهٔ برخی از مردان حکومتی به چشم می‌خورد که مهمتر از همه یوسف بن تاشفین، حاکم مرابطی، و اعضای خانوادهٔ او هستند و او آنها را برای سجایای اخلاقی واقعی‌شان ستوده است، نه برای کسب صله. وی عمیقاً شادمان است که مرابطان، اندلس را از آشفتگی دوران ملوک الطوایفی که همواره با درگیریهای داخلی و جنگهای خارجی همراه بوده، نجات داده‌اند، بلنسیه و مناطق اطراف آن، و از جمله زادگاه شاعر، را از اسپانیاییها باز پس گرفته و حفظ کرده‌اند؛ این اشعار او نیز از همین احساس مایه گرفته‌اند. تنها به هنگام اشغال بلنسیه به دست اسپانیاییان بود که ابن خفاجه به مدتی طولانی از موطن خود دور بود. او در این هنگام به شمال آفریقا گریخته بود. در آنجا از غم غربت مویه می‌کرد و شرح اشتیاق خود را برای اندلس باز می‌گفت.[۲۶] بجز این مورد، در زندگی او تقریباً حادثهٔ مهمی روی نداده است؛ تا پایان عمر ازدواج نکرد، اما گـویا دوسـتان زیـادی داشـته است. در شـصت و چهارسالگی اشعار خود را جمع‌آوری کرد و دیباچه‌ای زیبا بر آن نگاشت، و در ابتدای بعضی از اشعار نیز توضیحاتی افزود. او از مرز هشتاد گذشت و این خود در اواخر عمر اضطرابی در او پدیدآورد، چرا که می‌دید حلقهٔ دوستانش هر روز کوچکتر می‌شود:

بدنها و خانه‌هاشان از بین رفته است
چیزی جز ویرانه و گور نمی‌بینم
وای بر من! که بر جای آنان زمینهایی ویران می‌بینم
و دست و پای رفیقان را خاک شده می‌یابم.[۲۷]

او یک بار در میانهٔ عمر دست از شعر شست، که پیداست دچار وضع روحی خاصّ شده بود و تنها برای ستایش ابن تاشفین دوباره به شعر روی آورد.

منتقد باید در ابن خفاجه دو شخصیّت شعری کاملاً متمایز ببیند که هر دو اصیل‌اند و هر یک در جهتی خاص خلاّق است. چنان بود که گویا در او دو خودِ شاعر در کارند: اوّلی رو به گذشته و عصری متفاوت و دومی در حرکت به جلو و به سوی زمانی فراتر از عصر خود. این شاعر با همان شور شاعرانه که به نوآوری توجّه نشان می‌دهد به سنّت نیز می‌پردازد، امّا سبک، واژه گزینی، ترکیبهای نحوی و ساختارهای وزنی او بسته به این که کدام یک از دو شاعر در فعالیّت‌اند، متفاوت می‌شود. علاقهٔ شدید او به سبک موروثی بدوی در جایگاه نخست قرار دارد. وی اشعاری چند در این سبک سرود که پراست از اسامی مکانهایی در شبه جزیره عربستان و اشاراتی به حیوانات و گیاهان آنجا،[۲۸] و بدین طریق، به بیان حسرتی دیرسال (که بعدها در شعر صوفیان بزرگ نیز دیده می‌شود) در اندوه شیوهٔ زندگی، فرهنگ و ناکجا آبادی می‌پردازد که هرگز آنها را نمی‌شناسد؛ امّا بازهم او و میلیونها عرب و مسلمان در طول سده‌ها فرا گرفته‌اند که به آن احساس وابستگی کنند و شوقش را در سر بپرورانند. در این شعر، که از زبان استادی برآمده، با تمام تقلیدگریهای آشکارش، احساساتی اصیل و اوزانی خوش آهنگ موج می‌زند. این شعر همچنین لحنی حسرت بار دارد که نوع دیگر شعر او، حتّی اشعاری که در آنها مسائل هستی شناختی را بیان می‌کند و سوک دوستان را می‌سراید و یا اشعار مربوط به جوانی[۲۹]، تقریباً فاقد آن است.

همین که ابن خفاجه این نوع اشعار را سروده نشان می‌دهد که همه واژگان و تصاویر او نو و سبک او همیشه بدیع نیست. وی در برخی از اشعار جدیدتر خود نیز نوآور نیست زیرا در آنها از واژگان و تصاویری استفاده می‌کند که در اشعار شاعران شرقی و اندلسی مکتب جدید دیده می‌شوند. اما در برخی از اشعارش نگرشی انقلابی به زبان دیده می‌شود و در آنها واژگانی بسیار ابتکاری به کار می‌برد. و اما در زمینهٔ نحو، با آن که بیشتر اشعار او از «نظم مأنوس» نحوی پیروی می‌کند، برخی اشعار خلاقانه‌ترش تفاوتی آشکار دارند، و این امر نشانگر آن است که شعر اندلس در آن زمان مرحله

سرنوشت‌سازی را پشت سر می‌گذاشته و آماده دگرگونی در واژه‌گزینی و نحو بوده است. اگر این تغییرات شیوهٔ سرایش تازه‌ای را در اندلس پدید می‌آورد، شاید یک سبک اندلسی نو و اصیل شکل می‌گرفت.

در اینجا خود را در وضعیت نامطلوبی می‌یابم، زیرا تنها راه برای نشان دادن مهارت زبانی، تازگی دایرهٔ واژگانی و ساختار عبارتی و نحوی یک شاعر عرب، نقل اشعاری از اوست به عربی؛ اما اینک که به عربی نمی‌نویسم، بدشواری می‌توانم نشان دهم کلمه‌ای که او به کار برده ابتکاری است یا جملات او ساختاری متمایز دارد. کمبود یک نظام آوانگاری کامل در اثری که تنها برای خوانندگان عربی‌دان نوشته نشده، بلکه مخاطبانش عموم خوانندگان با فرهنگ هستند، کاملاً آشکار است و نیز ترجمهٔ متون مورد نظر غالباً نمی‌تواند نوآوری در نحو و واژگان را نشان دهد.[۳۰] امّا بازهم احساس می‌کنم که باید بر این جنبه بسیار مهم شعر ابن خفاجه تأکید ورزم، جنبه‌ای که غالب منتقدان دیگر آن را نادیده گرفته‌اند، حتی اگر نتوانم چنان که باید حق مطلب را ادا و آن را به تفصیل بیان کنم. شعر شناسان می‌دانند تغییری که از آن سخن می‌گویم، جنبه‌ای اساسی از تحوّل شعری را تشکیل می‌دهد که نمی‌توان از آن در مقاله‌ای چشم پوشید که هدف اصلی‌اش نشان دادن چگونگی تحوّل شعری در اندلس از جهات زبانی و استعاری است؛ دو جنبه‌ای که محک سنجش دگرگونیهای شعری در هر زبان هستند.

۲ ـ ۲ ـ واژه‌گزینی و نحو

ابتدا به بحث واژه‌گزینی می‌پردازیم. روش نوآورانهٔ ابن خفاجه را از چند جنبه می‌توان دید. او گاهی واژگان خود را از منبعی کاملاً از یاد رفته می‌گیرد، جمعهایی شاذّ به کار می‌برد، یا کلمات را به شکل بدیع به کار می‌گیرد که بلافاصله شگفتی خواننده را بر می‌انگیزد و گاهی آنها را دوباره وضع می‌کند و عمداً در معنایی به کار می‌برد که معمولاً در عربی به کار نمی‌رود.[۳۱] حتّی در انتخاب واژه‌های آشنا نیز غالباً کلمات پرشور، احساس برانگیز و چند لایه را بر می‌گزیند، به گونه‌ای که این کلمات نوعی تأکید و پافشاری بر اشتیاق عمیق را القا می‌کنند. در این زمینه، معمولاً به «بافت» کلمات اهمیت می‌دهد که ارتباط بسیار نزدیکی با معنا و احساس دارد.[۳۲]

یکی از ویژگیهای بارز شعر ابن خفاجه توانایی همیشگی اوست در جابجایی واژه بین حوزه‌های معنایی مختلف. البته این یک اصل اساسی شعری است، بویژه در مورد کلماتی که مفاهیم جنسی دارند، امّا ابن خفاجه چنین شیوه‌هایی را بسیار زیاد به کار می‌گیرد. مثلاً او غالباً واژه‌هایی را از دایرهٔ واژگان رزمی برای توصیف مضامینی دیگر،[۳۳] یا از دایرهٔ واژگان انسانی برای توصیف طبیعت وام می‌گیرد.[۳۴] با این وصف، این جابجایی و بازی با کلمات همواره تصاویر و علایقی را که در ذهن شاعر است، نشان می‌دهد و از دایرهٔ واژگان ابن خفاجه می‌توان مطالب زیادی دربارهٔ او دانست: فردی است گرم و با احساس، شدیداً علاقه‌مند به صمیمیّت بین انسانها، بر آشفته و آگاه از خشونت زندگی پیرامون خود در سرزمینی جنگ زده، شگفت زده از طبیعت و کاملاً مبهوت از زیبایی و پایندگی آن در برابر تغییرپذیری انسان.

و اما در زمینهٔ نحو، او گاه کلمات خود را جسورانه به‌گونه‌ای سامان می‌دهد که عبارات و جملاتی ناآشنا با نحو شعر موروثی پدید می‌آید.[۳۵] پدیدهٔ نحوی انقلابی از این نوع را می‌توان هر از گاهی در درون شعر او دید و اگر شاعران دیگری نیز آن را در شعر خود به کار برند، می‌تواند تحوّل مؤثّری در فن شاعری پدید آورد. اما مقدّر آن نبود که ابن‌خفاجه، با همه نوآوری‌اش، آن تحوّل آفرینی باشد که انقلابی جاویدان را در شعر اندلس رقم بزند؛ گرچه از شعر او تقلید و سبکش به نام سبک ابن خفاجه شناخته شد، شاعران این ویژگیهای اصلی تغییر را تقلید نکردند، بلکه تنها از برخی (نه همه) جنبه‌های روش او در توصیف طبیعت پیروی کردند.

به اعتقاد من، شکست این جسارت و جانیفتادن آن در شعر اندلس، ناشی از چند عامل است: اوضاع سیاسی ناپایدار آن دوره، این که این جنبهٔ *تجربه‌ایِ* شعر ابن‌خفاجه در سبک او عنصر غالب نبود، و مهمتر از همه محافظه‌کاری و ترس اندلسیان از ماجراجویی زبانی بیش از حد و کسب آزادی واقعی از فرهنگ مادر در شرق، که همواره از آن تغذیه می‌کردند.[۳۶] (گرچه چند شاعر، منتقد و مورخ ادبی می‌کوشیدند با شعر شرقی به رقابت برخیزند و من در مقاله دیگر خود در این کتاب بدان اشاره کرده‌ام).

۳ـ ۲ـ صنایع بلاغی

در اینجا مجال آن نیست که به بررسی دقیق کاربرد استادانه از صنایع بلاغی مختلف توسّط ابن‌خفاجه بپردازیم. شعر اندلس در سده‌های پنجم / یازدهم و ششم / دوازدهم در این زمینه بسیار غنی بود. مطالعه‌ای سودمند در این باره مستلزم آن است که کلمات و عبارات آوانگاری شده را در نوشتار به کار بریم و توضیحاتی طولانی را می‌طلبد. ابن‌خفاجه، بویژه در زمانی که هنوز جوانتر بود، همچون دیگر شاعران هم‌معصر و شاعران پیش از خود، که ابن‌زیدون در این زمینه سرآمد آنان بود، آرایه‌های بدیعی را فراوان به کار می‌برد.[۳۷] او در استخدام این آرایه‌های بدیعی گوناگون، که محصول تلاشی از سر فراغت و رفاه است، گاه بسیار بی‌همتا و نوآور است و گاه بسیار متکلف و بیش از حد پیچیده. این شاعر نه تنها اشعار کوتاهی دارد که نوآوری و دقت‌نظر وسواس‌آمیز او را در استفاده از آرایه‌های بدیعی نشان می‌دهد، بلکه برخی اشعار بلندتر او نیز پر از چنین صنایعی است. با این حال، با تمام تکلفی و تزئینی بودن این آرایه‌ها، یک چیز «شاعرانه» اصیل دیگر در برخی اشعار او هست، چیزی که از هنرمندی اصیل و آشکار جدا نیست. در او عطشی دائمی برای زیبایی و زندگی و اضطرابی پایدار دربارهٔ محدودیت ماهوی آنها وجود دارد که شعرش را عمق بیشتری می‌بخشد.

۱ـ ۳ـ ۲ـ تضاد و متناقض نما

استفاده مکرر از تضاد، یکی از صنایع بدیعی که ابن‌خفاجه بیش از همه آن را به کار می‌گیرد، اگر توسط ذهن شاعرانهٔ عمیقی انجام گیرد، ماهیتاً به کاربرد والاتر متناقض نما منجر می‌شود. ابن‌خفاجه همه چیز را در سایهٔ ضد آن می‌دید و استفاده از متناقض‌نما یکی از شورانگیزترین و عمیقترین ویژگیهای شعر اوست. متناقض‌نما براساس تعریفی مختصر جمله‌ای است که در ظاهر نادرست است ولی پس از دقت نظر بیشتر درستی آن ثابت می‌شود. اما لازم نیست که این متناقض‌نمایی حتماً *مقالیّه* یا شوخی‌آمیز باشد، بلکه کاربرد استادانه‌تر آن به شکل *حالیّه* است که از درک متناقض‌نمای یک تجربه ناشی می‌شود. ابن‌خفاجه، گاه با مهارت فراوان، هم متناقض‌نمای حالیه را به کار می‌برد و هم متناقض نمای مقالیّه را. ابن خفاجه شاعری بود با ساختار روانی شدیداً حساس که

نگرشی شهودی به جهان داشت و از تضادهای موجود در حیات انسانی آگاه بود و این خود محنت افزای او می‌شد. او ذاتاً سرشتی تضادآمیز داشت، زیرا می‌توانست در آنِ واحد تمام ابعاد موقعیت انسانی را ببیند و در بهترین اشعارش، دربیان استادانه این چشم‌انداز تضادآمیز هرگز ناموفق نبوده است. او هنگامی که به تأمل در تجربه یا حتی صحنه‌ای می‌پرداخت، بلافاصله آتش آب، تشنگی و سیرابی، تاریکی و روشنی، شب و روز، لذت و رنج، عشق و هجران، جوانی و پیری و مرگ و زندگی را در کنار هم می‌دید.

بسیاری از متناقض نماهای مقالیه او حول محور آتش و آب دور می‌زند. برخی از محققان متوجه استفاده مکرر او از تصویر «آتش» شده‌اند، اما باید توجّه کرد که او معمولاً این تصویر را در کنار تصویر خُنکی یا آب قرار می‌دهد. این تصویر بن مایه‌ای است که در شعر او همواره و بوفور وجود دارد وگویا همیشه ذهن او را به خود مشغول داشته است. او در وصف لیمویی ترش چنین می‌گوید:

در آنجا بوضوح می‌توان تصویری از آب و آتش را دید
آنگاه که چشم بدان می‌دوزم، نگاهم می‌سوزد[۳۸]

مثال زیر نیز یکی دیگر از نمونه‌های خوب متناقض نمای مقالیه است.

در شبی قیرگون مژگان باد را دیدم
که به سوی چشمان ملتهب زغالهای افروخته می‌آمد
آنگاه که سرمایی ناله‌کنان بر خاکستر وزید
زغالهای گدازان را سرد کرد[۳۹]

اما متناقض نماهای حالیه او جالب‌ترند. او در قطعه‌ای کوتاه می‌گوید:

عشق تو پایدار است، اما من نگرانم
از جدایی مقدّرمان
گویی ما درگویی چرخان جای داریم
آنگاه که من پدیدار می‌شوم، تو ناپدید می‌شوی[۴۰]

ابیات زیر، درگیری عاطفی حساس و حاکی از تردیدی را به تصویر می‌کشد:

اما یک لحظه روی توبه به درگاه خدا می‌آورم
و لحظه‌ای دیگر عاشقم
برای گناهانم می‌گریم و برای عشقم مویه می‌کنم

آنگاه که خوف [خدا] بر من چیره می‌شود سرشک از دیده می‌بارم
و چون لحظه [دیدار] می‌رسد میوهٔ عشق می‌چینم
گویی شاخهٔ خِمش‌پذیر درخت بانم
که باد شمال بدینسو و آن سو می‌گرداندش [۴۱]

مثال زیر سطح برتری از متناقض‌نمای حالیه و مقالیه را نشان می‌دهد:

این نوای غراب بین (کلاغ جدایی) است، دورش کن
این دریای توفانی شب تو است که می‌خروشد، از آن بگذر
در سفر شبانه‌ات توشه برگیر
از قطرات نور خالص ستارگان؛
خود را در برگهای سبز تاریکی بپیچان
ردای شمشیر را به تن کن که زینت یافته
با قطره‌های خون در زیر دود پیچان
بدی را به خوبی پاسخ‌گو و جرعه جرعه بنوش
زندگی پاک را از میان ابرهای آشفتهٔ غبار [۴۲]

این رویکردی کاملاً جدید است که از نظر باریک بینی تنها شعر بزرگترین صوفیان به پای آن می‌رسد. متناقض نماهای او بخشی از نگرش ماورای طبیعی، ذهن فطرتاً طنزگرای او و محمل آن هستند و استعداد آن را دارند که «به نحو چشمگیری تصورات و دریافتهای ما را بسط دهند یا آنها را به شکلی کاملاً اصلاح کنند.» [۴۳]

۴ ـ ۲ ـ استعاره

ابن‌خفاجه، از بختِ بد، در عصر رواج آرایه‌های بدیعی زاده شد. او در کاربرد این آرایه‌ها مهارت کامل داشت، امّا وقتی در یک شعر این آرایه‌ها در کانون توجّه شاعر قرار می‌گیرند، (همچون دیگر اشعار اندلسی و شرقی از این نوع) معمولاً آنچه را واقعاً «شاعرانه» است پنهان یا کم رنگ می‌سازند و شور و اشتیاق حالت شاعرانه را استتار می‌کنند (هر چند در شعر او این پدیده کمتر از شعر دیگران دیده می‌شود) افزون بر این، استفاده او از آرایه‌ها باعث شده که کاربرد استعاره در شعر او که اهمیت بسیار دارد، از چشم غالب منتقدان مخفی بماند. ابن‌خفاجه در بیشتر اشعار خود، زیاد استعاره به کار

می‌برد و با استعمال واژه‌ها به شکلی تأثیرگذار و با مطرح کردن اندیشه به صورتی احساس برانگیز در قالب تصویرهای زنده می‌کوشد حالت تصنّعی حاصل از استفاده تکلّف‌آمیز از آرایه‌ها جبران کند. در حقیقت، بررسی این جنبه از شعر او مجال بسیار گسترده‌تری از فضای این مقاله را می‌طلبد، زیرا او شاعری است که بندرت از بیان مستقیم بهره می‌گیرد.[۴۴] بلکه تقریباً هر چیزی را به زبانی استعاری بیان می‌کند. تصاویر مختلفی ارائه می‌کند که مربوط است به حواس بینایی، بویایی و شنوایی و دیگر اعضا یا تصاویری است متحرک، به‌گونه‌ای که پس از خواندن شعرش ذهن انسان از رنگ، بو، صدا، اشباح و حرکات پر می‌شود. آنگاه که به توصیف صحنه نبرد می‌پردازد، می‌توان اوج جنگ را به چشم دید: گردو غبار ودودی که از میدان جنگ به هوا بر می‌خیزد، تاخت و تاز اسب سواران، برقی که از شمشیرهای جهد، تلاقی مدام شمشیرها و گردنها، شکستن سپرها، دریدن زره‌ها، دست به دست گشتن جام بلا و ستورانی از همه رنگ که لایه‌های غبار میدان رزم را می‌شکافند و در زیر پای سواران بیرحم بخار از دهانشان برمی‌خیزد. چه اشتیاق شدید ـ و چه دقّتی ـ چنین شعرهایی را آفریده است![۴۵] او در وصف شمشیری در میدان رزم چنین می‌گوید:

(در وصف شمشیر) تیز همچون زبانه آتش...
گمان می‌کنی آتشی است در حال پرواز از میان
ستورانِ ابرهای متلاطم غبار
همچون شهابی ثاقب در میان دود فرود می‌آید
شعله ور، و به هدف می‌زند
آنگاه آتشی فروزان شعله می‌کشد
و آبی که از تیغه‌اش روان می‌شود، غرقه می‌کند.[۴۶]

او علاوه بر بسیاری استعارات بزمی، تصاویر پویا و بسیار زنده‌ای را ترسیم می‌کند. تصویر ابرهایی که خود را بر زمین می‌افکنند، آبهای روان، باران ریزان، جانورانی که با همنوعان خود می‌ستیزند و به مسافران یورش می‌برند ـ در شعر اندلس، چنین تصاویری نظایر بسیار اندکی دارد.

غالباً توانایی ابن خفاجه در به تصویر کشیدن تلاطم، خشونت و خونریزی با

تصاویری آرامتر که ممکن است حالتی شخصی داشته باشد، به نوعی تعادل می‌رسد:

سرمست از باده جوانی
تلوتلوخوران راه می‌رود
او که چنین ناز پرورده است، نگاهی مخمور می‌افکند
و باگامهایی کوتاه دور می‌شود[۴۷]

در بیت زیر تصویری اضطراب‌انگیز از گرفتار شدگی ارائه شده است:

آن شب در پی مستی روان شدم
آن هنگام که باد در موجهای خلیج گرفتار آمده بود[۴۸]

تصاویر تشنگی و نوشیدن در آثار او بسیار فراوان است، که مصرع زیر یکی از بارزترین نمونه‌های آن است:

او روح مرا نوشید
و من گونهٔ او را نوشیدم[۴۹]

برخی از استعارات او آگاهانه و مبتکرانه‌اند باید توجّه داشت که قدرت خلاّق او دستخوش کشاکشی دائم بوده است بین مفهوم تصویر در نظر شاعران همعصر او ـ بویژه آنانی که به شیوهٔ زیباشناختی توصیف دقیق، خشک، ملموس، روشن و بی ارتباط با احساس پایبند بودند ـ و گرایش فطری خود او به آفرینش تصاویر نه تنها با استفاده از تخیّلی خلاّق و تصویرساز و بسیار زایا، بلکه با بهره‌گیری از دلی که شاعر می‌کوشد در آن میان درون و برون اتحاد برقرار کند؛ و همین روند است که او را قادر می‌سازد تجربهٔ هستی‌شناختی پیچیده‌ای را به تصویر کشد. تنش حاصل از این کشاکش، قابل توجه بود و نتایجی متضاد به بار آورد، اما تصاویر درخشانی نیز پدید آورد که نگرش و تخیّل خاص شاعر آنها را زینت می‌داد و بسیاری از آنها از مفاهیمی احساسی سرشار بودند. گرچه برخی از تصاویر را فقط برای اهداف زیباشناختی و برخی دیگر را به سبک سنّتی به کار می‌برد، درگشودن قلمروهای شعری ناشناخته تا آن زمان، و ترکیب زیباشناختی تهذیب یافته با حالتهای عاطفی و روانی پیچیده از شجاعت فراوان برخوردار بود. به گفتهٔ فوکس (R.A.Foakes) شعر او در اندلس از همه به «شعر جامع» نزدیکتر است و یک تجربه را به کمال ارائه می‌دهد و از لحاظ صنعت تضاد غنی و پیچیده است. در مثالهای بالا برخی از استعارات موجز و زنده او را دیدیم. در شعرش به تصاویر بدیع بسیاری نیز بر

می‌خوریم: صبح که خوشهٔ پروین بر او لگام زده، تندر که زینِ هلال را بر پشت دارد (ص ۲۰۳)، خواب که راه خود را به چشم گم می‌کند (ص ۲۰۵) و غیره، مثالهایی از این دست بی‌شمارند. شعر او از انتزاع خالی است، حتّی آن هنگام که از اندیشه‌ای انتزاعی سخن می‌گوید. عشق به طبیعت که بی‌شک بخشی از نگرشی عام در اندلس و در عین حال، تجربه‌ای بسیار شخصی و گاه خصوصی بود، در شعر او در جهت ایجاد ارتباط با هنر و جهان به کار می‌رفت. به زبان استعاری می‌توان گفت که او شیفته طبیعتِ هیبت‌انگیز بود؛ تصاویر ابر، کوه، تلاطم دریا، مِه و اجرام آسمانی در اشعار راه فراوان است و خواننده حس می‌کند که در تجربهٔ شاعر از زندگی شریک است.

۵ ـ ۲ ـ ابن خفاجه و طبیعت

ابن خفاجه در شعر عربی، اصولاً شاعر طبیعت شناخته می‌شود و آثار فراوانی دربارهٔ ارتباط او با طبیعت به زبان عربی و زبانهای دیگر به نگارش در آمده است. این رابطه پیچیده است، اما می‌توان آن را به دو مقوله تقسیم کرد: نخست، توصیف برای توصیف (زیباشناختی)، که گاهی اوقات پس‌زمینهٔ توصیف میخواری، عشق و مناظر دل‌انگیز را تشکیل می‌دهد؛ و دوم، نگرش به طبیعت به منزلهٔ موجودی والا که می‌توان با آن رابطه بر قرار کرد، از آن الهام گرفت؛ موجودی که اشارتهای آن مفاهیمی ماورایی را در ذهن شاعر به خلجان می‌آورد، همچون: جاودانگی وفنا، ثبات و دگرگونی و احساسات متضاد دریغ خوردن برای ناپایداری انسان بر این کرهٔ خاکی یا اعتقاد راسخ داشتن به مانایی او ـ که البته این اعتقاد یکی از بن مایه‌های کهن شعر عربی است.

۱ ـ ۵ ـ ۲ ـ جنبه‌های زیباشناختی

ابن خفاجه فقط ادامه دهندهٔ جنبش بدیع‌گرایی در اندلس نیست، بلکه آن را کاملاً تحکیم می‌بخشد، و بدین‌گونه ثابت می‌کند که یک فرهنگ برگزیده می‌تواند استوارتر و طولانی‌تر از آنچه از این نوع تجربهٔ استثنایی انتظار می‌رفته است، در برابر آشفتگیهای حادّ تاریخی که همه شهرها را به گرداب بلا افکنده دوام آورد. جنبشی با این قدرت در تاریخ شعر، برای تاریخ هنر و زیباشناسی از ارزش چشمگیری برخوردار است، زیرا

شعر و هنر در سده‌های میانه عمدتاً در خدمت شاهان، مذهب یا قبیله بوده است. چنان که در بالا گفتیم این جنبش همچون حرکتی است به سوی دستیابی به هنر برای هنر، به سوی رشد بالندهٔ شعر غیر اخلاقی، غیر اجتماعی و غیر سیاسی، که در زمان خود آگاهانه نبوده است. مثلاً نگاه کنید به توصیف زیر دربارهٔ مرد سیاهی در حال شنا (شعر شمارهٔ ۲۹۹):

مردی سیاه در حال شناست
در آبی آنقدر زلال که ریگها در ته آن پیداست
گویا آب، چشم است
و شناگر، مردم چشم

در دوره‌ای که دیگر شاعران اندلسی در توصیف تصاویر «ایستا» (که خود یک نوع هنر محسوب می‌شد) ممتاز بودند، ابن خفاجه، چنان که قبلاً گفتیم، در ارائه تصاویر روشنی از اشیای متحرک و خلق تصاویری که نبض آنها همراه با زندگی می‌زند، مهارت فراوانی از خود نشان داد. در بسیاری از اشعار صرفاً توصیفی او، ایستایی که ویژگی خاص شعر اندلس و مشرق در این نوع ادبی است جای خود را به پویایی می‌دهد و در مواردی که هیچ صدای فردی به‌گوش نمی‌رسد، شعر او باز هم سرشار از شور و هیجان است.

با توجّه به این نوع توصیف محض، ابن خفاجه را با صنوبری (د. ۹۳۹/۳۲۴) در مشرق مقایسه می‌کردند ـ که این قیاس مایهٔ تأسف است، زیرا ابن خفاجه بر شاعر سوری برتری مطلق داشت.

۲ ـ ۵ ـ ۲ ـ پیوند با طبیعت

آنچه ابن خفاجه را به عنوان بزرگترین شاعر طبیعت در عربی نامبردار کرده نه شعر توصیفی محض او، بلکه مشغولیت ذهنی تمام عیارش به طبیعت است. این مشغولیّت ذهنی باعث شد که او «الجنّان» لقب گیرد و توصیفات وجدآورش از طبیعت که پس زمینهٔ توصیف محافل دوستانه، مجالس شراب و معاشقات است، چنین غنی باشد و گلها، گیاهان، درختان، کوهها، اجرام آسمانی، رودها و دریاچه‌ها و حیوانات گوناگون (بویژه

اسب، و نیز حیواناتی همچون سگ، خرگوش و گرگ) چنین ماهرانه توصیف شوند، در واقع، گاهی این موضوعات را در توصیفاتی منحصراً زیباشناختی به کار می‌برد که گرچه معمولاً ماهرانه هستند، غالباً ساختگی و تصنّعی به نظر می‌رسند؛ اما این نشانه‌ها در شعر او غالباً نشانه‌های اصلی پیوند گستردهٔ او با طبیعت هستند که، خود، روند زندگی شاعر را نشان می‌دهد و با حالات روحی او هماهنگی دارد. ابن خفاجه در بسیاری از اشعارش طبیعت را انسان می‌انگارد و بدین‌گونه، طبیعت دیگر صحنه‌ای چشم‌نواز نیست بلکه موجودی می‌شود که می‌تواند با عواطف و حالات روحی شاعر ارتباط برقرار کند. بورگل (J.C.Bürgel) دو ویژگی شعر ابن‌خفاجه را چنین بیان می‌کند: انسان انگاری طبیعت و تجسم متقابل عالم کبیر و عالم صغیر» که با به کارگیری مقایسه‌های کیهانی یا تبیین پدیده‌های کیهانی و هواشناختی به شکلی انسان انگارانه توسط شاعر این تجسم متقابل آغاز می‌شود.

۳ـ ۵ـ ۲ـ طبیعتِ مانا وانسان میرا

با وجود اشعار فراوانی که ابن خفاجه برای دوستان خود سروده، باید دانست که او روحی تنها و دچار نوعی خیالپردازی خصوصی بود و فقط با طبیعت نوعی پیوند خصوصی داشت. این عنصر ارتباط همیشه مورد توجّه قرار نگرفته است، گرچه شیدفر (B.Y.Shidfar) محقق روسی، بر این باور است که «ابن خفاجه جامع تمام ویژگیهایی است که شعر اندلس تا زمان او کسب کرده بود» و می‌گوید که «این شاعر به سطح بیان فلسفی رسیده بود»[۵۱] همین نکتهٔ آخر و مرتبط با آنچه من مایلم «نگرش ماورای طبیعی» او بنامم است که محور اصلی کارنامه شعری این شاعر را تشکیل می‌دهد و او را از تمام دیگر شاعران طبیعت سرای اندلس و مشرق ممتاز می‌کند. این نکته شعر او را به تجربهٔ ابعاد بی مانندی تبدیل می‌کند که با عمیقترین جنبه‌های هستی شناختی موقعیت انسان پیوند دارد. عباس نیز به ویژگیهای فردی این شاعر، دلبستگی فراوان او به جوانی ترس حزن‌انگیزش از مرگ و «احساسات غم‌انگیزش راجع به تضادّبین خود و[گذر] ایّام» اشاره‌ای مختصر می‌کند.[۵۲]

جالب توجّه است که ابن خفاجه چگونه تمامی این ویژگیها را درهم می‌آمیزد. با این

وصف، باید در نظر داشت که در جریان خلّاقیّت او دو نیرو دست اندرکار بودند. نخست، نیروی سنّت ریشه‌دار شعر طبیعت در اندلس با توصیفات پرآرایه آن از طبیعت مصنوع به احتمال زیاد، گسترش این سنّت پیامد علاقهٔ فراوان و جدّی اندلسیان به ایجاد باغ به منزلهٔ نشانهٔ مدنیّت، ثروت و موقعیّت بود (در شعر آغازین اندلس این علاقهٔ فراگیر دیده نمی‌شود). ابن خفاجه باید از این عنصر اندلسی تأثیر فراوان پذیرفته باشد، زیرا گرچه او از شاعران شرقی همچون صنوبری نکته‌های بسیار فرا گرفته، اما این نوع ادبی نه تنها در اندلس بسیار رایج بود، بلکه معیار مهارت و قدرت شاعری به شمار می‌رفت به طوری که شاعران نمی‌خواستند آن را نادیده بگیرند. شاهد این مدّعا کثرت شاعرانی است که در این نوع ادبی شعر گفته‌اند (با آن که بیشتر اشعار اندلسی در نتیجه آشفتگیهای ناشی از جنگهای داخلی و خارجی از بین رفته‌اند، برخی از آنها در کتب ادب و گزیده‌ها محفوظ مانده‌اند) که این خود نشانهٔ فشار خاموشی است که بی‌تردید شاعران در معرض آن بوده‌اند. امّا گرایش اصلی ابن خفاجه آن بود که طبیعت را به چشم منبع ارتباط معنوی بنگرد. نمی‌توان این دو نیرو را از یکدیگر جدا کرد و احتمالاً نیروی نخست با تشدید آگاهی پر احساس شاعر نسبت به طبیعت ـ به مثابهٔ درو نمایه‌ای محوری که شاعر از آن حداکثر بهره را می‌برد ـ نیروی دوم را به جنبش وا می‌دارد.

اصلی‌ترین اشعار ابن خفاجه که دارای جنبهٔ ماورای طبیعی است، اشعار او دربارهٔ کوه، شب و ماه می‌باشند، هر چند این دلمشغولی عمدهٔ شاعر در چند شعر دیگر او نیز به صورتی کمرنگ‌تر دیده می‌شود. اگر این شاعر می‌توانست در طبیعت هماهنگی فراگیری را ببیند که بین آن با انسان و موجودات دیگر همبستگی ایجاد می‌کرد و ذهن و روح شاعر با آن در ارتباط نزدیکی بود، از سوی دیگر می‌توانست شکاف وسیعی را نیز به چشم ببیند که بین او و نامیرایی و شکست‌ناپذیری پدیده‌های سترگ طبیعت جدایی می‌افکند، یکی از بهترین نمونه‌ها در این زمینه «*بائیّه*» او در بارهٔ کوه است، که در پایان مقاله ترجمه آن را خواهیم آورد. کوه استوار که ناتوانی و ضعف شاعر را آشکار می‌سازد، دل او را پر از بیم می‌کند؛ کوه که در این شعر شخصیت انسانی یافته، از تاریخ برخورد طولانی خود با انسان سخن می‌گوید و در این تک‌گویی بر ماندگاری و

شکست‌ناپذیری خود تأکید می‌ورزد و بدین‌گونه محدودیت انسان و شاعر را در برابر چشم قرار می‌دهد. شهامتی که در پایان شعر از آن یاد می‌کند، تأکید بربنمایه‌ای قدیمی در شعر عربی جاهلی و دورهٔ اموی است (که بسیار نمادین است، بویژه در شعر ذوالرّمه)؛ و آن شهامتی است که انسان و مرکب او در تحمل مصائب بیابان گسترده و خطرناک از خود نشان می‌دهند. امّا آنچه در این شعر اهمیّت دارد اظهار ایمان در پایان شعر نیست، بلکه فضای بی کس و تنهایی حاکم بر شعر است؛ انسانی حقیر در شب (که بسیار نمادین است) در دامنه کوهی سر به فلک کشیده به زحمت ره می‌سپارد. در این شعر نوای نومیدانه‌ای به گوش می‌رسد که در اشعار دیگر نیز همواره تکرار می‌شود. در شعری در وصف شب، شاعر راهی بی‌پایان را در سکوت مطلق شب، شبی قیرگون چون پرِ زاغ، می‌پیماید و بیابانی کرانه ناپیدا و ترس‌انگیز را در می‌نوردد. او در این سفر یگانه روح زنده است و مرکبی جز باد ندارد؛ مارِ شب پیمایی را مرگی نیست و نه جسم بی جان صبح را دیداری. باز هم در پایان شعر از شهامت سخن به میان می‌آید، امّا با اندکی تفاوت: شاعر شمشیرش را، همچون دوستی صمیمی که هرگز خیانت نمی‌کند، در آغوش می‌گیرد و می‌خوابد، و این خود تصدیق ضمنی خطری است که مدام زندگی را تهدید می‌کند، شاعر در شعر دیگری دربارهٔ ماه، نسبت به دو شعر دیگر توجّه کمتری به خطراتی که انسان را در زندگی در بر می‌گیرد، نشان داده، امّا نسبت به تغییرپذیری زندگی بسیار آگاه است؛ او در این شعر از مواقع و چهره‌های مختلف ماه سخن می‌گوید («تو می‌گذری، اینک در حال افولی، نک بدری، کنون در طلوعی و این زمان در غروبی، و مردمان در رفت و آمدند، با بی‌خبری به خوشیها یا کار خود سر گرمند، در همان سرزمینی که دیگران نابود شدند بی آن که اثری از خود به جا گذارند.»)[۵۳] خطر که بنمایهٔ اصلی چند شعر را تشکیل می‌دهد، در کمین شاعر یا جانداران دیگر نشسته، اما در شاعر عزم پیروزی را بر می‌انگیزد حتّی در شعر گرگ هم که صریح و یک رویه به نظر می‌رسد، این نگرش دو رویه را می‌توان دید. گرگ «خطرناک» می‌تواند نماد خطر همیشگی در زندگی باشد، امّا شاعر که در شبی ظلمانی و بی‌ستاره راه می‌پیماید، شبی که شجاعت خود او و چشمان گرگ در آن می‌درخشد، هنوز هم به قدرت خود اطمینان

دارد.[۵۴]

۴ ـ ۵ ـ ۲ ـ انسان و در برابر سرنوشت

شاید غم‌انگیزترین بعد تجربهٔ شعری ابن خفاجه آگاهی او نسبت به گذشت زمان و از دست رفتن جوانی، یعنی دورهٔ عشق و زیبایی، شادخواری و خوشگذرانی، باشد. و چه تأسفی ابراز می‌دارد از فرا رسیدن پیری با نگرانیها و دردمندیهایش! پیری اگـر در سـر انسان خرد می‌آورد، در دلش آتش نومیدی می‌افروزد. احساس دلتنگی مـدام او بـرای جوانی و سرخوردگی‌اش از پیری نه تنها بدان سبب است که پیری یعنی پایان خوشیها، بلکه نیز از آن روست که مرگ سر از افق برآورده و بزودی فرا می‌رسد. بیان تأسف از گذر جوانی، بنمایه‌ای کهن و همیشگی در شعر عربی است. اشعار زیادی را با این بنمایه می‌بینیم که شاعر در آنها از ضعف قوای جسمانی و رویش تـارهای سـفید مـو شکـوه می‌کند. امّا احساسات ابن خفاجه از گونه‌ای دیگر است؛ احساسات او بیانگر تجربه‌ای واقعاً تلخ است و شعر او در این موضوع رنگی از ترس دارد، ترس از مرگ و نـیستی، عبّاس بر این ترس تقریباً بیمارگونه که شاعر را در خود گرفته بود تأکید می‌کند: به گفتهٔ ضبّی گویا روزی ابن خفاجه به تنهایی به سوی حومه شُقر می‌رفته و هنگامی که به دره‌ای بین دو کوه می‌رسد فریاد بر می‌آورد «ابراهیم! تو خواهی مرد» و آنقدر به این کار ادامه می‌دهد تا از هوش می‌رود.[۵۵] احساس نا امنی مدام او در بـرابـر یـقین بـه مـرگ حـتّی هنگامی هم که هنوز می‌توانست از لذّتهای زندگی بهره برد روح او را مسخّر کرده بود ـ زیرا چگونه می‌توان از این لذتها بهره برد یا احساس آرامش کرد، «هنگامی که سرانجامِ همه رهگذران مرگ است»؟[۵۶]

جالب خواهد بود اگر بین نگرش غم‌انگیز ابن خفاجه نسبت به جوانی، پیری و مرگ و دیدگاه شاعران شرقی همچون مـعرّی (د. در ۸۴ سـالگی) و ابـوالعـتاهیه (د. در ۸۰ سالگی) در این باره مقایسه‌ای انجام گیرد. این دو شاعر هر دو عمری طولانی داشتند و هجوم پیری و نزدیک شدن مرگ را احساس کرده بودند. دیدگاههای این دو شاعر، که یکی بدبینانه و آمیخته به طنز و دیگری زهدآمیز بود، با دیدگاههای ابن‌خفاجه، که هرگز نتوانست با حسّاسترین عامل در سرنوشت انسان کنار بیاید، بسیار متفاوت است.

۶ ـ ۲ ـ سخن پایان

اگر مجال کافی بود، می‌شد دربارهٔ این شاعر بسیار شگفتی‌انگیز بسی بیش از این سخن گفت. در شعر ابن خفاجه درکی احساس برانگیز نه تنها از تجربه، بلکه از تفکّر نیز وجود دارد، زیرا برخی از اشعار او محصول نگرش تأمّل‌آمیز و تصوّری است که خود ممکن است از تجربه‌ای القایی سرچشمه گرفته باشد که زادهٔ حالت ذهنی اوست. اندیشه‌هایی که در چنین مواقعی در ذهن او پدید می‌آمده در قالب تجربه‌ای هستی شناختی تجلّی می‌یافته و به شکلی شاعرانه ادراک و با استفاده از واژگان و تصاویری احساس برانگیز بیان می‌شده است. با این حال، در تمامی این موارد، دقّتی هنری وجود دارد که ماهیت مستقل شعر از حفظ می‌کند و آن را از لغزیدن در دام احساسات افراطی و ناخوشایند به دور می‌دارد. دیده‌ایم که او چگونه در ارتباط خود با طبیعت، شعر طبیعت در اندلس را به خوبی نمایش می‌دهد و گاه در برخی جهات از آن فراتر می‌رود.

همچنین جالب است که بسیاری از اشعار ابن خفاجه دارای انسجام ساختاری، یا حدّاقل، مضمونی هستند.

شعر ابن خفاجه مستقیماً مذهبی نیست، بلکه در بهترین نمونه‌هایش گاهی ماورای طبیعی است و در آن درکی عمیق و حزن‌انگیز از جهان و ناشناخته‌ها، از راز عناصر، از استیلای اجرام سماوی، و از فصلها و عظمت هیبت‌انگیز طبیعت نهفته است. و سرانجام، شعر او نشانگر ذهنی اندیشه‌ور و جستجوگری خستگی‌ناپذیر در روح انسان است:

«دیگران به لذتهایی می‌بالند
که از جام شراب و ساقی می‌برند
اما مردانی همچون من را باید
با خویشتن تنها و در جستجوی خود یافت.»[۵۷]

ضمیمه

شعر کوه

به جان تو، لب از گفتن فرو بندم

اگر که غرش توفان و یا کوهان اشترها
گذارد رفتنِ چون برق را در زیر ران من
از آن رو که، ای ستاره صبح، اندکی
پس از سر بر آوردن و زاده شدن در مشرق
با پایان گرفتن روز، در مغرب خواهم بود
تنها با بیابانی
آنگاه، و می‌نگرم از خلالِ
نقاب شب صورت هزار گونهٔ مرگ را
نه یاری هست جز شمشیر نوک تیزم
نه دیاری جز خانهٔ زینم
نه با کس هست دیدارم
مرا خود همنشینی نیست
جز شبح یک لبخند
امیدی که گهگاه از آرزویی بر می‌خیزد
و شب ماندگار است
و آمدن صبح را دروغ می‌نماید
و حتی پیشگویی آن را؛
گیسوان سیاه شب تا ابد
در پی من‌اند
من هماره چنین آرزوهای روشنی را در آغوش می‌کشم
اما یک بار پیراهن شب را دریدم
و در زیر آن دیدم
دندانهایی تیز و آماده، گرگی خاکستری
گرگی تیره، خاکستری همچون سپیده دمان
که همچون ستارگان خیره می‌نگریست
چون که چشمانش چنین برافروخته بود
آنگاه به کوهی رسیدم
بالاتر و بالاتر رفتم
تا در نیمروز به ستیغ آن رسیدم
کوهی که ره می‌بست زهر سو

بر بادهای وزان و شب هنگام
شانه بر ستارگان می‌سایید
کوهی بر صحرا خیمه زده است
همچون اندیشه‌وری
که نتایج کاری را به سنجش نشسته است
ابرها همچون دستارهایی سیاه بر سر او می‌نشینند
و آذرخش بر آنها
شرابه‌های سرخ می‌دوزد
با تمام خموشی و بی‌زبانی‌اش
در شب پیمایی‌ام شنیدم
که با من راز می‌گفت
مرا گفت که به قاتلان
پناه دادم، مردان اندوهگین
و زاهدان شکیبا را در خود جای دادم
بسا شبها که در راهِ رفتن یا آمدن
مسافری از من گذشت
و بسا کاروانهایی که در سایهٔ من خستگی از تن زدودند
بارها بادهای وحشی خود را به پهلوی من زدند و
اقیانوسهای زمرّدین مرا در خود فشردند
اما دست مرگ گریبان همه را گرفت، تومار
همه را در هم پیچید، در چشم به هم زدنی
بادهای محنت زا بنیادشان را برافکند:
درختانم فقط به لرزه خواهد افکند
دنده‌های آدمیان را، و کبوترانم
آنگاه که آواز می‌خوانند نوحه‌سرایی می‌کنند
آنچه اشکم را متوقف کرد
فراموشی نبود، که خستگی بود
به هنگام وداع اشکهایم را به تمامی ریخته بودم
تا چه هنگام در اینجا خواهم بود
و دوستانم می‌روند؟ چند بار

پس پشت کسانی را خواهم دید که هرگز باز نمی‌گردند؟
تا کی باید به تماشا بنشینم
ستارگانی را که بر می‌آیند و فرو می‌روند؟
همیشه و همیشه
ملکا، رحم کن، کوهی از تو می‌خواهد
اینک به دعا نشسته، ازسر لطف در دست گیر
دستِ برآمدهٔ عاشقت را
این بود اندرزی که شنیدم
شاید کمتر کسی عبرت گیرد
از گذشت زمان؛
از گریه می‌لرزید، اندوه به هیجانش آورده بود
مایهٔ تسلّی خاطرم می‌شد
که او بهترین همسفر بود
همچنان که جادّه، و من به همراه آن، پیش می‌رفتیم
به او پاسخ دادم؛ به سلامت
باید یکی از ما بماند و دیگری برود»

یادداشتها

۱ ـ اشعار شبانی اروپایی گسترش یافت و مرثیه‌ها و نمایشهای شبانی را در بر گرفت. شعر شبانی در سدهٔ سوم پیش از میلاد با *قصاید کوتاه* (Idyll) تئوکریتوس، شاعر یونانی، آغاز شد.او که در محدودهٔ زندگی شهری در سیسیل محصور بود، در اشتیاق سادگی روستایی و دست نیافتنی زندگی شبانان به سر می‌برد. امّا این سنّت در سدهٔ اول قبل از میلاد به دست شاعر رومی، ویرژیل، استحکام یافت. او بین سالهای ۴۲ و ۳۷ قبل از میلاد *سرودهای شبانی* (Eclogues) را پدیدآورد که شاعران و نویسندگان رنسانس از آن بسیار تقلید کردند.

۲ ـ چگونگی تأثیرگذاری توضیح مفاهیم صریح با استفاده از مفاهیم ضمنی بر تفسیر زبان و متون مذهبی، و نیز اثر آن بر شیوهٔ غیر مستقیم و متفاوت به کارگیری زبان در شعر باید در اثری مستقل مورد بررسی قرار گیرد.

۳ ـ ر.ک: *فی الادب الاندلسی*، چاپ دوم، قاهره، ۱۹۶۶، صص ۱۳۰ ـ ۱۳۱.

۴ ـ همان، ص ۱۳۱

۵ ـ سه شرط لازم دیگر عبارتند از: مرثیه، هجا و فخر. ر.ک: مرزبانی، *الموشّحة*، به کوشش بجّاوی، قاهره ۱۹۶۵، ص ۲۷۳.

۶ ـ البته شراب مضمونی کهن است که شاعر جاهلی، اعشی، و شاعر اموی، اخطل، و نیز برخی دیگر آن را به زیبایی در شعر به کار برده‌اند، اما این مضمون در شعر ابونواس به درونمایه اصلی تبدیل شده است.

۷ ـ *دیوان ابن معتزّ*، به کوشش میشل نعمان، بیروت، ۱۹۶۹، ص ۲۲۳.

۸ ـ همان، ص ۲۲۲

۹ ـ همان، ص ۲۲۴

۱۰ ـ *دیوان صنوبری*، به کوشش احسان عبّاس، بیروت، ۱۹۷۰، ص ۴۳۰؛ و رک: *رائیه* او در بارهٔ ماه آذار و سر زدن غنچه‌ها و جوانه‌ها در آن، صص ۷۷ ـ ۷۹. در این شعر بسیاری گلها ـ گل سرخ، نرگس، داودی، سوسن، شقایق نعمان، بنفشه، یاس، شب بوی زرد و گلهای دیگر ـ و پرندگان و آلات موسیقی توصیف شده‌اند. همچنین ر.ک: *سینیّه* او در ستایش یکی از صاحبمنصبان، که آن را با وصف درخت زردآلویی در باغی پر از گلهای چند رنگِ به شکوه نشسته آغاز می‌کند، ص ۱۵۵ این، یکی از نخستین تلاشها برای درآمیختن *نوریّه* با مدح است. در اشعار صنوبری نمونه‌های فراوانی از *نوریّات* و *روضیّات* وجود دارد.

۱۱ ـ اخیراً چند بررسی مهم دربارهٔ مدیحه‌سرایی در میان مسلمانان انجام گرفته است. مثلاً ر.ک:

Stefan Sperl, ***Mannerism in Arabic Poetry***, Cambridge Studies in Islamic Civilzation, Cam - bridge - New York, 1989, particularly pp. 9 - 46; and see Suzanne Pinckney

Stetevych, *Abú Tammám and the poetics of the Abbasid Age*, Leiden ,1991, pp. 109 - 235.

۱۲ ـ در سدهٔ نوزدهم هنوز ستایشنامه‌ها خطاب به فرمانروایان و افراد مهم سروده می‌شد. برای مطالعه بیشتر در این باره ر.ک:

S.K.Jayyusi, *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry*, Leiden, 1977,I,29

۱۳ ـ حَکَم المستنصر (حکومت ۳۵۰ ـ ۳۶۶/۹۶۱ ـ ۹۷۶) بسیار به ترویج فرهنگ و شعر می‌پرداخت. ر.ک: احسان عبّاس، *تاریخ الادب الاندلسی، عصر سیادة قرطبة*، صص ۴۳ ـ ۵۲؛ و ذکر شیوهٔ منصور بن ابی عامر در گرامیداشت شاعران، بدین صورت که نام شاعری را که منتقدان او را شاعر خوبی می‌شمردند رسماً ثبت و برایش مستمری تعیین می‌کرد، ص ۶۰؛ این سنّت در زمان حکومت پسرش عبدالملک مظفر (حکومت ۳۹۲ ـ ۱۰۰۲/۳۹۹ ـ ۱۰۰۸) نیز ادامه یافت، ص ۶۲.

۱۴ ـ نمونه‌ای از این مورد، هجو فقها از سوی ابن شهید به دستور آخرین خلیفه یعنی هشام معتدّ (حکومت ۴۱۷ ـ ۱۰۲۶/۴۲۷ ـ ۱۰۳۱). ر.ک: *دیوان ابن شهید اندلسی*، به کوشش یعقوب زکی (James Dickie)، قاهره، ۱۹۶۹، صص ۸۱ ـ ۸۲.

15 - José Ortega Y Gasset, *The Dehumanization of Art and other Essays on Art, Culture and Literature, Princeton , 2nd Printing*, 1972, p. 24.

۱۶ ـ بررسی دلایل فراوان درک نادرستی که تعدادی از نویسندگان عرب و نیز برخی از عرب شناسان نسبت به تاریخ شعر و زبان عربی داشته‌اند، در چارچوب این مقاله نمی‌گنجد. مشکل تاریخ فرهنگ و ادب عربی آن است که به جز دانشمند بزرگی همچون طه حسین، محمد نویهی، احسان عبّاس و دیگران، بسیاری از نویسندگان عربی که بادید مثبتی دربارهٔ ادبیات عرب می‌نویسند و از آن دفاع می‌کنند، کهنه ـ پرست هستند. این نویسندگان که در بیان عظمت ادبیات کهن و برتری زبان عربی به بحثهایی احساسی و غالباً مذهبی توسل می‌جستند، نمی‌توانستند خواننده را اقناع کنند و نوشته‌هایشان به گوش امروزیان غالباً ناخوشایند بود. از سوی دیگر، نویسندگان عربی که به میراث ادب عربی تاخته‌اند و فهرست بلند بالایی را تشکیل می‌دهند، معمولاً دچار پیشداوری بودند و یا، حداقل بر خلاف اقتضای پژوهش علمی، دربارهٔ زبان و فرهنگ دانش محدودی داشتند و غالباً طوطی‌وار همان چیزهایی را تکرار می‌کردند که بعضی مورخان غیر عرب گفته بودند. تنها با ظهور مورخان ادبی و ناقدان عربی است ـ کسانی همچون کمال ابودیب، منصور عجمی، جابر عصفور، محمد مصطفی بدوی، جمال الدّین بن شیخ، عدنان حیدر، عبدالفتّاح کیلیتو، فدوه مالتی ـ دوگلاس، یوسف یوسف و دیگران، که هم در تاریخ زبان و ادبیات خود و هم در سنّت جدید نقد ادبی در جهان صاحبنظرند ـ که شعر عربی سده‌های میانه اندک اندک به عنوان شعری مهم، پیچیده و هنرمندانه به زبان جدید تبیین می‌شود.

۱۷ ـ در آثار چند تن از عرب شناسان نیز همین نگرش دیده می‌شود. برخی از این افراد که نوشته‌هایی به انگلیسی دارند عبارتند از: بورگل I.C.Bürgel، آندریاس هاموری Andres Hamori، و لفهارت هاینریشز Wolfhort Heinrichs، جیمز مونرو James Monroe، رایموند شایند لین Raymond

Sheindlin استفان اشپرل Stephan Sperl ، یاروسلاو استتکویچ Jaroslav Stetkevych، مایکل زوتلر Michael Zwettler و دیگران.

۱۸ ـ استفاده ذوالرّمه (۷۷ ـ ۶۹۶/۱۱۷ ـ ۷۳۵) ـ که احتمالاً شاعری بی سواد بوده ـ از هم‌آوایی و جناس خطِّ بسیار آشکار نتیجه قریحه حسّاس شاعری است که ذاتاً در او وجود داشته است.

۱۹ ـ *الشّعر الاندلسی، بحثٌ فی تطوّره و خصائصه*، ترجمه به عربی به دست حسین مونس، چاپ دوم، قاهره ۱۹۵۶، ص ۲۵

20 - *The Encyclopedia of Poetry and Poetics,* Princeton, 1974 (enlarged edition), under "Aestheticism".

21 - See, Cola Franzen's translations in Poems of Arab Andalusia, San Francisco, 1989.

۲۲ ـ *دیوان*، ص ۸۷ ونیز نک: توصیف او از گیاه کنگر، ص ۱۴۰.

۲۳ ـ نقل شده توسط کولا فرانزن Cola Franzen در مقدمه‌بر ***Poems of Arab Andalusia,P ii***ـ همچنین مایهٔ بسی خوشوقتی است که می‌بینیم در همین زمان مترجمان انگلیسی زبان نیز بتدریج به این شعر علاقهٔ شدیدی پیدا می‌کنند. اخیراً از گزیده‌های شعر اندلس سه ترجمه انجام گرفته است که از مجموعه‌ای است به نام *رایات المبرّزین و غایات الممّیزین* (تصحیح جدید به کوشش محمدرضوان دایه، دمشق، ۱۹۸۷) اثر گزیده نویس سده هفتم / سیزدهم، ابن سعید مغربی. نخستین ترجمه از آنِ کولا فرانزن است با عنوان ***Poems of Arab Andalusia***که در بالا سطوری از آن را نقل کردیم. این اثر برگردانی است از ترجمه اسپانیایی گارسیاگومز از اصل عربی. ترجمه دوم که عنوان

Banners of the Champions , an Anthology of Medieval Arabic poetry From Andalusia and Beyond , Madison , 1989.

را بر خود دارد، توسط جیمز بلامی James Bellamy و پاتریشیا اون استاینر Patricia Owen Steiner از گزیدهٔ عربی ابن سعید انتخاب و ترجمه شده است. اثر سوم یعنی: Boston: David L. Godine, 1992 و ***Andalusian Poems*** به دست کریستوفر میدلتون Christopher Middleton ولتیشیا گارزا ـ فالکون Leticia Garza - Falcón از روی ترجمه‌های اسپانیایی به انگلیسی برگردانده شده است. این دلیلی است قاطع بر اهمیت‌و جهانی بودن مهارتی که شاعران اندلسی در زمینهٔ بیان استعاری به دست آورده بودند.

۲۴ ـ این آگاهیها را ناصر ربّت، استادیار مدرسه معماری در انستیتو تکنولوژی ماساچوست (M.I.T) و متخصص در معماری اسلامی، از سر لطف در اختیارم گذاشت.

۲۵ ـ حمیری در سده نهم / پانزدهم شقر را مکانی بسیار پردرخت و پرمیوه توصیف می‌کند که رودهایی فراوان در آن جاری و بسیار پر جمعیت است و مساجد، مهمانخانه‌ها و بازارهای فراوانی در آن وجود دارد، رودخانه‌ها این شهر را در میان گرفته‌اند و در زمستان تنها با کشتی می‌توان بدان رسید. ر.ک: *صفة جزیرة الاندلس*، گزیده‌هایی از کتاب *الروض المعطار فی خبر الاقطار*، به کوشش لوی. پرونسال، قاهره، ۱۹۳۷، صص ۴ ـ ۱۰۲.

۲۶ ـ ر.ک: دو شعر کوتاه او در این باره در *دیوان ابن خفاجه*، بـه کـوشش سـیّد مـصطفی غـازی، اسکندریه، ۱۹۶۰، صص ۱۳۶ و ۳۶۴.

۲۷ ـ همان، ص ۱۷۸.

۲۸ ـ که بویژه از شعر شریف رضی و مهیار دیلمی اقتباس شده است، چنان که شاعر در مقدمه دیوانش، ص ۱۴ بدین موضوع اشاره می‌کند.

۲۹ ـ او در این شیوه اشعار بسیار اندکی دارد رک: نمونه‌هایی که او از اشعار سبک عربی قدیم ارائـه می‌دهد، *همان*، صص ۶ ـ ۱۴؛ نمونهٔ دیگر میمیهٔ اوست در صص ۶ ـ ۱۷۲ که ترکیبی است از این سبک و گرایش خاص خود شاعر؛ و نیز اشعاری دیگر.

۳۰ ـ اگر از سخنان بورگل در بارهٔ این موضوع استفاده کنیم حتّی ممکن است این کار ترجمه‌ای بی‌معنی پدیدآورد. بورگل این امر را ناشی از «سبک پیچیده، موجز و بسیار مصنوع» می‌داند، ر.ک:

« Man, Nature and Cosmos as Intertwining Elements in the Poetry of Ibn Khafája», *Journal of Arabic Literature , 14, 1983, p.31.*

به اعتقاد من گاهی مشکل عمده ناشی از نحو و واژگان نامأنوسی است که براحتی قابل ترجمه نیست. در آثار بسیاری دیگر از شاعران اندلسی که بخوبی به انگلیسی ترجمه می‌شوند نیز نازک اندیشی و سبک پیچیده وجود دارد.

۳۱ ـ دو نمونه از این موضوع کاربرد غمیم به جای *غمام* (ابر)، ص ۲۳۹ یا کاربرد جمعهای شاذ است مانند *امداح* به جای *مدائح*، ص ۲۱۳.

۳۲ ـ مثلاً کاربرد *یُجَمْجِمُ* «دچار لکنت می‌شود» (برای خبر مرگ که به درنگ با شاعر می‌رسد)؛ یـا *تلحلح* «ریشه گرفتن» (در سخن از این که مرگ ریشه‌های ماندگار خود را محکم می‌کند بـه گـونه‌ای کـه همواره هجوم می‌آورد)؛ نمونه بسیار تأثیرگذارِ دیگر کاربرد واژه *قَلَص* یعنی «منقبض کردن»، «جمع کردن» و «کوتاه کردن» است (برای شب که دامن خود را بر می‌چیند، صص ۷۴ و ۱۴۷، برای باد سپیده دم که دنبالهٔ ابرها را کوتاه می‌کند، ص ۲۴۷ و برای رشتهٔ جوانی که زمانی دراز بوده و اینک پیری آن را کوتاه کرده است، ص ۲۷۸). این واژه معمولاً در آثار شاعران دیگر به کار نمی‌رود و حساسیّت ملموس این شاعر را نسبت به دگرگونیهای همیشگی زندگی آشکارا نشان می‌دهد. همچنین تلاش گهگاهی او در ساختن کلمات جدید از واژه‌های موجود بسیار جالب توجه است، مثلاً *مُعنبر* از عنبر و *مصندَل* از *صندل*. این روش فردی در رجزهای رُعْبة بن العجّاج (د. ۷۰۸/۱۴۵) در مشرق دورهٔ اموی نیز به چشم می‌خورد. او کلمات بسیاری را به شیوه‌ای که در بالا گفتیم می‌ساخت تا مناسب انگارهٔ مورد نظرش باشد. ر.ک: به مقاله من با عنوان:

"Umayyad Verse" در *The Cambridge History Of Arabic Literature*, Vol. I, Cambridge, 1983, p. 418.

۳۳ ـ مگدا نویهی در پایان نامهٔ خود با عنوان

A Literary Analysis of Ibn Khafája's Díwán (in press at E.J.Brill, Leiden)

مورد بحث قرار می‌دهد.

۳۴ ـ برای بحثی کاملتر در این باره ر.ک: Bürgel, *op. cit.*, pp. 34 - 8

۳۵ ـ مانند مثال زیر: «در اضطراب برای زیبایی می‌لرزم، یک شاخه» (یعنی «همچون شاخه‌ای می‌لرزم») ص ۱۲۱ *دیوان*. در اینجا نمی‌توان نوآوری نحوی را که در عربی انجام گرفته باز آفرید و برای وضوح بیشتر مطلب باید به شعر اصلی مراجعه کرد. همچنین ر.ک: بیت دوم *حائیّه*، ص ۱۳۸ و بیت یازدهم *فائیّه* او، ص ۱۰۰، که هر دو را می‌توان به گونه‌ای ترجمه کرد که نوآوری نحوی آنها آشکار شود. همچنین در شعر او؛ حذف حرف ربط در جایی که معمولاً در عربی، و حتّی در عربی جدید، این حروف به کار می‌روند، از نظر سبکی قابل توجّه است، مثلاً در دو بیت از رائیّه او (صص ۳ ـ ۱۲۲) «عقیقِ گونه‌هایت، مرواریدهای دهانت» و «سوسنهای گردنت، شبنم مرواریدهایت»، که به طور عادی بین دو عبارت هر مصرع «و» لازم است. نمونه‌های خوبی از کاربرد تازهٔ واژگان، روابط واژه‌ها و نحو را می‌توان در پنج بیت آخر *لامیّه* او در ص ۲۶۴ دید. این نمونه بخوبی نوآوری او را در استفاده از کلمات نشان می‌دهد: نالهٔ شاعر در زنجیرهای شِکوه؛ شیهه شرافتمندی جسور؛ شاعر که عنان [شعرش] را می‌کشد تا سخن دراز نگوید؛ توصیف لاغری شاعر بدان حد که به این سو و آن سو متمایل می‌شود و غیره؛ تمامی این ابیات بسیار متکلفانه و مصنوع هستند؛ امّا جسارت شاعر را در کاربرد کلمات و عبارات نشان می‌دهد.

۳۶ ـ در واقع، یکی از منتقدان اندلسی معاصر ابن خفاجه که سبکش را درک نمی‌کرد، او را مورد انتقاد قرار داد. ابن‌خفاجه به او پاسخ داد که سبک شعری به تناسب درونمایهٔ شعر تغییر می‌یابد. (این پاسخ گرچه پاسخ کاملاً مناسبی نیست، اما شاعران آن زمان معمولاً متوجّه اهمیت دگرگونیهایی که پدید می‌آورند نبودند.) ر.ک: *صص* ۱۱ ـ ۱۴ مقدمهٔ او.

۳۷ ـ مگدا نویهی در *همان مأخذ قبل* تحلیل دقیقی دربارهٔ استفادهٔ ابن خفاجه از این آرایه‌های بدیعی انجام داده است.

۳۸ ـ بیتی از *قافیّه* کوتاه او در ص ۷۰ *دیوان*؛ همچنین برای خواندن *قافیّه‌های* دیگر ر.ک: ص ۷۶، بیت دوم، ص ۱۱۵، بیت چهارم، ص ۱۶۳، بیت پنجم، ص ۳۵۵، بیت اول، همچنین ر.ک: ص ۱۲۴، بیت چهارم *لامیّه* او که در آن آتشی را که در سینه دارد وتری آستینش را [از گریه] بیان می‌کند؛ مثالهای دیگری نیز وجود دارد.

۳۹ ـ *دیوان*، ص ۱۳۳.

۴۰ ـ *دیوان ابن خفاجه*، به کوشش کرم بستانی، بیروت ۱۹۶۱، ص ۱۱۵ (این قطعه در تصحیح غازی موجود نیست.)

۴۱ ـ *دیوان*، به کوشش غازی، ص ۱۲۲.

۴۲ ـ همان، صص ۲ ـ ۲۲۱.

43 - *Encyclopedia of Poetry and Poetics*, under «Paradox».

۴۴ ـ او چنین بیان مستقیمی را در برخی از اشعار همچون *بائیّه* کوتاهش دربارهٔ کفارهٔ گناه، صص ۴ ـ ۲۱۳ و در میمیّه عاشقانه‌اش در بیان عشق خود به دختری جوان که به سبب پنجاه و یک ساله بودن خود او ناکام مانده، ص ۸۱ به کار می‌گیرد. این شعر اخیر از صور خیال خالی نیست، امّا شاعر استعاراتی آشنا و

زودیاب به کار می‌برد. البته مصرع دوم بیت هشتم که از لحاظ نحوی غیر معمولی است، استثناست.

۴۵ ـ ر.ک: *قافیّهٔ* او، *همان* ص ۲۵۳؛ به رنگهای مختلف اسبها توجّه کنید. همچنین برای توصیفاتی دیگر دربارهٔ رزم ر.ک: *حائیّه* او در *صص* ۳ ـ ۲۵۱. همچنین در زیر ببینید: *رائیه* او را در وصف شمشیر.

۴۶ ـ همان، ص ۲۷۱. این نمونه مثال خوبی است از کاربرد نوآورانهٔ نحو در شعر او.

۴۷ ـ همان، ص ۲۴۷.

۴۸ ـ همان، ص ۲۸۵.

۴۹ ـ همان، ص ۳۵۴.

۵۰ ـ همان، ص ۳۳، مأخذ نقل قول است، امّا باید تمام مقاله را خواند.

۵۱ ـ نقل شده توسط بورگل، *همان*، ص ۳۲ از کتاب شیدفر با عنوان

Andaluskaya Literatura 970, p. 135 و ***Kratkiy ockerk*** , Moscow, 1970, P. 135.

همچنین رک: عبّاس، *همان*، ص ۲۰۷، که در آن شاعر را در جذب تـأثیرات مـتنوع خـارجـی کـه در دسترس شاعران زمانهٔ او بوده، بی نظیر می‌شمارد.

۵۲ ـ همان، *صص* ۲۰۴ ـ ۲۰۵.

۵۳ ـ برای مطالعه اشعار مربوط به کوه، شب و ماه به ترتیب نک: *دیوان*، *صص* ۲۱۵ ـ ۲۱۷، ۱۳۱ ـ ۱۳۳ و ۱۳۰ ـ ۱۳۱.

۵۴ ـ رک: *لامیّهٔ* او دربارهٔ برخوردش با یک مار، همان، *صص* ۱۱۹ ـ ۱۲۱؛ و *حائیّه* او در وصف سگی درنده که خرگوشی را دنبال می‌کرد؛ و ص ۱۸۰ در برخوردش با گرگی که «در پس پرده‌های تاریکی نـهان شده بود... و خود را در باد سرگردان و سرد پیچیده بود». همچنین رک: *صص* ۸۵ ـ ۸۶ برای *رائیه* دیگری دربارهٔ گرگ. گرگ که معمولاً نماد درنده خویی است تنها موضوع اشعار عربی اندکی بوده است. مقایسه کنید با: کاربرد این مضمون در اشعار اخطل و فرزدق که بسیار نمادین است و با وضعیت ذهنی شاعر پیوند دارد، در مقالهٔ من با عنوان «Umayyad Verse» *صص* ۴۰۳ ـ ۴۰۴ دربارهٔ شاعر نخست و *صص* ۳۹۸ ـ ۳۹۹ دربارهٔ شاعر دوم. مقایسه کنید با: کاربرد مضمون گرگ در شعر ابن شهید، ص ۱۱۹ *دیوان* او.

۵۵ ـ ر.ک: عباس، *همان*، ص ۲۰۵.

۵۶ ـ *دیوان*، ص ۳۰۹.

۵۷ ـ همان، ص ۶۲.

کتابشناسی

این کتابشناسی به هر دو مقالهٔ من در کتاب حاضر مربوط می‌شود.

ابن بسّام شنتریتی، *الذّخیرة فی محاسن اهل الجزیرة*، به کوشش لطفی عبدالبدیع، قاهره: الهیئة العامّة للکتاب، ۱۹۷۵.

ابن حزم اندلسی، *طوق الحمامة فی الأُلفة والأُلّاف*، به کوشش صلاح الدّین قاسمی، تونس: داربوسلامة للطباعة والنّشر، ۱۹۸۲.

ابن خاقان، فتح، *مطمح الانفس و مصرح التأنُّس فی مِلَح اهل الاندلس*، قاهره، ۱۳۲۵ هـ. ق. ابن خطیب، لسان الدّین، *الاحاطة فی تاریخ غرناطة*، قاهره ۱۳۱۹ هـ. ق.

ابن سعید اندلسی [مغربی]، *رایات المبرِّزین و غایات الممیِّزین*، به کوشش محمد رضوان دایه، دمشق: دارطلاس للدّراسة و التّرجمة والنّشر، ۱۹۸۷.

ابن عربی، محیی الدّین، *ترجمان الاشواق*، بیروت دارصادر، دار بیروت، ۱۹۶۱، *ترجمان الاشواق* (*The Tarjumán al - Ashwáq, a Collection of Mystical Odes*) به کوشش ر.ا. نیکلسون، همراه با ترجمه تحت اللفظی و برگردان مختصر شرح مؤلف، لندن: انجمن سلطنتی آسیا، ۱۹۱۱.

ابوالخشب، ابراهیم علی، *تاریخ الادب العربی فی الاندلس*، قاهره، دارالفکر العربی، ۱۹۶۶.

ادهم، علی، *المعتمد بن عبّاد*، قاهره: المؤسسة المصریّة العامّة، بی تا.

جُبیر، عبدالرّحمان، *ابن خفاجة الاندلسی*، بیروت دارالآفاق، ۱۹۸۰.

جیّوسی، سلمه خدره، «وحدة الرؤیا والموقف فی الثّقافة العربیّة» در: *قضایا عربیّة*، بیروت، شماره ۴، آگوست، ۱۹۷۹، صص ۶۰ ـ ۴۳.

حجّاجی، حمدان، *حیات وآثار الشّعر الاندلسی، ابن خفاجه*، الجزیره: الشّرکة الوطنیّة للنّشر والتّوزیع، ۱۹۷۴.

حسینی، قاسم، *الشّعر الاندلسی فی القرن التّاسع الهجری، موضوعاته و خصائصه*، بیروت و کازابلانکا: الدّار العالمیّة للکتاب، ۱۹۸۶.

حُمَیدی، محمد بن فتوح بن عبداللّه، *جذوة المقتبس فی ذکر ولاة الاندلس، اسماء رواة الحدیث و اهل الفقه والادب و ذوی النَّباهة والشِّعر*، به کوشش محمد بن تاویت طنجی، قاهره: مکتب نشر الثقافة الاسلامیّة.

حمیری، عبدالمنعم، *الرّوض المعطار فی خبر الاقطار*، به کوشش ا.لوی پرونسال، قاهره، ۱۹۳۷.

خالص، صلاح، *اشبیلیّه فی القرن الخامس الهجری*، بیروت، دارالثّقافة، ۱۹۶۵، المعتمد بن عبّاد الاشبیلی، بغداد: شرکة بغداد للطّبع والنّشر، ۱۹۵۸، *محمّد بن عمّار الاندلسی، دراسته ادبیّة تاریخیّة*، بغداد مطبعة الهُدی، ۱۹۵۷.

دقّاق، عمر، *ملامح الشّعر الاندلسی*، بیروت: دارالشّرق، ۱۹۷۵.

دیوان ابن خفاجه، به کوشش مصطفی غازی، اسکندریّه، منشأة المعارف، ۱۹۶۰.

دیوان ابن خفاجه، به کوشش کرم بستانی، بیروت دارصادر، داربیروت، ۱۹۶۱.

دیوان ابن زیدون، به کوشش کرم بستانی، بیروت: دارصادر، داربیروت ۱۹۶۰.

دیوان ابن سهل الاسرائیلی، به کوشش م. قبعه، تونس: انتشارات دانشگاه تونس، ۱۹۸۵.

دیوان ابن شهید الاندلسی، به کوشش و تعلیق یعقوب زکی (James Dikie)، قاهره، دارالکتاب العربی، ۱۹۶۹.
دیوان ابن المعتزّ، بیروت: الشرکة اللّبنانیّه للکتاب، ۱۹۶۹.
دیوان ابن هانی، بیروت دارصادر، دار بیروت، ۱۹۶۴.
دیوان الصّوري، به کوشش م. س. جاسم و ش، هـ شکر، بغداد، دارالرّشید للنّشر، ۱۹۸۱.
دیوان الصّنوبری، به کوشش احسان عبّاس، بیروت، دارالثّقافة، ۱۹۷۰.
الذّکری الألفیّة لابن زیدون، ۲ ج، ۱ ـ ۱۶، ۱۷ ـ ۳۳، رباط، ۱۹۷۵.
رحیم، مقداد، *النّوریات فی الشّعر الاندلسی*، بیروت: عالم الکتب، ۱۹۸۶. HW5 CWV
رکابی، جودة، *فی الادب الاندلسی*، قاهره، دارالمعارف، ۱۹۶۶.
عبّاس، احسان، *تاریخ الادب الاندلسی، عصر سیادة قرطبة*، بیروت، دارالثّقافة، ۱۹۶۰، *تاریخ الادب الاندلسی، عصر الطوائف والمرابطین*، بیروت، دارالثقافه، ۱۹۶۲.
عزّام، عبدالوهّاب، *المعتمد بن عبّاد، الملک الجواد الشّجاع، الشّاعر المرزّأ*، قاهره، دارالمعارف، ۱۹۵۹.
مقرّی، شهاب الدّین احمد بن محمّد، *نفح الطّیب من غصن الاندلس الرّطیب*، به کوشش م. م. عبدالحمید، قاهره، ۱۹۴۹.
هیکل، احمد، *الادب الاندلسی من الفتح حتّی سقوط الخلافة*، چاپ دوم، قاهره، مکتبة الشّباب، ۱۹۶۲.

کتابشناسی

بازگشت به فهرست

زجل و موشّحه
شعر اسپانیایی ـ عربی و سنّت رومیایی[۱]

جیمز مونرو

ترجمهٔ محمدجواد مهدوی

از زمان دانشمند ایتالیایی، جاماریا باربیاری (Giammaria Barbieri) که به سال ۱۵۸۱[۲] کتاب خود را نگاشت تاکنون چهار سده می‌گذرد. در این مدّت، گروهی بارها عربی را ریشهٔ شعر پروانسی دانسته‌اند و به همین گونه نیز دیگران این نظر را رد کرده‌اند. امروزه ما بر قلّهٔ موج دیگری از علاقه شدید نسبت به اصل ریشه عربی سواریم.[۳] با این حال، سنّت ادبی، صور خیال و سنن بلاغی شعر عربی به‌طور چشمگیری از چند وجه مهمّ شعر رومیایی سده‌های میانه زدوده شده است. بنابر این، طرفداران نظریهٔ ریشه عربی جایگاهی استوارتر می‌یابند اگر بتوانند تفاوتها و مشابهتهای این دو شعر را توجیه کنند.

بگذارید بیشتر توضیح دهم: حقیقت این است که شعر عاشقانه پروانسی و بخشی از شعر عاشقانهٔ عربی، نه همهٔ آن، در برخی از سنن اشتراک دارند، که مهمتر از همه توصیف معشوق است؛ او زنی دور از دسترس و دست نیافتنی است و غالباً به گونهٔ مردان مورد خطاب قرار می‌گیرد، شاعر باید وفادارانه امّا نومیدانه در خدمت او باشد. در شعر عربی این سنّت به هیچ روی کفرآمیز، یعنی متعلّق به دورهٔ جاهلی نیست، بلکه مدت زمان کوتاهی پس از ظهور اسلام گسترش یافت و مهمترین طرفداران آن شاعران

بدوی پیرو مکتب عذری بودند. محققان سنّتی معتقدند که این مکتب در اوایل دورهٔ اموی در شبهٔ جزیرهٔ عربستان رشد کرد.[۴] از اندیشه‌ها و واژگان قرآنی که در اشعار این شاعران به کار رفته بر می‌آید که ارتباط عاشقی صادق با فقط یک زن، که باید برای ابد به او عشق بورزد، تحت تأثیر دین توحیدی جدید شکل گرفته است. در این دین از انسان خواسته شده خدای یگانه را بپرستد و در مقابل، به او نوید زندگی جاوید پس از مرگ داده شده است، مفهومی که در نزد اعراب جاهلی ناشناخته بود. بعدها، در بین شاعران اندلسی این‌گونه خدمتگزاری، آشکارا و با جسارت به پرستش عقل نوافلاطونی یا خود خداوند تشبیه شد:

دلیلی بر آفریده بودنت نداریم که بتوان به هنگام مقایسه از آن سود جست، جز آن که تو را به چشم می‌بینیم.
اگر چشمانمان تو را نمی‌دید فقط می توانستیم بگوییم که تو عقل اوّل متعال هستی[۵]
پس از رفتن تو، به هیچ چیز ایمان نداریم، جز وفاداری به تو که ایمان مایی، و غیر از این دینی نداریم.[۶]

در مواقع دیگر، خدا انگاری *ادبی* زن، گرچه کمتر از موارد بالا آشکار است، با آوردن توصیفی از شمایل او در مرکز شعر ـ که بر طبق قواعد شعر دَوری سروده شده ـ به‌طور ضمنی مورد اشاره شاعر قرار می‌گیرد.[۷] با این حال، تصاویر کلیشه‌ای معمولاً که در این توصیفات به کار می‌رود با تصاویر اشعار رومیایی متفاوت است.[۸] زن در شعر عربی معمولاً دارای کمری است به باریکی نی که بر بالای سرینی برجسته همچون تپه‌های شن قرار گرفته؛ در دهانش دانهایی است چون مروارید و شهد دهانش چون باده هستی‌بخش است؛ در صورتش، که یا به خورشید و یا به ماه تمام مانند می‌شود، چشمانی به زیبایی چشم غزال می‌درخشد، امّا با بیرحمی ناوکهایی می‌افکند که در دل عاشق فرو می‌رود و او را به شکلی دردناک مجروح می‌کند. این مضمون گاهی در اشعار عاشقانهٔ *گزیدهٔ شعر یونان* نیز به چشم می‌خورد. بنابر شعر برخی از شاعران، این تیرهای مژگان با کمان ابروان پرتاب می‌شود. عاشق نیز به نوبهٔ خود تمام شکیبایی‌اش را به کار می‌گیرد و سرخوش است که معشوق را به سبب رنجی که بدان دچارش کرده، سرزنش نمی‌کند، حتّی آن هنگام که به مرز جنون یا مرگ رسیده باشد.او چنان از درد عشق لاغر

می‌شود که دقیقاً همچون گربه افسانه‌ای چشایر* جسمش دیگر قابل دیدن نیست و تنها از ناله‌های او که از درون لباسهای خالی‌اش بر می‌آید، می‌توان به وجودش پی برد. بنابر سنّتی که در بغداد عصر عبّاسیان ریشه داشت و در اندلس نیز رواج یافت، عاشق به جای آن که در اشاره به معشوقه از نامی مستعار استفاده کند تا هویت واقعی‌اش پوشیده بماند. با مباهات تمام اصلاً از بردن نام او خودداری می‌ورزد:

> هرگز نام او را نخواهم برد! پیش‌تر زانکه بدانچه می‌خواهند دست یابند، عقلم را از دست خواهم داد و تمام سختیها را تحمل خواهم کرد.[۹]
>
> به سبب احترام و ارجی که برایت قائلیم نامت را در شعرمان نمی‌بریم؛ افزون بر این، جایگاه والای تو ما را از این کار بی‌نیاز می‌کند.[۱۰]

در شعر پروانسی، عاشق معمولاً هرگز معشوقه را ندیده و معشوقه نیز از احساس عاشق، و حتّی غالباً از وجود او، بی خبر است، و شعر عربی نیز اساساً شعر فراق است؛ درگذشته، عشّاق با یکدیگر دیدار می‌کردند و از میوهٔ عشق بهره می‌بردند، اما امروز، شاعر به سعایت دشمنان گرفتار آمده و خلوت عاشقانهٔ گذشته، هر چند با اشتیاق فراوان از آن یاد می‌شود، دیگر قابل دسترسی نیست:

> اینک خدا را سپاس می‌گویم که وقتی را با هم گذرانده‌ایم، که در برابر آن تـوتسلّی خاطر به دست آورده‌ای و ما همچنان عاشق [صادق] باقی مانده‌ایم.[۱۱]

اما باز هم شاعر امیدوار است که معشوقه روزی بر سر مهر آید و به او کام دهد؛ حتّی اگر نه در این دنیا، در آن دنیا:

> اگر مرگ ما را به هم بپیوندد، آن روز سخاوتمندترین روزها خواهد بود.[۱۲]
>
> اگر دیدار در این جهان دشوار است، در رستخیز خواهیمت دیـد و ایـن مـا را بس است.[۱۳]

تازه این نیمی از ماجراست، زیرا بخشی مهم از شعر عاشقانهٔ عربی همجنس‌گرایانه است. در اینجا نیز همچون شعر یونانی، معشوق پسری است که مو بر صورتش نرُسته و مرسوم است که این عشق هنگامی که پسر به بلوغ می‌رسد و مو بر صورتش می‌روید، به

---

* Cheshire Cat: گربه‌ای افسانه‌ای که به سبب نیشخند مرموزش شهرت دارد. این گربه می‌توانسته هر وقت بخواهد ناپدید شود و لوئیس کارول او را یکی از شخصیتهای داستان مشهور *آلیس در سرزمین عجایب* قرار داده است ـ م.

پایان می‌آید:

با روی چون طلای نابش ابر را به گریه می‌آورد
اما رویش نخستین موها بر صورتش او را آزرده کرد، همچون کره اسبی که هرگز با لگام آشنا نبوده است
هنگامی که مرا دید با اندوه سر به زیر افکند و دچار خجلت شد
چرا که می‌پنداشت موهای تازه رسته بر صورتش عشقم را به او سرد خواهد کرد
اما من گونه‌اش را که مو بر آن رسته به سان حمایل شمشیر می‌بینم که شمشیر نگاهش را بر آن می‌آویزد.[۱۴]

ابیات احساسیِ پیشین ما را به یاد شعر طنزآلود استراتون ساروی* (حدود ۳۸ ـ ۱۱۷م.) می‌اندازد:

آیا دیروز پسری نبودی که حتّی گمان هم نمی‌کردیم که این موها بر صورتت بروید؟
این لعنتی چگونه سر بر آورد و تمام آنچه را قبلاً زیبا بود پوشاند؟ خدای من! چه شگفت است! تو دیروز ترویلوس بودی، امروز چگونه پریام** شده‌ای؟[۱۵]

شعر عاشقانهٔ اسپانیایی ـ عربی شعری سرشار از استعاره است؛ از آن نوعی که در *گزیدهٔ اشعار یونانی* و غزلهای دورهٔ رنسانس با آن آشنا هستیم و شاعر در ساخت آن از تصاویری متداول بهره می‌جوید، تصاویری که از یک سنّت غیر دینی مختلط به ارث برده است. بدین ترتیب، ابن زیدون (۳۹۴ ـ ۱۰۰۳/۴۶۳ ـ ۱۰۷۱) شعر خود را بر پایهٔ تصویر مرسوم چهره زن بنا می‌نهد که معمولاً به درخشندگی خورشید یا ماه تمام توصیف می‌شود و چنین می‌گوید:

بی تو روزهای ما دگرگون و تیره شده است، اما با تو شبهامان هم روشن بود.[۱۶]

مروان بن عبدالرحمان قرطبی (د. ۱۰۰۹/۳۹۹)، شاهزاده اموی، در توصیف پسری که جام شراب در دست دارد چنین می‌گوید:

جام شراب‌در میان‌انگشتانش‌گویی نرگس زردی است‌که در گلدانی نقره‌ای روییده
و مانند خورشید بر آمده است، دهان او مغرب و دست ساقی شرمرو مشرق است
آنگاه که خورشید در دهان او فرو می‌رود، شفقی سرخ برگونه‌هایش به جا

---

* شاعر یونانی متولد سارد، سرایندهٔ جنگ اشعار طنزآلود، که در آن عشق یونانی با صراحت و بی پردگی تمام بیان شده است ـ م.

** در افسانه‌های یونانی ترویلوس پسر شاه پریام است که به دست آشیل کشته می‌شود ـ م.

می‌گذارد.[۱۷]

ابن زیدون دربارهٔ معشوقه کمر باریک خود چنین می‌گوید:

آنگاه که خم می‌شود، مرواریدهای گردنبندش با سنگینی خود او را به پایین خم می‌کند، چرا که در ناز و نعمت پرورش یافته و خلخالها از بدنش که پوستی نازک دارد، خون روان می‌سازد.[۱۸]

اعمی تُطیلی (د. ۵۲۰/۱۱۲۶) که گرچه آن‌طور که نامش نشان می‌دهد در تطیله‌زاده شد، بیشتر عمر خود را در مرسیه و اشبیلیه گذراند، در مضمون معشوقه‌ای که عاشق را با تیرنگاه مجروح می‌کند، چنین می‌گوید:

حال دلها چگونه است
آنگاه که در نیام مژگان
چشمانی است که نوکهای تیز آنها
برّاترین کمانهای مرگند؟
کمان ابروان
که تیرهای آن دو چشمان اوست
همچون نونهای کاتبی است
که خداوند از آن نسخه‌برداری کرده است.[۱۹]

ساختار اجتماعی ضمنیِ شعر پروانسی ساختاری فئودالی است و اگر به محدودیتهای طبقاتی که موجب دلمشغولی آندریاس کاپلانوس (Andreas Capellanus) می‌شود معتقد باشیم، عشق درباری بین عاشق و معشوقه‌اش تنها هنگامی شایسته است که طبقه عاشق پایین‌تر از طبقه معشوقه باشد.[۲۰] در سده‌های میانهٔ اسلامی، ساختار جامعه فئودالی نبود و نسب اشرافی اعتباری نداشت. چنان که حکومت سلسله مملوکان (بردگان) در مصر نشان می‌دهد، حتّی بردگان نیز می‌توانستند به حکومت برسند. ابن حزم قرطبی در باب «اطاعت» از رسالهٔ خود دربارهٔ عشق تحت عنوان *طوق الحمامة* بصراحت چنین می‌گوید:

می‌دانیم که معشوقه نه با عاشق برابر است و نه از طبقه‌ای همسنگ او؛ از این رو درصدد نیست که خطاهای عاشق را تلافی می‌کند... گاهی اوقات می‌بینیم که مردی را دختری که کنیز اوست دوست ندارد امّا وی کنیز را مجبور نمی‌کند با آن که کسی

نمی‌تواند مانع بدرفتاری یا حتی انتقام‌گیری مرد از او شود.[۲۱]

در چنین جامعه‌ای که پر از برده بود، شاعر غالباً مورد خطابش معشوقی بود، که می‌توانست کنیزکی یا پسرکی رقّاص و یا شاهزاده خانمی بارگ و ریشه سلطنتی باشد. به عکس، اشراف نیز ممکن بود اشعار عاشقانهٔ باوقاری خطاب به کنیزکان خود بسرایند. در همین زمینه، ابن خروف قرطبی (د. ۶۰۱/۱۲۰۵) رقّاصی را این گونه توصیف می‌کند:

او با حرکات مختلفش، ذهن تو را به بازی می‌گیرد و آنگاه که لباس از تن می‌گیرد، ردایی از زیبایی به تن می‌کند
همچون شاخه‌ای در باغ خم و راست می‌شود، سر زنده همچون غزالی در مرغزار خویش
با آمدن و رفتن خود عقل تو را به بازی می‌گیرد، چنان که سرنوشت به دلخواه خود انسان را به بازی می‌گیرد
و پای خود را به سرش می‌رساند، گویا که نوک شمشیر بر قبضهٔ آن خم شده است.[۲۲]

در مقابل ابن زیدون به شکل زیر به معشوقهٔ خود، شاهزاده ولّاده دختر مستکفی، آخرین خلیفهٔ قرطبه، اشاره می‌کند:

عیبی نیست که ما در شرافت همسنگ او نیستیم، زیرا عشقی که هر دو از آن رضایت داریم، خود جبرانگر است.[۲۳]

الحکم امیرقرطبه (حکومت ۱۸۰ ـ ۷۹۶/۲۰۶ ـ ۸۲۲)، که به سختگیری و خشونت در دوران حکومتش شهره است، با بیانی شاعرانه می‌گوید که اسیر پنج تن از زنان حرمسرای خود که با او از در مخالفت درآمده و از دیدنش خودداری کرده‌اند، شده است و از آنان چنین شکایت می‌کند:

(شاخه‌های بید) که بر تپه‌های شن به این سو و آن سو می‌رفتند
روی از من گرداندند و عزم کردند که از من دوری گزینند
دربارهٔ حق خود با آنان سخن گفتیم، اما آنان پای فشردند
بر نافرمانی خویش، حال آن که اصرار من پایان یافته است
من شاهی هستم مغلوب که قدرتش تحقیر شده
در برابر عشق، اسیر زنجیرم و غمین
وای بر من! آنگاه که جداکنندگان روح از بدنم
قدرت و اقتدارم را با عشق می‌ربایند

عشق دیوانه‌وار مرا برده کرده است
گرچه پیش از آن پادشاهی مقتدر بودم
اگر ناله کنم و از عشق شکوه سردهم، ستمکارانه‌تر
با من رفتار می‌کنند، روی از من می‌گردانند و مرا تا دم مرگ می‌برند
غزالان قصر مرا در رنج رها کردند
رنج عشق عمیق، و بر خاک افتاده‌ام گذاشتند
با خاکساری گونه بر زمین می‌سایم
در برابر آن که بر بالش حریر تکیه زده:
خاکساری می‌زیبد مرد آزادی را
که بردهٔ عشق شده است.[۲۴]

عشقی که شاعران اندلسی می‌سرایند همیشه عشق ناکامی نیست، بلکه گاهی خود عاشق، با تحمل رنج، هوای نفسش را مهار می‌کند، چنان که در شعر زیر از ابن فرج جیانی (د. ۹۷۶/۳۶۶) می‌بینیم:

بسا زنانی که آمادهٔ تسلیم خود به من بوده‌اند. امّا من خودداری ورزیده و به دمدمه‌های شیطان پاسخ نگفته‌ام
او شب هنگام پرده از رخ برداشت و تیرگی شب هم خود بی پوشش بود
اما من عقل را به نگاهبانی امیالم گماشتم و چنان که سرنوشت من است پاکدامن ماندم
و شب را با او گذراندم همچون بچه شتر تشنه‌ای که پوز بندش او را از شیر خوردن باز می‌دارد
چنین است باغی که، برای کسی چون من، تنها لذت نگاه کردن و بوییدن دارد
چرا که من چرنده‌ای یله و رها نیستم که در باغ به چرا بپردازم.[۲۵]

صفوان بن ادریس مرسی (۵۶۰ـ ۱۱۶۵/۵۹۸ ـ ۱۲۰۲) نیز چنین احساسی دارد:

خوشا زیبایی او! گرچه زیبایی تنها یکی از خصال اوست. جادو در حرکات اوست
او ماه تمام است: اگر از ماه آسمان می‌خواستند آرزویی بکند، می‌گفت: «ای کاش یکی از هاله‌های او باشم»
آنگاه که هلال بر افق با او مقابل می‌افتد، او را به‌سان تصویری در آینه می‌بینی
خالی که بر صفحه گونه‌هایش هست نقطه «نون» هایی است که طره‌هایش را بر آنها نگاشته‌اند

من با او بودم آنگاه که شب در پوشش خود دو آتش را در کنار هم نشاند: آتش سینه من و آتش گونه او
و من او را چنان نگاه داشتم که تهیدستی پولش را و از همه سو در آغوشش کشیدم
او را با بازوانم به بند کشیدم، چون او غزال است و از گریختنش بیم دارم
اما پاکدامنی‌ام نگذاشت که لبانش را ببوسم، گرچه در دلم آتشی افروخته بود
شگفت‌آور است که تشنه‌ای جگرش از تشنگی بسوزد و شکوه کند و آب در گلویش باشد.[۲۶]

در مواردی دیگر، این عشق، گاه با حیله‌گری، به وصال کامل منجر می‌شود، مانند نمونه زیر در شعر ابن شهید قرطبی (۴۲۶ ـ ۱۰۳۴/۳۸۲ ـ ۹۹۲):

آنگاه که سرمست از باده سر بر زمین نهاد و در خواب شد و چشمان عسسان فرو خفت
آهسته به او نزدیک شدم، همچون دوستی که در جستجوی چیزی است
بتدریج همچون رؤیا به سویش خزیدم و به نرمی نفس کشیدن به او نزدیک شدم...
تا آن که تاریکی خنده زد و دندانهای سپید سپیده را نمایاند.[۲۷]

و سرانجام، نباید از نظر دور داشت که شعر عاشقانه اندلس بر سنّت ادبی طولانیی تکیه دارد که، دست کم، به سده پنجم پیش از اسلام می‌رسد. حتّی اگر تصور کنیم که شاعران پروانسی به اندازهٔ کافی عربی کلاسیک می‌دانستند که بتوانند معنای ظاهری هر شعری را دریابند، بسختی می‌توان باور کرد که آنها با سنّت ادبی که این شعر بر آن متکی بوده آشنایی کافی داشته‌اند، به گونه‌ای که بتوانند اشارات مکرّر به این سنّت را دریابند، در توضیح این نکته به تصویری که ابن الحجّ لورقه‌ای (دوران شهرت: قرن ششم / دوازدهم) ارائه می‌دهد اشاره می‌کنم که در آن به توصیف زمانی می‌پردازد که مو بر صورت پسری می‌روید و بدین‌گونه پایان عشق شاعر را به او اعلام می‌کند.

زمانی تو ماه تمامی بودی در شب، امّا ناگهان شب حکم کرد که تو غروب کنی[۲۸]

این بررسی مختصر دربارهٔ برخی از مضامین برجسته شعر عاشقانه اسپانیایی ـ عربی سؤالاتی را بر می‌انگیزد که طرفداران نظریهٔ تأثیر عربی بر شعر پروانسی باید پاسخهایی مناسب برای آنها بیابند تا نظرات آنها بتوانند از مقولهٔ فرضیه فراتر رفته، به واقعیتهای ثابت برسد، در این بررسی همچنین تحلیلی ارائه شده است دربارهٔ محتوای شعر ـ به

عنوان مقدمه‌ای ضروری برای مسائل صورت شعری ـ که از این لحاظ رابطهٔ شعر عربی و رومیایی به گونه‌ای دیگر است.

اینک به بخش فنّی‌تر بحث می‌پردازم. در اینجا لازم است نظریه دیگری را مطرح کنم که اخیراً مورد توجه بیشتری قرار گرفته و واقعیتهای بیشتری آن را تـأیید مـی‌کند. ایـن نظریه معتقد است که موشحات و زحلهای اسپانیایی ـ عربی در شـعر رومـیایی ریشـه دارد. ساموئل استرن (Samuel Stern) چهار دهه قبل در مقاله‌ای راهگشـا نـوشت کـه برخی از شعرهای اسپانیایی ـ عبری که به نوع ادبی موشّحه تعلق دارد، به کلماتی ختم می‌شوند که در گویش ایبریایی ـ رومیایی مشهور به مُضاربی[۲۹] به کار می‌روند و چـند سال بعد که امیلیوگارسیا گومز بر وجود همین ویژگی در موشّحات اسـپانیایی ـ عـربی تأکید کرد[۳۰]، در دانش ما نسبت به چند ادبیّات تحول فراوانی پـدید آمـد، تـحولی کـه نویسندگان فوق احتمالاً نتوانسته‌اند تمام پیامدهای آن را پیش‌بینی کنند و هنوز هم برخی از آنها مورد پذیرش بعضی از محافل قرار نگرفته است، هر چند در این باره شواهد متنی تعیین کننده‌ای داریم، بر خلاف موضوع ادعایی برخورد نزدیک این ادبیاتها در پروانس که هنوز شواهد مکتوبی برای آن یافت نشده است. بنابر این، به‌گمان من دور از انصاف نخواهد بود اگر دربارهٔ نظریهٔ ریشه داشتن موشّحات و زجلهای اندلسی در شعر ایبریایی ـ رومیایی این ضرب المثل را ذکر کنیم که: «خورشید همیشه در پس ابر نمی‌ماند». اینک برخی از مدارک و شواهد موافق و مخالف با این نظریه را ذکر می‌کنیم.

متخصّصان می‌دانند که شعر کلاسیک عربی که در سنّت شفاهی بدیهه‌گویی قالبی ـ که‌در شبه جزیرهٔ عربستان رشد یافت[۳۱] ـ ریشه‌دارد،بر نظام وزنی کمّی مبتنی‌و از این نظر همانند یونانی ولاتین است. این نظام دارای شانزده وزن است که نخستین بار خلیل بن احمد، (د. ۱۷۵/ ۷۹۱) عروضدان سده‌های میانه، به شرح و دسته‌بندی آنها پرداخت.[۳۲] بعلاوه، تعداد ابیات در این اشعار متغیّر است، اما همه ابیات یک شعر بر یک وزن‌اند. هر بیت دو مصرع دارد که معمولاً مصرعهای اول قافیه آزاد دارنـد و مـصرعهای دوم هـم قافیه‌اند. امّا بنا به نوشته چندین تن از مؤلفان عرب مشهور سده‌های میانه دو قالب شعر عربی در اندلس پدید آمده‌اند که عبارتند از *زَجَل* و موشّحه.[۳۳] سپس این دو قالب چنان

رواج پیدا کردند که به سمت شرق گسترش یافتند و از شمال آفریقا به قلب جهان اسلام نفود کردند و هنوز هم در این منطقه به کار می‌روند.

این دو نوآوری اندلسیان را، نه تنها منتقدان جدید[۳۴]، بلکه دانشمندان عرب سده‌های میانه نیز، همیشه به همراه یکدیگر مورد بحث قرار داده‌اند.[۳۵] و در این امر تا آنجا پیش رفته‌اند که این دو نوع را «نوعهای ادبی همتا» خوانده‌اند.[۳۶] این کار چند دلیل قانع کننده دارد: نخست، هر دو قالب دارای چند بند هستند و از نظر ساختار بسیار به هم نزدیکند. دوم در هر دو واژه‌هایی عامیانه به درجات گوناگون به کار رفته‌اند. سوم، هر دو این قالبها در حد شگفت‌انگیزی از قواعد عروضی شعر عربی کلاسیک فاصله گرفته‌اند. چهارم، شاعران موشّحه سر ازجل نیز می‌سروده‌اند و بالعکس. پنجم، در موشّحات عباراتی به چشم می‌خورد که مستقیماً از زجلها نقل شده‌اند و بالعکس.

از دیدگاه زبان‌شناختی، زجل تماماً به لهجه بومی عربی اندلس سروده شده و گاهی در آن کلمات یا عباراتی اسپانیایی ـ رومیایی به کار رفته است. بر عکس، موشّحه به عربی کلاسیک سروده شده و تنها بخش پایانی آن معمولاً واژه‌هایی محلی به کار رفته که یا عربی یا رومیایی و یا ترکیبی از هر دو است.

در ساختار این دو نوع نیز می‌توان تفاوتهایی یافت: در آغاز زجل کامل، معمولاً بندِ برگردانی (ترجیع) وجود دارد که *مطلع* نامیده می‌شود و غالباً دارای طرح قافیه‌ای «الف‌الف» است و پس از آن تعداد متفاوتی بند می‌آید که هر یک از آنها از حداقل سه بیت تشکیل شده است. هر یک از این ابیات هم قافیه *غُصن* نام دارد، اما قافیه مصراعهای پایانی هر بند با دیگری متفاوت است (ب ب ب، ج ج ج، د د د و غیره). در پایان هر بند قسمتی می‌آید که با بند برگردان هم قافیه (الف)، امّا دقیقاً شامل نیمی از ابیات و قوافی آن است. این قسمت مرکز نامیده می‌شود. افزون بر این، تمام غصنهای شعر هم وزنند، اما ممکن است وزن آنها با وزن مرکزها متفاوت باشد. مرکزها نیز به نوبه خود وزن واحدی دارند. بنابر این، قالب اصلی و اوّلیهٔ زجل (که با افزودن قوافی درونی، نمونه‌های کاملتر بعدی از آن ریشه گرفته‌اند) از این طرح قافیه‌ای برخوردار است:

الف الف ب ب ب الف (الف الف)، ج ج ج الف (الف الف)، د د د الف (الف

الف)و... [۳۷]

الگوی اصلی موشّحه مانند الگوی زجل است جز آن که در مرکزهای موشّحه تمام ابیات و قوافی بند برگردان تکرار می‌شود:

الف‌الف، ب ب ب الف الف (الف الف)، ج ج ج الف الف (الف الف)، د د د الف الف (الف الف)و... [۳۸]

سه تفاوت دیگر عبارتند از: ۱) حدود یک سوم موشحات اندلسی بند مطلع ندارند. ۲) تعداد بسیار زیادی از موشّحات فقط پنج بند دارند، در حالی که زجلها معمولاً خیلی طولانی‌ترند. ۳) آخرین مرکز شعر که در اصطلاح فنّی خرجه نام دارد، معمولاً به زبان عامیانه است، این بخش معمولاً به صورت نقل قول بیان می‌شود و در بسیاری موارد می‌توان نشان داد که واقعاً از زجل یا موشّحه دیگر نقل شده و معمولاً یک بند برگردان و گاهی یک خرجه از شعر دیگری است. برای بیان موضوعات پیچیده‌تر، قالبی مرکّب وجود دارد که از نظر زبان‌شناختی تمام آن، همچون زجل کامل که پیشتر درباره‌اش سخن گفتم، به عربی محلّی است، اما در مرکزهای آن تمام ابیات و قوامی بند برگردان، همچون موشّحات، دوباره تکرار می‌شود. این قالب، که من به تقلید از نامگذاری استرن (Stern) آن را «*زجلِ موشّحه‌گون*» می‌نامم، بر خلاف «زجل کامل» [۳۹]، بیشتر از آن جهت به موشّحه شبیه است که مطلع ندارد، معمولاً به خرجه‌ای که از شعری دیگر نقل شده پایان می‌پذیرد و غالباً پنج بند دارد. بنابر این، این شعر مرکّب از نظر ساختاری موشّحه و از نظر زبان‌شناختی زجل است. همین که زجل کاملاً به زبان عامیانه است. امّا در موشّحه تنها خرجه به زبان عامیانه است و نیز این که ساختار زجل کامل ساده‌تر از ساختار موشّحه است، خود به خود این فکر را به ذهن می‌آورد که قالب زجل قدیمی‌تر از دو قالب دیگر است و موشّحه قالبی است متأخرتر و حاصل تقلید آگاهانه.

با این حال، اکنون ما از لحاظ مدارک و شواهد دچار مشکل هستیم، زیرا یکی از دانشمندان سده‌های میانه معتقد است که موشّحه را در اواخر قرن سوم / نهم محمّد بن محمود قبری ابداع کرد. وی شاعر دربار امیر عبداللّه (حکومت ۲۷۵ ـ ۳۰۰/۸۸۸ ـ ۹۱۲) [۴۰] اشعار محمّد و شاعرانی که بلافاصله پس از او آمده‌اند گم شده است، [۴۱] و

قدیمی‌ترین متونی که اینک در دسترسی ماست مربوط به اوایل سده پنجم / یازدهم است که نخستین آنها سروده عبادة بن ماء السّماء (د. ۱۰۲۷/۴۱۸) می‌باشد.[۴۲] امّا به عکس، کسی که از مبدع زجل نامی نبرده[۴۳] ولی نخستین زجلهای موجود، زجلهای ابن قزمان (د. ۱۱۶۰/۵۵۵) هستند.

این بدین معناست که نخستین زجلهای مکتوب حدود دو قرن پس از ابداع موشّحه و کمتر از یک قرن پس از نخستین موشّحات موجود پدید آمدند.[۴۴] بنابر این، بیشتر محققان در پی یک رشته استدلالهای اثبات گرایانه (Positivistic)، پنداشته‌اند که زجل یکی از مشتقّات موشحه است و در توضیح نظر خود گفته‌اند در این روند عامه مردم نوع ادبی علمی و آراسته‌ای را گرفته آن را به فرهنگ* عامیانه‌تری تنزّل دادند.[۴۵] اما چنین فرضیه‌ای یک نکته مهم را نادیده می‌گیرد و آن این است که ابن قزمان و شاعران بعد از او را تنها به این دلیل که به زبان محلی شعر سروده‌اند به هیچ وجه نمی‌توان شاعرانی عوام‌پسند دانست. در حقیقت، همه آنها همچون سرایندگان موشّحات شاعرانی فرهیخته‌اند، زیرا چنان که بیشتر گفتیم هر یک از این شاعران غالباً گاهی در این نوع ادبی و گاهی در آن نوع دیگر شعر سروده‌اند. از ابن قزمان موشحه‌ای به جامانده که خود او سروده است[۴۶] و زجلهای خود را هم فقط برای عوام نسروده است، بلکه در بیشتر آنها به ستایش حامیان ثروتمند و دانشمند پرداخته است. همچنین اشعار عاشقانه‌ای که سروده، گرچه مضامینی عامه‌پسند دارند، نشانگر آگاهی کامل گوینده از مضامین مرسوم در عربی کلاسیک و تاریخ ادبیات آن است.

واقعیت دیگر این است که ساختار زجلهای کامل اندلسی بسیار شبیه ساختار شعر زجل گونهٔ رومیایی، که ابتدایی‌تر و متداولتر بود، و بویژه شبیه *زجل* (Zéjeles) قشتالی، ویرله (Virelais) فرانسوی، کانتیگای (Cantiga ـ شعر ترو بادور) گالیسی، بالاتا (ballata ـ نوعی رباعی) ایتالیایی و دانساس (dansas) پروانسی است.[۴۷] امّا به عکس، در شعر کلاسیک عربی هیچ معادل دقیق یا قانع کننده‌ای برای زجل وجود ندارد.[۴۸] بنابر این، این گمان به ذهن می‌آید که زجل اندلسی احتمالاً جای یک نوع ادبی رومیایی را گرفته و به

* gesunkenes Kulturgut = فرهنگ فرسایش شده، فرهنگ تنزل یافته ـ م .

آن صورت عروضی داده باشد؛ نوع ادبی یادشده قبل از آن که مسلمانان شبه جزیره ایبری را فتح کنند در امپراتوری روم رواج داشته است.

این گمان کاملاً معقول را اخیراً تعدادی از محققان، بیشتر از روی احساس و کمتر از روی آگاهی بشدت رد کرده‌اند. گفتهٔ اینان در نهایت می‌تواند تا آنجا درست باشد که تأکید می‌کنند اشعاری که همتای زجل اندلسی قلمداد شده‌اند و اینک به صورت مکتوب وجود دارند همگی مستند به تاریخی پس از اشعار ابن قزمان هستند.[۴۹] لذا این احتمال وجود دارد که، طبق نظر آنان، زجل رومیایی از همتای اندلسی عربی خود سرچشمه گرفته باشد نه بالعکس. بنابر چنین فرضیه‌ای دوباره به همان سؤال بی پاسخ باز می‌گردیم که پس ریشه‌های عربی شعر غنایی رومیایی کدام است؟

در مبحث پیشین کوشیدیم نتایج پژوهشهای علمی را که در بارهٔ این موضوع انجام گرفته و آثار زیادی در این باره پدید آورده به اختصار بیان کنیم. و اما در بارهٔ تمام اختصار گوییها باید گفت که نادیده گرفتن تفاوتهای ظریف ممکن است به ساده‌گویی بیش از حد بینجامد. با این حال، برای روشن شدن مطلب از تلفیق مطالب‌گزیری نیست. توضیح فوق سه سؤال مهم را از یکدیگر تفکیک می‌کند: یک، کدام پیشتر است، زجل یا موشّحه؟ دو، کدام یک بر دیگری تأثیر گذاشته، شعر بندی عربی یا شعربندی رومیایی؟ سه، این دو در کجا با یکدیگر ارتباط نزدیک پیدا کردند، در پروانس یا در شبه جزیرهٔ ایبری؟ طبعاً طرفداران نظریهٔ عربی موشحه را در اولویّت دانسته‌اند و کوشیده‌اند ریشه‌های آن را در شعر کلاسیک عربی بجویند. آنها می‌افزایند که پس از ابداع موشحه عامه مردم آن را به زجل محاوره‌ای تبدیل کردند، که سرانجام با زبان رومیایی سازگاری یافت. این محققان، تا همین اواخر، در تأیید نظریات خود از لحاظ تاریخی اسناد و مدارک قابل قبولی داشتند.

در مقابل، طرفداران نظریهٔ رومیایی که مدارک قدیمی کافی برای تأیید نظریات خود ندارند، مجبور شده‌اند فرض کنند در زبان عامیانه رومیایی اشعاری غنایی وجود داشته است که موشّحات از آنها نشأت گرفته‌اند، و خرجه‌های عامیانهٔ موشحات نشانگر این امر است. اینان سپس ادعا می‌کنند که زجل به همان صورتی که رقیبان می‌گویند طی

روند عامی شدنِ موشّحه از آن پدید آمده است. به نظر می‌رسد که دو اردوی متخاصم در این یک مورد دیدگاهی یکسان دارند. هر دو این فرضیه‌ها، موضوع پیچیدهٔ وزن را بدون توضیح کافی وانهاده‌اند. یک گروه آن را حاصل گسترش نظام کمّی در شعر عربی کلاسیک می‌شمارد و گروه دیگر آن را نتیجهٔ سازگاری اوزان ضربی ـ هجایی رومیایی با عربی می‌داند.

مسأله وزن نیازمند بررسی بیشتر است، این موضوع بسیار پیچیده است و نمی‌توان در اینجا به صورت فنّی و به تفصیل دربارهٔ آن سخن گفت، بلکه در جایی دیگر بدان خواهم پرداخت. در اینجا به همین مقدار بسنده می‌کنم که تعداد اندکی از موشحات و زجلها در اوزان کلاسیک عربی سروده شده‌اند، امّا بیشتر آنها بر پاره‌ها یا بر زحافات این اوزان مبتنی اند و اوزان ضرب آهنگی در خور توجهی پدید آورده‌اند که در سنّت عربی کلاسیک ناشناخته است. در این مورد، تفاوت بین قالبهای مردّف و قالبهای‌بندی عربی به تفاوت بین شعر کمّی کلاسیک و شعر ضربی سده‌های میانه در زبان لاتین بی شباهت نیست. افزون بر این، هرگاه وزن این اشعار بر پاره‌ها، زحافات و اوزان عروض خلیل بن احمد مبتنی است، در همه جا اوزان، طرحهای قافیه‌ای و هجاهای آنها با الگوهای رایج شعر عامیانهٔ ایبریایی ـ رومیایی شباهت می‌یابد. ویژگی بارز دیگر در شعربندی اندلس این است که اوزان را درهم می‌آمیزد و از این نظر بسیار شبیه سنّت اسپانیایی ـ رومیایی است، نه عربی.

پروفسور ساموئل آرمیستد (Samuel G. Armistead) و من در اثری که بتازگی منتشر شده دلایلی جدید و بسیار مهمّ ذکر کرده‌ایم که چرا درست‌تر آن است که بگوییم موشّحات از زجلهای قدیمی‌تر و واقعاً عامیانه در زبانهای عربی و رومیایی نشأت گرفته‌اند که زمانی به صورت شفاهی وجود داشته و اینک از بین رفته‌اند.[۵۰] در مقاله دیگری این نظر با استفاده از شواهد درونی بیشتر اثبات شده است.[۵۱]

چکیده‌ای از مباحث ما در ارتباط با اهداف گفتار حاضر چنین است: یک ویژگی بارز نوع ادبی موشّحه این است که باید به بیتی به نام خرجه پایان پذیرد که معمولاً به زبان عامیانه عربی یا رومیایی سروده شده است. از این لحاظ، خرجه از نظر مضمونی و

زبان‌شناختی با ماقبل خود در تضاد است. نه تنها یکی از نظریه پردازان برجسته عرب در سده‌های میانه می‌گوید که مخترع موشحه در اواخر سدهٔ سوم / نهم «واژگان عامیانه عربی و رومیایی را در قسمتی از شعر خود که آن را مرکز [= خرجه] می‌نامد به کار می‌برد و موشحه را بر آن مبتنی می‌سازد»[۵۲]، بلکه ما می‌توانیم براساس نمونه‌هایی از دوره‌های بعد که اینک در دسترس است نشان دهیم که شاعر در بسیاری موارد خرجه را مستقیماً از بند برگردان شعری‌پیشین که شعر خود را در معارضه با آن سروده نقل کرده است. بنابر این، دلایل محکمی داریم که خرجه هستهٔ مستقل شعری است و موشّحه از آن ساخته شده است. همچنین قبلاً خاطر نشان کردم از آنجا که خرجهٔ شعرِ متأخرتر معمولاً عامیانه است و ترجیحاً از بند برگردان شعری متقدم‌تر برداشت شده، به صورت مستند می‌توان نشان داد که این شعر متقدم‌تر معمولاً یک زجل است. این نکته را می‌توان با توجّه به ظاهر متون موجود اثبات کرد، اما نتیجهٔ دیگری که از آن می‌توان گرفت این است که شاید در دوره‌ای که اینک اسناد آن در دست نیست و شاید در زمان ابداع موشحه نیز، همین روند برقرار بوده است. واقعیت هر چه باشد، موشحه از زمانی که در روشنایی تاریخ قرار گرفته برزجل کامل مبتنی بوده است. نه بر عکس.

افزون بر این، بدشواری می‌توانیم برای پدیده نقل خرجه توضیحی منطقی بیابیم، مگر آن که عامل دیگری را نیز که تا همین اواخر قدر آن بدرستی شناخته نشده است، در نظر گیرم و آن این است که موشّحات و زجلها شعرهایی نبوده‌اند که در اصل برای خواندن و روایت کردن سروده شده باشند؛ بلکه می‌توان اثبات کرد که این اشعار، بر خلاف شعر کلاسیک عربی، امّا بسیار شبیه اشعاری رومیایی، که ادعا می‌شود مانند آنهایند، اصولاً ترانه بوده‌اند. در این زمینه، ابن‌رشد در حدود سال ۱۱۷۴/۵۷۰ در شرح کتاب فن شعر ارسطو به بحث دربارهٔ نوشته‌ای می‌پردازد که ارسطو در آن بین سه ابزار محاکات هنری یعنی: وزن، کلام و لحن و نغمه تمایز قائل می‌شود. ارسطو می‌گوید که این سه ابزار ممکن است با هم یا جداگانه به کار روند. ابن‌رشد برای روشن ساختن این نکته برای مخاطبان عرب خود به ذکر مثالهایی از ادب عربی توسّل می‌جوید:

> هر یک از این ابزارها ممکن است جدا از دیگران به کار رود، مانند لحن و نغمه در نواختن نی؛ وزن در رقص، و سخن در منثورات مخیّل مجرّد از نغمه. یا ممکن است

این هر سه با هم باشند، مانند آنچه در نوعی شعر به نام موشّحات و از جال می توان یافت که مردم این شبه جزیره در این زبان ابداع کرده‌اند... در شعر عرب ایقاع نیست، بلکه فقط وزن یا وزن و محاکات هست.[۵۳]

بدین‌گونه، ابن رشد در شرح گفتار ارسطو تفاوتی مهم را بیان می‌کند: بر خلاف شعر کلاسیک عربی («اشعار عربان») که فاقد ایقاع است (گرچه باید افزود که می‌توان بر آن ایقاع گذاشت و غالباً نیز چنین بوده) موشحه و زجل در اصل ترانه هستند؛ و او تلویحاً می‌گوید که معمولاً برای آهنگهایی که قبلاً وجود داشته سروده شده‌اند.

بعلاوه، این ترانه‌های بندی سروده می‌شدند تا به شکل زیر به صورت جمعی خوانده شوند: ابتدا تکخوان بند برگردان (بند ترجیع) را می‌خواند و همسرایان آن را تکرار می‌کردند. سپس او بند اوّل را می‌خواند که به کلمه‌ای هم قافیه با بندگردان پایان می‌یافت. این نشانه‌ای بود برای همسرایان که دوباره بندِ برگردان را بخوانند. پس از آن که آنان بند برگردان را می‌خواندند تکخوان بند دوم را می‌خواند و به همین ترتیب خواندن ادامه می‌یافت.[۵۴] نه تنها دلایلی کافی از سده‌های میانه و عصر جدید، چه درونی و چه بیرونی و چه عربی، چه عبری و چه رومیایی دربارهٔ این شیوهٔ اجرا در دست داریم ـ که آنها را در جایی دیگر به تفصیل ارائه کرده‌ام[۵۵] ـ بلکه این شیوه تا امروز نیز در اجرای عامیانه زجل در شمال افریقا ادامه دارد.[۵۶] در واقع، درک شیوهٔ اجرا به توضیح طرح قافیه‌ای این نوع ادبی کمک می‌کند که در غیر این صورت بسیار گیج کننده می‌نمود.

نتیجه آن می‌شود که خرجه در موشّحه فقط نقش شعری ندارد، بلکه در مفهومی کاملاً عملی نقشی موسیقایی نیز دارد. خرجه در این فرهنگی که فاقد نظام علائم موسیقی است به خوانندگان آینده می‌فهماند که شعر مورد نظر را در چه مقامی باید بخوانند. باید افزود که، به‌طور کلّی، یک بند برگردان می‌بایست حداقل دو بیت یا دو مصرع داشته باشد که با دو میزان موسیقایی مطابقت کند. در اینجا می‌توان توضیحی ابداعی برای تفاوت ساختاری زجل و موشّحه بیان کرد: اگر رایجترین نوع بند برگردان زجل دو بیت دارد، که چنین نیز هست، اگر شاعر موشحه‌سرا به استقبال چنین زجلی می‌رود؛ و اگر شعر خود را با وام گرفتن بند برگردان آن آغاز می‌کند، که غالباً چنین است، پس باید در مرکزها و نیز در بند برگردان موشّحه‌ای که براساس خر ة قرضی می سازد

طرح قافیه‌ای خرجه را به طور کامل باز آفریند؛ در غیر این صورت، شعر حاصل غیر متقارن خواهد بود، یعنی چنین طرحی خواهد داشت:

الف الف ب ب ب الف [الف الف]، ج ج ج الف [الف الف]، د د د الف [الف الف]، ه ه ه الف [الف الف]، و و و الف الف [الف الف]

بنابر این، تفاوت ساختاری زجل و موشحه را باید چنین توضیح داد که زجل خواهر موشحه نیست، بلکه مادر آن است. در نتیجه، پیشینگی زمانی زجل بر موشّحه در شناخت ما از این پدیده اهمیّتی فراوان خواهد یافت.

در دو مقاله‌ای که اخیراً نوشته‌ام دلایل مستندی در تأیید این نظر فراهم آورده‌ام.[۵۷] نه تنها ابن قزمان (د. ۱۱۶۰/۵۵۵) از متقدّمان خود در زجل سخن می‌گوید و پیشینهٔ آن را به یک سده قبل از خود می‌رساند، بلکه زجلی از یکی از این شاعران نیز به دست آمده است. همچنین در مجموعه اشعار ابن جبرول (حدود ۴۱۱ ـ ۱۰۲۰/۴۴۹ ـ ۱۰۵۷) اشعاری عبری وجود دارد که ساختاری شبیه زجل دارند.

یک نسخه خطی عربی که در سال ۴۴۰ ـ ۱۰۴۹/۴۴۱ استنساخ شده ـ گرچه اصل آن باید بسیار قدیمی‌تر باشد، زیرا متن مورد نظر ما ترجمه‌ای است از اصل لاتین که متعلّق به دورهٔ ویزیگوتهاست ـ شامل گزیده‌هایی است از قانون کلیسا (Canon Law) که برای استفادهٔ مضاربان ترتیب یافته است. یکی از این قوانین چنین می‌گوید:

> روحانیان مجاز نیستند در زجل خوانیهای مراسم ازدواج و مجالس شراب حاضر شوند؛ بلکه باید پیش از شروع زجل خوانی و آمدن رقّاصان مجلس را ترک و از آنها دوری کنند.[۵۸]

رساله‌ای دربارهٔ مقررات بازارهای اندلس که یک محتسب بازار به نام ابن عبدالرئوف ـ وی در سال ۹۳۱/۳۱۹ زنده بوده است ـ آن را نوشته اطلاعات بیشتری ارائه می‌دهد:

> کسانی که گرد بازارها می‌گردند و زجل و *ازیاد* [؟] و ترانه‌های دیگری می‌خوانند، در مواقعی که مردم به جهاد یا [برای گزاردن حج] به سوی حجاز خوانده می‌شوند باید از این کاردست بکشند. امّا [اگر] آنها نیز، به شیوه‌ای مشابه، مردم را به شرکت [در کارهای فوق] فرا بخوانند، اشکالی در آن نیست.[۵۹]

از این یافته‌ها آشکار می‌شود که زجل در شبه جزیرهٔ ایبری قالبی کهن بوده و

ریشه‌های شفاهی و عامیانه داشته و دست کم دو سده پیش از ابداع موشحه وجود داشته است.

در اینجا لازم است عباراتی مشهور را از نویسندهٔ اندلسی، ابن بسّام (که در حدود سالهای (۴۹۹ ـ ۵۰۲/۱۱۰۶ـ ۱۱۰۹ نوشته) نقل کنیم. این متن هم موشّحه را توضیح می دهد و هم سیر تاریخی تحول آن را بیان می‌کند:

موشحات اوزانی هستند که مردم اندلس آنها را بفراوانی در [انواع ادبی عاشقانه] غزل ونسیب به‌کار می‌بردند،به‌گونه‌ای که حتّی دلهای‌استوار نیز از شنیدن آنها می‌شکند. تا آنجاکه من دریافته‌ام نخستین‌کسی که اوزان این موشّحات را در سرزمین ما ساخت محمّد بن محمود قَبری اعمی بود. وی آنها را به شیوهٔ مصراعهای شعر عربی سنّتی می‌ساخت (جز آن‌که بیشتر آنها به شیوهٔ اوزان غیر موجود و فرضی عربی [سروده می‌شد]که در [شعر عربی سنّتی] به‌کار نرفته‌اند) و در آنها واژگان محاوره‌ای عربی و رومیایی را به‌کار می‌برد. او این قسمتها را مرکز [= خرجه] می‌نامید و موشحات را بر آنها بنا می‌کرد، بدون آن‌که در [مرکزها] یا غصنها قافیه درونی به‌کار برد. [بنا به روایتی دیگر] گفته‌اند که ابن عبدربّه، مؤلف *العقد الفرید*، نخستین‌کسی بود که در بین ما چنین موشّحاتی را سرود. پس از او یوسف بن هارون رمادی پا بـه مـیدان گذاشت. وی نخستین‌کسی بود که در مرکز از قافیه درونی استفاده کـرد و آن را در مقاطع شعر ـ البته منحصراً در مرکز ـ به‌کار برد. شاعران عصر ما همچون مکرّم بن سعید و دو پسر ابوالحسن این شیوه را ادامه دادند. سپس عبادة [بن ماء السماء] ما ظهور کرد که [فن] *تظفیر* را ابداع نمود. یعنی همچنان‌که رمادی در مرکز، وقـف را ابداع کرده بود، وی این وقف وقافیه درونی را در غصنها نیز به‌کاربرد. بحث دربارهٔ اوزان این موشّحات در این‌گزیده نمی‌گنجد، زیرا بیشتر آنها بر اساس وزنهای شعر سنّتی عرب [سروده] نشده‌اند. از این رو، در این فصل از بین اشعار سنّتی عباده و نیز دیگر نوشته‌های [سنّتی] او قسمتهایی را برگزیده‌ام که بـرتری و تـفوّق او را نشـان می‌دهد.[۶۰]

ابن بسّام دانشمندی پرمایه بود که در سنّت شعر عربی سده‌های میانه جایگاهی رفیع داشت. و اگر از درون این سنّت، توصیف او را از موشّحات بـنگریم آن را هـر چـیزی خواهیم یافت جز عباراتی آشفته، حال آن که برخـی از خـوانـندگان امـروزی‌اش آن را آشفته دانسته‌اند. او در این گفتار، دربارهٔ خاستگاه و تحوّل تاریخی موشّحه و همگونیها و

ناهمگونیهای آن با معیارهای شعر سنّتی عرب بحث کرده است. دربارهٔ این معیارها شایسته است. بگوییم که یکی از مشهورترین تعریفها دربارهٔ شعر سنّتی عرب تعریفی است که قدامة بن جعفر بغدادی (د. پس از ۹۳۲/۳۲۰) آورده است:

«شعر کلامی است موزون و مقفّا که بر معنایی دلالت کند»[۶۱] این تعریف همراه با تحلیلی که قدامه پس از آن می‌افزاید، چهار عنصر اساسی را در شعر سنّتی نشان می‌دهد که عبارتند از: وزن، قافیه، واژه و معنا.

اگر از زاویهٔ این چهار شاخص بنگریم، توصیف ابن‌بسّام از موشّحات انسجام بیشتری خواهد داشت: او دربارهٔ *وزن* می‌گوید که گرچه این اشعار در اوزان خلیلی سروده نشده‌اند، امّا «اوزانی» خاص دارند. شبیه اوزانی فرضی که عملاً در شعر عربی به کار نرفته‌اند. ابن بسّام با افزودن این مطلب که این اشعار بر یک مرکز محاوره‌ای و نقل شده از شعری دیگر مبتنی بودند، دلیل قانع کننده دیگری برای این عدول شگفت‌انگیز از نظام عروضی خلیل بن احمد ارائه می‌دهد. نویسندهٔ ما در بحث *قافیه* به دو اصطلاح *مرکز* و *غصن* اشاره و بدین‌گونه تلویحاً بیان می‌کند که موشّحات در نخستین مرحله پیدایش نیز بندی بوده‌اند و همچون نمونه‌های بعدی که می‌شناسیم قافیه پایانی در آنها نیز به شکل معمول تکرار می‌شده است. اما قافیه درونی بتدریج پدید آمد و در آغاز نشانی از آن نبود.[۶۲] این نوع قافیه بعدها به *مرکز* و سپس به *غصن* راه یافت. و اما در مورد *واژگان*، ابن بسّام تمام توجّه خود را به تفاوت اصلی شعر سنّتی و موشّحه در این زمینه، معطوف می‌کند و خاطر نشان می‌سازد که مرکز پایانی در موشّحه، که خرجه نیز نام دارد، به عربی و رومیایی عامیانه بود و از شعر دیگری عاریت گرفته شده بود و شاعر شعر خود را بر آن بنا می‌کرد. او در بحث از *معنا* یا *محتوا* تأکید می‌کند که موشّحات اندلسی عمدتاً وسیله‌ای بوده در خدمت شعر عاشقانه.

گزارش او حاکی از آن است که موشّحه، یک نوع شعر عامیانه نیست، بلکه *ابداعی* است که شاعری زبردست آن را به ادبیات عربی عرضه کرده است. از آنجا که این شعر بر یک نوع ادبی محاوره‌ای یعنی *زجل* مبتنی است باید با نمونهٔ اصلی خود شباهتها و اختلافهایی داشته باشد. وی همچنین می‌افزاید که یک شاعر اندلسی این نوآوری را در

اندلس انجام داد، شاعران بعدی آن را بهبود بخشیدند و مردم اندلس آن را پروردند. از آنجا که این نوع ادبی جدید بر مرکزهایی مبتنی بود که واژگان عامیانهٔ عربی و رومیایی در آنها به کار رفته بود، متن مورد نظر ما نیز تلویحاً بیان می‌کند که الگوهای و زنی کمّی و ساختار بندی موشّحاتِ نخستین اصلاحاتی بود برای سازگار کردن تقطیع و عروض عربی با تقطیع و عروض شعر عامیانه عربی و رومیایی. از آن رو که این دو شعر کمّی نبودند، این امر بناچار تغییراتی چنان جدّی، در نظام عروضی خلیل بن احمد در پی داشت که اگر بخواهیم این شعر را مبتنی بر عروض خلیل بن احمد بدانیم نتیجهٔ چندانی حاصل نخواهیم کرد. متن مورد نظر ما همچنین بیان می‌کند که دست کم یک نوع از موشّحات اولیّه از ابیاتی دو مصرعی تشکیل شده بوده که مصرع نخست قافیه نداشته است. این، یکی از ویژگیهای بارز شکل غالب زجل در عربی و رومیایی است. ابن بسّام بر این نکته تأکید می‌ورزد که قافیه درونی بعدها به این نوع موشحه افزوده شد؛ نخست در مرکز و سپس به همان ترتیب در غصن. متأسفانه نمی‌توان درستی یا نادرستی این اطّلاعات را براساس موشحاتی که امروزه در دسترس ماست تعیین کرد، زیرا نخستین موشّحات موجود اشعار عباده است که به استفاده از قافیه درونی پایان داد. با این حال، زجلهای اندلسی مؤیدی است ارزشمند برای گزارش ابن‌بسّام دربارهٔ سیر تحوّل موشحه، در بین صدو چهل ونه شعری که در دیوان ابن قربان آمده هشتاد و دو شعر ساده و بدون وقف وجود دارد. در درجهٔ بعدی اهمیت ۴۰ زجل مرکب است که مصراعهای آن در سراسر شعر (به سبک قبری) فاقد قافیه درونی است که مانند آن را در بیشتر زجلهای رومیایی می‌توان یافت. سپس هفده شعر هست که هم در مرکز و هم در غصن قافیه درونی دارد (به سبک عباده) و نیز ده شعر که فقط در مرکز قافیه درونی دارد (به سبک رمادی). به عبارت دیگر، در زجل شاهد بقای نظایر آن قالبهای از بین رفته‌ای هستیم که ابن بسّام برای موشّحه بر شمرده است. تیفاشی، نویسندهٔ تونسی سده هفتم / سیزدهم، در فصلی راجع به موسیقی اندلسی بصراحت می‌گوید که «ترانه‌های مردم اندلس در روزگاران کهن به شکل ترانه‌های ترسایان و یا ساربانان عرب بوده است»[۶۳]. او می‌افزاید که مدتها بعد ابن باجّه (د. ۱۱۳۹/۵۳۳) فیلسوف و موسیقی‌دان «ترانه‌های ترسایان را با

ترانه‌های مشرق درهم آمیخت و از این راه سبکی را پدید آورد خاص اندلس، که طبع مردمش بدان گرایش یافت و تمام انواع دیگر را پس زد».[۶۴] این سنّت موسیقایی که بیشتر بر موشّحه و زجل مبتنی بود تا امروز در شمال افریقا باقی مانده است. در یک تک‌نگاری که اخیراً من و بنیامین لیو (Benjamin M. Liu) نگاشته‌ایم، اشاره کرده‌ایم که ساختار آهنگین این آوازها، به شکلی که امروزه در شمال آفریقا اجرا می‌شوند، همان ساختار آهنگین روندو (rondeau) و ویرله (virelai)* اروپایی در سده‌های میانه است. البته ما نخستین کسانی نیستیم که این سخن را گفته‌اند. ژوزف پا کولکزیک (Jozef M.Pacholczyk) نیز در دو بررسی نوآورانه دربارهٔ شعر غنایی مراکش و تونس آنها را در زمرهٔ روندوها شمرده است.[۶۵] بررسی ما متون بسیار بیشتری را در بر می‌گیرد که اندکی از آنها اشعار غنایی اندلس در سده‌های میانه است که درستی‌شان قابل تأیید می‌باشد. این متون از مجموعه‌ای بیسار بزرگتر و متفاوت با مجموعه مورد استفادهٔ پا کولکزیک تهیه شده است. این بررسی تمام نتایجی را که او به دست آورده بود، تأیید می‌کند. پا کولکزیک می‌افزاید که شباهت چشمگیر بین روندوهایی که الگوی موسیقی جدید اندلسی است با الگوهای شعر غنایی رومیایی در سده‌های میانه تنها دو احتمال را باقی می‌گذارد: یا اعراب ساختار آهنگین روندو را از زبان رومیایی وام گرفته اندویا عکس آن روی داده است: پا کولکزیک در این مرحله از پژوهشهای خود، خردمندانه متوقف شده است. مدارک و منابعی که او براساس آنها تحقیق کرده فقط مربوط به موسیقی ناکافی بوده‌اند و از این رو، نتوانسته‌اند جهت این جریان کاملاً آشکار را تعیین کنند. امّا با تکیه بر بسیاری متون عربی و اروپایی دیگر متعلق به سده‌های میانه که بسیاری از آنها *ادبی* بوده‌اند و بدین سبب موسیقی شناسان از آنها اطلاّع نداشته‌اند، توانسته‌ایم ثابت کنیم که جهت حرکت از موسیقی رومیایی سده‌های میانه به موسیقی عربی بوده است. نه تنها الگوی آهنگین روندو مانند که در شمال آفریقا به کار می‌رود ریشه رومیایی دارد، بلکه سنّت اندلسی جدید در مراکش نیز همچون موسیقی اروپایی فاقد ربع پرده‌هایی است که

* rondeau : منظومه‌ای کوچک دارای دو قافیه ـ Virelai : منظومه‌ای کوچک دارای دو قافیه و بند برگردان ـ م.

ویژگی بارز موسیقی مشرق عربی به شمار می‌روند[۶۶] و چند مقام آن گریگوری* است نه شرقی.[۶۷] این یافته دست کم یک مفهوم ضمنی مهم دارد و آن این است: این که تیفاشی و دیگر اعراب سده‌های میانه تردیدی نداشتند که موسیقی رومیایی در اندلس، سنّت ترانه‌خوانی اندلسیان را در نخستین مراحل رشد آن دچار تغییر زیادی کرده نشان می‌دهد که باید نظریه الگوگیری اشعار غنایی تروبادورهای پروانسی از شعر اسپانیایی ـ عربی را دوباره بررسی کرد. به بیانی دیگر، شعر و موسیقی «عربی» اندلس ـ به گفتهٔ شاهدان عربی که در آن زمان می‌زیسته‌اند ـ از شعر و موسیقی اسپانیایی ـ رومیایی تأثیر و تغییر پذیرفته بوده است.

اگر بتوان نشان داد که همان شعربندی خاص زبان رومیایی در زمانی بسیار قدیم در اندلس وجود داشته، شواهد فوق راکه برخی از آنها، نه همهٔ آنها، مبتنی بر قرائنی هستند راحت‌تر می‌توان فراگیر دانست. در این مورد، ابن‌میمون فیلسوف یهودی به نجات ما می‌آید. او در شرح خود بر مشنا به نام *کتاب السّراج* که آن را حدوداً به سال ۱۱۶۵/۵۶۰ در اندلس نگاشته است در این باره به بحث می‌پردازد که آیا خواندن *موشّحات* در مجالس عروسی و میخواری جایز است یا نه. او شکوه می‌کند که برخی از علمای خشک مغز یهودی شعرخوانی به عربی را حرام می‌دانند، حتّی اشعاری راکه دارای مفاهیم بلند اخلاقی باشند، حال آن که خواندن حتّی بدآموزترین آوازها را به عبری روا می‌شمارند. ابن میمون بر خلاف دیدگاه رایج چنین می‌گوید:

> اگر دو موشّحه در یک موضوع یعنی تحریک و ستایش غریزه شهوت باشد و نفس را بدان ترغیب کند...، و یکی از آنها به زبان عربی *و دیگری به زبان عربی یا رومیایی باشد*، چراگوش دادن و به زبان آوردن آن که به عبری است نکوهیده‌ترین کاری است که فردی می‌تواند بر خلاف شرع مقدّس انجام دهد؟ زیرا زبان عبری علو دارد و شایسته نیست آن را برای بیان آنچه عالی نیست به کاربرند.[۶۸]

از این عبارات تنها می‌توان نتیجه گرفت که در جامعه اندلس اشعاربندی رومیایی معمولاً به گوش می‌رسیده است و بنابر این، می‌توان گمان قوی داشت که این ترانه‌های رومیایی چنان بردل شنوندگان عرب می‌نشسته است که *قالب وزنی* آنها را در همان آغاز

---

* Gregorcam : سرود موسیقی کلیسایی بر حسب نام پاپ گریگوری سیزدهم ـ م .

برای دو نوع شعری برگزیده‌اند، امّا صورخیال و سنن ادبی آن را از سنّت عربی به ارث برده‌اند. اگر فروض من از ریشه نادرست نباشد، این سیر پیوند و امتزاج است که *زجل* و فرزند آن موشّحه را پدیدآورده است. اگر این نظریه درست باشد، آنگاه نمونه‌ای منحصر به فرد داریم که در آن شاعران عرب‌زبان عناصری را از سنّت بومی و محلی وام گرفتند و سپس مُهر تقلیدناپذیر خود را بر آن زدند.

یادداشتها

۱ ـ دو نسخه اولیهٔ این نوشتار به ترتیب در ۲۰ آوریل ۱۹۹۰ و در ۲۹ نوامبر ۱۹۹۰ ارائه شد؛ بار اوّل به عنوان خطابهٔ اصلی در یازدهمین گردهمایی دربارهٔ سده‌های میانه که در کالج دولتی پـلیموث، پـلیموث، نیوهمپشایر تشکیل شد و بار دوم در بخش ادبیات تطبیقی، اسپانیایی و کلاسیک در دانشگـاه کـالیفرنیا، دیویس.

2 - *Dell' origine della poesia rimata*, ed. Girolamo Tiraboschi, Modena, 1790.

۳ ـ بویژه ر.ک :

Roger Boase, *The Origin and Meaning of Courily Love : A Critical Study of European Scholarship,* Manchester, 1976; María Rosa Menocal, *The Arabic Role in Medi, eval Literary History : A Forgotten Heritage,* Philadelphia, 1987; Patricia Owen Steiner, *The Banners of the Champions , An Anthology of Medieval Arabic Poetry From Andalusia and Beyond*, Madison, 1989.

و ابن سعید مغربی، *رایات المبرّزین و غایات الممّیزین*، ترجمه به انگلیسی توسط جیمز بلامی.

۴ ـ بررسی شعر عذری این پرسش را بر می‌انگیزد که آیا این شعر واقعاً، چنان که سنتهای بومی عربی می‌گوید، ساختهٔ اعراب بدوی است یا سروده شاعران فرهیخته و شهرنشین عهد اموی که از سـردلتنگی می‌کوشیدند گذشتهٔ بدوی خود را شکل آرمانی ببخشند. به گمان من نظر دوم درست‌تر است و معتقدم که اگر این پیکره با سنّت شبانی اروپا مقایسه می‌شد، درک بهتری از آن به دست می‌آمد.

۵ ـ ابن حزم قرطبی، ۴۵۶ ـ ۱۰۶۴/۳۸۴ ـ ۹۹۴. متن عربی و ترجمه آن در:

James T.Monroe *Hispano - Arabic Poetry : A Student Anthology,* Berkeley - Los Angeles - London, 1974, pp. 172 - 73.

۶ ـ ابن زیدون قرطبی،۴۶۳ ـ ۱۰۷۱/۳۹۴ ـ ۱۰۰۳. متن عربی و ترجمه آن در:

Monrcoe, *Hispano - Arabic Poetry,* pp. 178 - 79, 1.9.

۷ ـ برای مشاهدهٔ نمونه‌ای کلاسیک از این شیوه، رک: توصیف ولّاده در ابیات مرکزی ۲۴ تا ۲۸ از نونیهٔ ابن زیدون در Monrcoe, *Hispano - Arabic Poetry*, pp. 180 - 83. برای مطالعه یک موشّحه رک:

James T. Monroe, "The Structure of An Arabic *Muwashshah*. with a Bi - lingual Kharja", *Edebiyât*, 1/1, 1976, pp. 113 - 23.

برای زجل ر. ک:

James T. Monroe "Wanton Poets and Would - Be Paleographers (Prolegomena to

Ibn Quzmán's *Zajal* No. 10)" , *La Corónica,* 16, 1987, pp. 1 - 42.

۸ ـ برای مطالعه و بررسی جامع و دسته‌بندی مضامین اصلی رایج در شعر اسپانیایی ـ عربی ر.ک:

Henri Pérés, La *Poésie andalouse en arabe classique au Xle siècle; ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*, 2d ed., Paris, 1953.

۹ ـ ابن حزم قرطبی، ۴۵۶ ـ ۱۰۶۴/۳۸۴ ـ ۹۹۴. متن عربی و ترجمه آن در :

Monroe, *Hispano - Arabic Poetry*, pp. 173 - 74 , F, 1.7.

۱۰ ـ ابن زیدون قرطبی، ۴۶۳ ـ ۱۰۷۱/۳۹۴ ـ ۱۰۰۳. متن عربی و ترجمه آن در:

Monroe, *Hispano - Arabic Poetry,* pp. 181 - 82 , 1 . 33.

۱۱ ـ ابن زیدون قرطبی، ۳۹۴ ـ ۴۶۳ / ۱۰۰۳ ـ ۱۰۷۱. متن عربی و ترجمه آن در:

A.J.Arberry, *Arabic Poetry : A Primer for Students,* Cambridge, 1965, pp. 116 - 17, 1. 15.

۱۲ ـ ابن زیدون قرطبی، ۳۹۴ ـ ۱۰۰۳/۴۶۳ ـ ۱۰۷۱. متن عربی و ترجمه آن در:

Arberry, *op. cit.,* pp. 116 - 17, 1. 10.

۱۳ ـ ابن زیدون قرطبی، ۳۹۴ـ ۴۶۳ / ۱۰۰۳ـ ۱۰۷۱. متن عربی و ترجمه آن در:

Monroe, *Hispano - Arabic Poetry,*p . 184, n. 37.

۱۴ ـ ابن رشیق قیروانی، ۳۹۰ ـ ۱۰۰۰/۴۵۶ ـ ۱۰۶۴، متن عربی در:

Emilio García Gómez, *El libro de las banderas de los campeones, de lbn Sa'íd al - Magribí,* Madrid, 1942, reprint, 1978, p. 102, No. 286;

ابن سعید اندلسی، *رایات المبرّزین و غایات الممیّزین*، به کوشش نعمان عبدالمتعال قاضی، قاهره، ۱۹۷۳، ص ۱۳۸. ترجمه انگلیسی در: Bellamy and Owen Steiner, *op. cit.,* p. 67, No. 65.

15 - Straton, *Mousa Paidiké*, in *The Greek Anthology,* translated by W.R. Paton, Loeb Classical Library, Cambridge (Mass.), 1979, Vol. 4. Book 12, p. 379, NO. 191.

۱۶ ـ متن عربی و ترجمه آن در Monroe , *Hispano - Arabic Poetry*, pp. 180 - 81 , 1. 14.

۱۷ ـ متن عربی و ترجمه آن در: *ibid*., pp. 156 - 57 , II, 15 - 17

۱۸ ـ متن عربی و ترجمه آن در: *ibid*., p.182, I.26.

۱۹ ـ متن عربی و ترجمه آن در

James T. Monroe,«Two New Bilingual *Kharjas* (Arabic nad Romance) in Hispano - Arabic *Muwaššahs*", *Hispanic Review*, 42 , 1974, pp. 251 - 53.

20 - Andreas Capellanus, *The Art of Courtly Love*, ed. and trans. John Jay Parry, New York, 1941.

۲۱ ـ متن عربی در: ابن حزم، *طوق الحمامة فی الألفة والألاف*، به کوشش حسن کامل صیرفی و ابراهیم ابیاری، قاهره، ۱۹۵۹، ص ۴۳.

۲۲ ـ متن عربی در: García Gómez , op. cit. p. 49, NO. 146 ؛ ابن سـعید *رایات*، ص ۸۰.
ترجمه انگلیسی در:

Bellamy and Owen Steiner, ***op. cit.***,p. 200, No. 189. See, too, Cola Franzen, ***Poems of Arab Andalusia,*** San Francisco, 1989, p. 81.

ترجمهٔ قدیمی‌تری از *رایات* نیز موجود است که احتمالاً به سبب وجود واژگان مطنطن و نـامأنوس مربوط به دورهٔ ویکتوریا نتوانسته در دنیای انگلیسی زبان تأثیری داشته باشد. ر.ک :

A.J. Arberry, ***Moorish Poetry: A Translation of 'The Pennants',An Anthology Compiled in 1243 by the Andalusian Ibn Sa'íd,*** Cambridge, 1953.

۲۳ ـ متن عربی و ترجمه آن در Monroe, ***Hispano - Arabic Poetry,*** pp. 182 - 83, 1. 29.

۲۴ ـ متن عربی در: ا.ر.نیکلسون، ***مختارات من الشّعر الاندلسی***، بیروت، ۱۹۴۹،ص ۱۲، شماره ۲؛ ترجمه انگلیسی در

A.R.Nykl, ***Hispano - Arabic Poetry and its Relations With the Old Provencal Troubadours, Baltimore,*** 1946, pp. 20 - 21.

۲۵ ـ مــتن عـربی در: García Gómez, ***op. cit.,*** pp. 72 - 73 , No. 204; Ibn Sa'íd, ***Ráyát,*** p.104.

تـرجــمه انگـلیسی در: Bellamy and Owen Steiner, ***Op. cit.***, p. 187, No. 176. See, too, Franzen, ***op. cit.***, pp. 3 - 4.

۲۶ ـ متن عربی در: García Gómez , ***Op Cit.***, p.79, No. 255. ؛ ابن سعید، *رایات*، صص ۱۲ ـ ۱۱۱. ترجمه انگلیسی در: Bellamy and Owen Steiner, ***op.cit.*** p. 202 NO. 191.

۲۷ ـ متن عربی در: García Gómez , ***Op Cit.***, pp. 42- 43 , No. 98.؛ ابن سعید، *رایات*، ص ۷۲.
ترجمه انگلیسی در Bellamy and Owen Steiner, ***op. cit .,*** p. 188, No. 177.
نیز ر.ک: Franzen, ***op. cit.,*** pp. 21 - 22.

۲۸ ـ متن عربی در García Gómez , ***Op, Cit.***, p.80, No. 228.؛ ابن سـعید، *رایات*، ص ۱۱۳.
ترجمه انگلیسی در: Bellamy and Owen Steiner, ***op.cit.,*** p. 64, No. 62.

29 - "Les vers finaux en espagnol dans les muwaššahs hispano - hébraïques: une contribution à l'histoire du muwššah et à l'étude du vieux dialecte espagnol 'mozarabe", ***Al - Andalus,*** 13, 1948, pp. 299 - 346.

30 - "Veinticuatro haryas romances en muwaššahas árabes", ***Al - Andalus***, 17, 1952, pp. 57 - 127.

۳۱ ـ دربارهٔ ماهیت شفاهی و قالبی شعر عربی جاهلی نگاه کنید به کاربرد نظریهٔ پاری ـ لرد (Parry - Lord) توسط:

James T. Monroe, "Oral Composition in Pre - Islamic Poetry", ***Journal of Arabic***

Lite - rature, 3 , 1972, pp. 1 - 53, and Michael Zwettler, *The oral Tradition of Classical Arbic Poetry. Its Character and Implications, Columbus, 1978.*

32 - See Gotthold Weil, *Grundriss und System der altarabischen Metren,* Wiesbaden, 1958; "Arud." in *Encyclopaedia of Islam,* new ed., Leiden, 1960 - , pp. 667 - 77.

۳۳ ـ دربارهٔ موشحه ر.ک: ابن بسّام، *کتاب الذّخیرة فی محاسن اهل الجزیرة*، به کوشش احسان عبّاس، بیروت، ۱۹۷۸، ج ۱، ۴۶۹؛ ابن سعید اندلسی، *کتاب المقتطف من ازاهر الطّرف*، به کوشش سیّد حنفی، قاهره، ۱۹۸۳، ص ۲۵۵؛ ابن سناء الملک، *دارالطّراز فی عمل الموشّحات*، به کوشش جودة رکابی، دمشق، ۱۹۴۹، صص ۴۰ ـ ۳۹؛ ابن خلدون، *مقدمه*، ترجمه ا نگلیسی توسط فرانتس روزنتال، نیویورک، ۱۹۵۸، ج ۳، ص ۴۴۰. دربارهٔ *زجل* ر.ک: ابن سعید اندلسی، *کتاب المقتطف*، ص ۲۶۳؛

Wilhelm Hoenerbach, ***Die Vulgararabische Poetik Al Kitab al - 'Atil al - Hálí Wal-Murahhas al - Gálí des Safiyddín Hillí,*** Wiesbaden, 1956, p. 16.

دربارهٔ هر دو نوع ر.ک:

Ibn Rushd, ***Il commento medio de Averroe alla poetica di Aristotele,*** ed. Fausto Lassinio, Pisa, 1872. I, 2 - 3.

۳۴ ـ مثلا ر.ک: عبدالعزیز اهوانی، *الزّجل فی الاندلس*، قاهره، ۱۹۵۷؛

Emilio García Gómez, ***Todo Ben Quzmán,*** Madrid 1972, 3 vols; Samuel Miklos Stern. ***Hispano - Arabic Strophic Poetry,*** ed. Leonard Patrick Harvey, Oxford, 1974.

۳۵ ـ ر.ک: ابن سعید اندلسی، *کتاب المقتطف*؛ ابن خلدون، *مقدّمه*، ج ۳، ص ۴۴ ـ ۴۵۵؛

Ibn Rushd, *Il commento medio*, *loc cit.*

36 - Stern, *op. cit.*, p. 12.

۳۷ ـ نوع دیگری از زجل آن است که طرح قافیه‌ای مطلع در آن الف ب است.

۳۸ ـ برای مطالعه فهرست کاملتری از طرحهای قافیه‌ای رک: Stern, *Op. cit.* pp. 19 - 20.

۳۹ ـ *Ibid*, p.170 با توجه به ماهیت ترکیبی این نوع شعر می‌توان آن را براحتی «موشّحه زجل گون» نامید.

۴۰ ـ ابن بسّام، *کتاب الذّخرة*، ص ۴۶۹. ابن خلدون در *مقدمه*، ص ۴۴۰ به پیروی از ابن سعید اندلسی در *کتاب المقتطف*، ص ۲۵۵، به غلط مبدع این نوع را مقدّم بن معافی القبری می‌داند. اما رک:

Al - Ahwání, "El ***'Kitáb al - Muqtataf min azáhir al - turaf' de*** Ibn Said". ***Al - Andalus.*** 12, 1948, pp. 19 - 33.

۴۱ ـ این اشعار در زمان ابن خلدون و شاید هم زودتر گم شده بوده‌اند، ر.ک: *مقدمه*، *همان جلد*، ص ۴۴۱.

۴۲ ـ دو شعر از عباده در سیّد غازی، *دیوان الموشّحات الاندلسیّة*، اسکندریه، ج ۱، ص ۱۰ ـ ۵آمده است.

۴۵ ـ خلّی دربارهٔ این که آغازگر زجل چه کسی بوده گفتاری ابهام‌آمیز دارد و این حاکی از آن است که در واقع، مخترع زجل ناشناخته بوده است. ر.ک: Hoenerb cah, *Op.Cit.*,p. 16.

۴۴ ـ آشکار است که زجل می‌توانسته بسیار پیش از آن که نوشته شود وجود داشته باشد که چنین هم بوده است.

۴۵ ـ به طور کلی، اهوانی، گارسیاگومزو استرن چنین دیدگاهی دارند.

۴۶ ـ متن عربی و ترجمه اسپانیایی در García Gómez, Todo ben Quzmán , II, 904 - 7

۴۷ ـ برای آگاهی از ارزیابی مجدّد و تازه‌ای دربارهٔ ارتباط زجل عربی با این اشعار رومیایی که همجنس آن قلمداد شده ر.ک:

Vicente Beltrán Pepió, "De zéjeles y dansas: orígenes y formación de la estrofa con vuelta" , *Revista de Filología Espanola,* 64, 1984, pp. 239 - 66.

۴۸ ـ مسمّط که آن را با جار و جنجال فراوان یکی از ریشه‌های قالبهای شعربندی اندلس دانسته‌اند پدیده‌ای است که کاملاً متفاوت و بی ارتباط با این قالبها. این نکته را در بررسی دیگری در آینده تبیین خواهم کرد.

۴۹ ـ بویژه ر.ک:

T.J. Gorton, "The Metres of Ibn Quzmãn: A 'Classical' Approch", ***Journal of Arabic Literature***, 6, 1975, pp. 1-29; Alan Jones, "Romance Scansion and the Muwashshahat: An Emperor's New Clothes?" ***Journal of Arabic Literature***, 11, 1980, pp. 36-55; ***idem***, "Sunbeams from Cucumbers? An Arabist's Assessment of the State of Kharja Studes", ***La Corónica***, 10, 1981-1982, pp. 38-53; ***idem***, "Eppur si muove", ***La Corónica***, 12, 1983-1984, pp. 45-70; ***idem, Romance Kharjas in Andalusian Arabic Muwaššah Poetry: A Palaeographic Analysis,*** London, 1988; J.D. Latham, "New Light on the Scansion of and Old Andalusian Muwashshaha", ***Journal of Semitic Studies***, 27, 1982, pp. 61-75; ***idem***, "The prosody of an Andalusian Muwashahaha Reexamined", in ***Arabian and Islamic Studies***... 86-99; David Semah, "Quantity and Syllabic Parity in the Hispano - Arabic Muwashshaha", ***Arabica***, 31, 1984, pp. 80-107.

تمایل فوق را به کوچک نشان دادن، یا از آن بدتر، نادیده گرفتن عناصر رومیایی در شعربندی اندلس و در نتیجه ایجاد بیشتر هیجان به جای شعور و آگاهی، مقایسه کنید با:

García Cómez, *Todo Ben Quzmán*; Federico Corriente Córdoba, ***Gramática, mé-trica y texto del cancionero de Aban Quzmán***, Madrid, 1980; ***idem***, "The Metres of the Muwaš-šaha, an Andalusian Adaptation of 'Arud: A Bridging Hypothesis", ***Journal of Arabic Literature,*** 13, 1982, pp. 76-82; ***idem***, "Métrica hebrea cuantitativa, métrica de la poesía estrófica andalusí y 'arúd", 46, 1986, pp. 124-32; ***idem, Ibn Quzman: el cancionero***

hispanoárabe, Madrid, 1984, 2nd ed., *Ibn Quzman: Cancionero andalusí*, Madrid, 1989; *idem, poesía estrófi- ca (céjelesylo muwaššahát) atribuída al místico granading Aš-Šustart (siglo XII d.c.).*, Madrid, 1988; Ulf Haxen, "Hargas in Hebrew Muwaššahas (A Plea for 'A Third Approach')", *Al-Qantara*, 3, 1982, pp. 473-82; James T.Monroe, "*Pedir peras al olme?*" On Medieval Arabs and Modern Arabists", *La Corónica*, 10, 1981-1982, pp. 121-74; *idem,* "Poetic Quotation in the *Muwaššaha* and its Implications: Andalusian Strophic Poetry as Song, *La Corónica*, 14, 1986, pp. 230-50; *idem*, "A Sounding Brass and Tinkling Cymbal: Al-Khaill in Andalus (Two Notes on the *Muwashshaha*)", *La Corónica* , 15, 1987, pp. 252-58; *idem*, "Wanton Poets and Would -Be Paleographers (Prolegomen to Ibn Quzman's *Zajal NO. 10*)"; Samuel G. Armistead. "Speed or Bacon? Further Meditations on Professor Alan Jones' 'Sunbeams''',*La Corónica*, 10. 1981-1982, pp. 178-55; Samuel G. Armistead and James T. Monroe, "Beached Whales and Roaring Mice: Additional Remarks on Hispano - Arabic Strophic Poetry", *La Corónica,* 13, 1985, pp. 206-72; Yoset Yahalom, "Aportaciones a al Prosodia de la moaxaja a la luz de la literatura hebrea", *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, 34/2, 1985, pp. 6-25.

برای مروری بر این جدال رک:

Samuel G. Armistead, "A Brief History of *Kharja* Studies", *Hispania,* 70, 1987, pp. 8 - 15 , Susan L. Einbinder, «The Current Debate on the Muwashshah» Prooftexts, 9, 1989, pp. 161 - 77.

50 - "Beached Whales and Roaring Mice".

51 - Monroe , "Poetic Quotation".

۵۲ ـ ابن بسّام، *کتاب الذخیرة*، ج ۱، ۴۶۹.

۵۳ ـ متن عربی در:

Ibn Rushd, *ll commento medio de Averroe alla Poetica di Aristotele.* Part I, p. 3;

ترجمه انگلیسی در

Charles E. Butterwoth, *Averroes' Middle Commentary on Ari stotle's Poetics,* Princeton, 1986, pp. 63 - 64.

54 - Stern, *op. cit.,* pp. 1 - 6.

55 - "The Tune or the Words? (Singing Hispano - Arbic Strophic Poetry)", *Al - Qantara,* 8, 1987, pp. 265 - 317.

۵۶ ـ ر.ک: عبّاس بن عبدالله جرّاری، *الزّجل فی المغرب القصیده*، رباط، ۱۹۷۰.

See 'Abbqs b. 'Abd Allah al Jarrari, Al - Zajal Fi Maghrib: al - qasida, Rabat, 1970.

57 - "Ibn Quzmán on *I'ráb*: *A zéjel de juglaría* in Arab Spain?" in *Hispanic Studies in Honor of Joseph H. Silverman,* ed Joseph V. Ricapito, Newark, Delaware, 1988. pp.45 - 56; "Which Came First, the *Zajal* or the *Muwaššaha?* Some Evidence for the Oral Oringins of Hispano - Arabic Strophic Poetry", *Oral Tradition,* 4/1 - , 1989, pp. 38 - 64.

58 - Studied in Monroe, "Which Came First", pp. 45 - 46.

59 - Studied in *ibid.,*pp. 46 - 48.

۶۰ ـ متن عربی و ترجمه این نوشته پیچیده و دشوار که در نتیجه غالباً درست فهمیده نشده در:
Armistead and Monroe, "Beached Whales" pp. 212 - 34.
مورد بحث قرار گرفته و از دید لغت‌شناسی از آن دفاع شده است.

61 - S.A.Bonebakker, *The Kiáb Naqd al - ši.r of Qudáma b. Galfar al - Kátib al - Bagdádí.* Leiden, 1956, pp. 9/2.

۶۲ ـ بنابر این مشکل است که موشّحه از مسمّط پدید آمده باشد.

۶۳ ـ متن عربی در: محمد بن تاویت طنجی، «الطرائق والالحان الموسیقیّه فی افـریقیا و الانـدلس»، *الابحاث*: فصلنامه دانشگاه آمریکایی بیروت، سال ۲۱، شماره‌های ۱، ۲ و ۳، دسامبر ۱۹۶۸، ص ۱۱۴؛ ترجمه انگلیسی در:

Benjamin M. Liu and James T. Monroe, *Ten Hispano - Arabic Strophic Songs in the Modern Oral Tradition: Music and Texts,* University of California Publications: Modern Philology, Vol. 125, Berkeley, Los Angeles, and Oxford, 1989, p. 42.

۶۴ ـ متن عربی در: طنجی، همان، ص ۱۱۵؛ ترجمهٔ انگلیسی در: Liu and Monroe, *Loc. cit.*.

65 - *Op. cit.*.

66 - "The Relationship between the Nawba of Morocco and the Music of the Troubadours and Trouvéres", *The World of Music*, 25/2, 1983, pp. 5 - 16; "Rapporti tra forme musicali della nawba andalusa dell 'Africa settentrionale e le forme codificate della musica medievale euro pea", *Culture musicali: quaderni di etnomusicologia,* 3/5 - 6, pp. 19 - 42. See,too, Lois Ibsen Al Faruqi, "Muwashshah: A Vocal Form in Islamic Culture" , *Ethnomusicology,* 19, 1975, pp. 1 - 29; David Wulstan, "The *Muwaššah* and *Zagal* Revisited", *Journal of the American Oriental Society,* 102/2,1982, pp. 147 - 264.

67 - «The Editor's Column: La musique andalouse marocaine», Journal of Hispanic philology. 12:3, 1989, p. 188.

68 - *Ibid.,* p. 187.

۶۹ ـ متن یهودی ـ عربی در نوشتهٔ زیر مورد بررسی قرار گرفته است:

James T. Monroe, "Maimonides on the Mozarabic Lyric (A Note on the

Muwaššaha)", *La Corónica*, 17/2, 1988 - 89. pp. 18 - 32.

ترجمه و تأکید ازمن است.

کتابشناسی

ابن بسّام، *کتاب الذّخیره*، به کوشش احسان عبّاس، بیروت: دارالثّقافة، ۱۹۷۸، ۸ ج .

ابن حزم، *طوق الحمامة فی الالفة والأُلّاف*، به کوشش حسن کامل صیرفی و ابراهیم ابیار، قاهره: المکتبة التّجاریّة الکبریٰ، ۱۹۵۹.

ابن خلدون، **مقدمه**، ترجمهٔ فرانتس روزنتال، نیویورک: بنیاد بولینگن، ۱۹۵۸، ۳ ج

ابن سعید اندلسی، *رایات المبرّزین وغایات الممیزّین*، به کوشش نعمان عبدالمتعال قاضی، قاهره: المجلس الاعلی للشّؤون الاسلامیّة، (لجنة احیاء التّراث الاسلامی)، ۱۹۷۳.

ـ ، کتاب *المقتطف من ازاهر الطُّرف*، به کوشش سیّد حنفی، قاهره: مرکز تحقیق التّراث، ۱۹۸۳.

ابن سناء الملک، *دارالطّراز فی عمل الموشّحات*، به کوشش جودة رکابی، دمشق: بی نا، ۱۹۴۹.

اهوانی، عبدالعزیز، *الزّجل فی الأندلس*، قاهره، جماعة الدّول العربیّة، ۱۹۵۷.

جرّاری، عبّاس بن عبداللّه، *الزّجل فی المغرب: القصیده*، رباط: مکتبة الطالب، ۱۹۷۰.

طنجی، محمّد بن تاویت، «الطّرائق والالحان الموسیقیّة فی افریقیّة والاندلس»، *الابحاث*: فصلنامه دانشگاه آمریکایی بیروت، سال ۲۱، شمارههای ۱، ۲ و ۳، دسامبر ۱۹۶۸، صص ۱۱۶ ـ ۹۳.

غازی، سیّد، **دیوان الموشّحات الاندلسیّة**، اسکندریّه: منشأة المعارف، ۱۹۷۹، ۲ ج.

بازگشت به فهرست

ابن حزم و طوق الحمامة

لویس گیفن

ترجمهٔ محمدجواد مهدوی

مقدّمه

علی بن احمد بن سعید بن حزم (۳۸۶ ـ ۹۹۴/۴۵۶ ـ ۱۰۶۴)، دانشمند مشهور، حدود سه سده پس از فتح شبه جزیره ایبری به دست مسلمانان و اندکی قبل یا بعد از سی‌امین سال زندگی پرماجرای خود، زندگی آرامی را در شاطبه که زادگاه او نبود در پیش گرفت. ابن حزم در قرطبه به دنیا آمده بود و در آنجا پدرش احمد در دربار *حاجبان* عامری یعنی منصور بن ابی عامر، پسرش عبدالملک مظفّر و پسر کوچکترش عبدالرّحمان ملقّب به سنچول یا شبچول[1] خدمت می‌کرد. اینان والیان خلیفهٔ اموی شمرده می‌شدند. زمانی که ابن حزم تقریباً پانزده ساله بود حکومت عامریان منقرض و دورهٔ مشهور به فتنه آغاز شد. احمد در خانه خود محبوس شد و هنگامی که پسرش نوزده سال داشت در همانجا درگذشت. پانزده سال بعدی، ابن حزم را فولاد آبدیده کرد. او که به امویان وفادار بود در ستیزهای سختی که بین امویان و حمودیان قدرت‌طلب جریان داشت، گرفتار آمده بود. او پیش از سی سالگی دوبار در بلنسیه و قرطبه به وزارت کسانی رسیده بود که خود را به امویان منسوب می‌داشتند، جنگی را به چشم و دست کم

سه بار به سبب وفاداری به این سلسله زندانی شده بود.

۱ ـ رویدادهای مقارن با تألیف طوق الحمامة

ابن حزم پس از دومین حبس خود به سال ۱۰۲۲/۴۱۲ یا پس از سومین حبسش به سال ۱۰۲۷/۴۱۸ *طوق الحمامه* را نگاشت.[۲] هر دو بار او را در شاطبه می‌یابیم که با کناره جستن از سیاست در جستجوی سلامت و با پرداختن به مطالعات علمی در طلب‌آرامش روحی بود. حدّاقل، دومین تاریخ نشان می‌دهد که او کاملاً کاردیوانی را که برایش خطر و اندوه فراوان به بار آورده بود، کنار گذاشته است. او در چهار دهۀ باقیمانده عمر تمام همّ خود را صرف تاریخ، فقه، فلسفه و الهیات کرد.[۳] امّا در همین زمان برای جبران بسیاری از ناکامیهای شخصی خود شایسته دید کتابی دربارۀ عشق و عاشقان بنویسد با نام *طوق الحمامة*.[۴]

اگر اشاراتی را که در دیباچۀ این کتاب به اوضاع و احوال آن زمانه شده معتبر بدانیم، نویسنده کتاب را به درخواست دوستی نزدیک نوشته است. ابن حزم از دریافت نامۀ دوستش از المریه سخن می‌گوید که حامل خبر سلامت اوست. پس از این نامه، دوستش سفری دراز و پرمشقت را به شاطبه در پیش گرفت تا ابن حزم را از نزدیک دیدار کند. این جزئیات ما را به این باور می‌رساند که درخواست مذکور واقعی بوده است، نه یک سنّت رسمی ادبی که غالباً به چشم می‌خورد. این دوست شاید ابن شُهید (۳۸۲ـ ۴۲۶/۹۹۲ـ ۱۰۳۵) شاعر و اشراف‌زاده باشد که همچون ابن حزم در دستگاه اموی رشد یافت و از کودکی دوست نزدیک او بود.

چنین درخواستی از دوستی بلند مرتبه تنها دلیل نگارش این کتاب نبوده است؛ بلکه ابن حزم شایستگی نوشتن *طوق الحمامة* را در خود می‌دید، زیرا نوجوانی خود را تا حدود چهارده سالگی در حرم گذرانده بود و در آن سالها در نزد زنان قرآن، شعر و نگارش را فراگرفته بود.[۵] او که بسیار هوشمند، تیزبین و حسّاس بود، شناخت زیادی از روحیّات زنان به دست آورد که در نگارش *طوق الحمامة* از آن بهرۀ بسیار برد. امّا برای آن که مبادا متهم شود که به هزل علاقۀ فراوان دارد و جِدّ (یعنی علم دین) را فدای آن

کرده است، همچون بسیاری دیگر از دانشمندان جدّی مسلمان که دربارهٔ عشق می‌نوشتند، کار خود را با توسّل به این حدیث پیامبر(ص): «اریحو النّفوس فانّها تصدأ کمایَصدأ الحدیدُ» (جانهای خود را گهگاه استراحت دهید؛ چرا که جانها همچون آهن زنگار می‌گیرند) و دو اظهارنظر مشابه از بزرگان موجّه می‌سازد.[۶]

او بار دیگر در پایان *طوق الحمامه* به این موضوع می‌پردازد و آشکار می‌کند که خطر انتقاد چیزی خیالی یا فقط احتمالی نیست. «می‌دانم که برخی از جزم اندیشان اظهار شگفتی خواهند کرد که من چنین کتابی تألیف کرده‌ام. آنها خواهند گفت: او بر خلاف روش خود عمل کرده و از راه برگزیدهٔ خود منحرف شده است.» ابن حزم به آنها هشدار می‌دهد که مبادا انگیزه‌هایی نادرست به او نسبت دهند و در این باره به آیه‌ای از قرآن (حجرات / ۱۲) و حدیثی از پیامبر اشاره می‌کند که در آنها از بد گمانی نهی شده است. وی به آنها یادآوری می‌کند که، به عکس، هم در روایتی از پیامبر(ص) و هم در سخنی از عمر بن خطّاب سفارش شده است که مسلمان باید کارهای برادر مسلمانش را به بهترین شکل تعبیر کند.[۷]

ابن حزم تنها یک اثر ادبی دیگر نوشته است به نام *رسالة فی فضل الاندلس* که فقط در گلچین تاریخی مقرّی با عنوان *نفح الطیب* محفوظ مانده است.[۸] *طوق الحمامة* نیز تقریباً گم شده بود، هر چند در سده‌های میانه دانشمندان مسلمان چه در شرق و چه در غرب آن را می‌شناختند. از این اثر تنها یک نسخه[۹] به جا مانده که آن هم به دست نسّاخی نسبتاً بی دقّت به سال ۱۳۳۸/۷۳۸ استنساخ شده و گفته می‌شود که فقط چکیده‌ای است از اصل آن. امّا این کتاب به همین شکل هم یک شاهکار است؛ پنجره‌ای جانفزا به فرهنگ اسپانیای مسلمان و بابی به درون‌زندگی خصوصی آن سرزمین این اثر از زمانی که پتروف (D.K.Petrof) نخستین تصحیح متن عربی آن را به سال ۱۹۱۴ منتشر کرد، بیش از یک بار تصحیح مجدّد شده و دوبار به انگلیسی، و نیز به آلمانی، فرانسوی، اسپانیایی، ایتالیایی و روسی ترجمه شده است و این گواه آن است که اثر مذکور چقدر پر جاذبه است.[۱۰]

۲ ـ جذابیّت طوق الحمامه

جذابیت *طوق الحمامه* برای خوانندگان امروزی نخست ناشی از همیشگی بودن موضوع آن یعنی عشق است. امّا باید گفت که بیشتر آثار عربی سده‌های میانه دربارهٔ عشق برای خوانندگان امروزی جاذبهٔ کمتری از اثر ابن حزم دارند. گیرایی خاص *طوق ـ الحمامه* مرهون این حقیقت است که این کتاب استثنایی است در یک سنّت. او کاملاً آگاهانه و بر خلاف شیوهٔ زمان عمدتاً با بهره جستن از حکایات شورانگیز دربارهٔ خود و همنشینان اندلسی‌اش، به بیان تحلیل خود از پدیدهٔ عشق می‌پردازد و در هر جا که ممکن است نامها و جزئیات وقایع را ذکر می‌کند. این امتیاز است که کتاب را به یک سند تاریخی و اجتماعی تبدیل کرده است. داستانهای او زنده و طبیعی‌اند و در آنها آرایه‌های سنّتی نثر عربی به صورتی کم تکلّف به کار رفته‌اند.

۳ ـ ارتباط طوق الحمامة با یک سنّت

گفته‌اند که هم ابن حزم و هم دوستش ابن شهید به خود می‌بالیده‌اند که از تقلید طوطی‌وار از الگوهای سوری و عراقی رسته‌اند و در جستجوی زبانی ادبی بر آمده‌اند که بیشتر متعلّق به زمان و مکان خود آنها و مستقیم‌تر و اندلسی‌تر باشد.[۱۱] سه نویسندهٔ عربی که پیش از ابن حزم نوشته‌هایی جامع و در حدّ کتاب درباره عشق دارند، شرقی هستند و غالباً به نقل بهترین اشعار، نظریات، روایات و حکایات از منابع فراوان تکیه دارند. این سه تن عبارتند از محمّد بن داود ظاهری (۲۵۵ ـ ۲۹۷ / ۸۶۸ ـ ۹۱۰) نویسندهٔ *کتاب الزَهرة*، وشّاء (حدود ۲۴۶ ـ ۳۲۵ / ۸۶۰ ـ ۹۳۶) صاحب *کتاب المُوَشّی* و خرائطی (د. ۲۳۷ / ۹۳۸) مؤلف کتاب *اعتلال القلوب*.[۱۲] ابن داود گزیده‌ای از اشعار عشقی را به همراه تعریفها و ضرب‌المثلهایی دربارهٔ عشق فراهم آورده و آنها را در فصلهایی مرتّب کرده است و در آغاز هر فصل کلمات قصاری دربارهٔ پدیدهٔ عشق آورده که محتوای اصلی آن فصل را نشان می‌دهد. وشّاء نیز اشعار، ضرب‌المثلها، حکایات و داستانهایی را از بسیاری منابع قدیمی باز می‌آفریند تا اظهارنظرهای خود را دربارهٔ: ۱) موضوع عشق و ۲) چگونگی رفتار *ظریفان* تکمیل کند. خرائطی به جمع‌آوری روایات، حکایات و

اشعاری پرداخته و عشق را بیماری می‌شمارد. اینان تنها نویسندگان عربی نیستند که پیش از ابن‌حزم دربارهٔ عشق مطالبی نوشته‌اند، امّا نوشته آنها به کاری که ابن‌حزم در نظر داشت نزدیکتر است. دقیقاً نمی‌دانیم که ابن‌حزم تا چه میزان با آنها آشنایی داشته است. ابن‌حزم یک بار به یکی از نظرات ابن داود اشاره می‌کند (که در آن باره پس از این بیشتر سخن خواهیم گفت). شباهتهایی بین اثر ابن‌حزم با کتاب وشّاء تشخیص داده شده است[۱۳]، هر چند باید گفت برخی از این مشابهتها بسیار جزئی هستند و ظاهراً نزدیکترین آنها در زمرهٔ امثال و حکم رایج دربارهٔ عشق قرار می‌گیرند. همین مفاهیم یا ضرب‌المثلها در آثار دیگری دربارهٔ عشق نیز دیده می‌شوند، بی آن که دلیلی داشته باشیم که مؤلفان آنها نسخه‌ای از موشیّ را دیده یا در اختیار داشته‌اند. منبع واسطهٔ ابن‌حزم هر چه باشد او بخشی از این گنجینهٔ موضوعاتِ مربوط به ماهیت عشق را مورد استفاده قرارداده است. آشکار است که او از مجموعه امثال و حکم موجود، چه مذهبی و چه غیر مذهبی و چه حاصل دانش مسلمانان و چه میراث کهن آنان، بهره برده است؛ اما تنها آن چیزی را ارائه می‌کند که خود با ذهن نقّادش درست می‌شمارد یا می‌خواهد آن را نادرست بنمایاند و شعر او و تا اندازهٔ زیادی حکایات خود اوست که نظریاتش را بیان می‌کند. وی اگر از شیوهٔ نویسندگان و ادبای پیش از خود که دربارهٔ عشق نوشته‌اند پیروی کرده بود، از نقل اشعار شاعران نامور و تکرار داستانهای عاشقان مشهور چشم نمی‌پوشید. بی‌تردید او از شاعران عاشق بنی‌عذره و قوم آنان بی‌اطلاع نبوده، اما در واقع آنها را به فراموشی سپرده است؛ چنان که در نامه‌ای به دوست خود که *طوق الحمامه* را بدو تقدیم داشته چنین می‌نویسد:

> من در این کتاب محدودیتهایی را که شما تعیین کرده‌اید رعایت کرده‌ام، و خود را به آنچه یا خود به چشم دیده‌ام و یا از گزارشگری قابل اعتماد شنیده و به درستی آن اطمینان یافته‌ام مقیّد کرده‌ام. مرا از نقل افسانه‌های بادیه‌نشینان و گذشتگان معاف بدار! راه آنان از راه ما جداست و در هر حال، داستانهایی که دربارهٔ آنان گفته‌اند بسیار زیاد است. عادت ندارم که بر اشتر دیگران سوار شوم؛ و از جمله کسانی نیستم که خود را با پیرایه‌های عاریتی زینت می‌دهند.[۱۴]

پس از این روش نو و روح افزای ابن‌حزم، نویسندگان کتب مربوط به عشق زمینی

همچنان سنّت «سوار شدن بر اشتر دیگران» و «آراستن خود با پیرایهٔ عاریتی» را ادامه دادند؛ به دیگر سخن، آنها از عادات دانشمندان مسلمان سده‌های میانه پیروی کردند که به نوابغ و نویسندگان گذشته احترام می‌گذاشتند و به جمع‌آوری اشعار و اخبار آنان دلبستگی داشتند. بهترین نویسندگان کتابهای عشقی کوشیده‌اند با اظهارنظرهای شخصی خود دربارهٔ موضوع مورد بحث نشانه‌ای شخصی از خود به جای گذارند، امّا مطالب جمع‌آوری شده‌ای را که از نظر کمّی و کیفی بسیار بیشتر بوده‌اند نیز ارائه کرده‌اند. برخی از نویسندگان اصولاً گردآورنده‌اند.

در بین بیست و اندی نویسنده که می‌دانیم در فاصله قرنهای سوم / نهم تا یازدهم / هفدهم دربارهٔ عشق زمینی کتابها یارساله‌هایی نوشته‌اند دو گرایش عام وجود داشت. یک گروه از علایق ادبی، انسانی و حتّی علمی الهام می‌گرفتند هر چند که خود، مسلمانانی مؤمن بودند. این نویسندگان گنجینهٔ ادبی امثال و حکم، اشعار، قصص و حکایاتی را که از قدیم به ارث برده بودند گرامی می‌داشتند. گروه دوم که برجسته‌ترین آنها ابن‌جوزی و ابن‌قیّم جوزیّه بودند علاقه داشتند روابط عشقی را از دید مذهبی و اخلاقی بررسی کنند.[۱۵] ابن‌حزم در این زمینه نیز نویسنده‌ای استثنایی است. می‌توان گفت که کتاب او جنبه‌هایی از هر دو گرایش را در بر می‌گیرد. *طوق الحمامه* تا دو فصل پایانی که موضوع آنها خویشتنداری یا پاکدامنی و زشتی گناه است، کتابی ادبی است. اظهارنظرهای او دربارهٔ جنبه‌های اخلاقی یا معنوی هر موضوع، جزئی جدایی‌ناپذیر از نظریهٔ او دربارهٔ عشق است که در آن شرافت و اصالت قهرمان عنصری اساسی به شمار می‌رود. ابن‌حزم در دو فصل پایانی تنها به موضوع مبارزهٔ اخلاقی می‌پردازد، هر چند در اینجا نیز از شعر و حکایت بهره کامل می‌گیرد.

ارزشهای اخلاقی تمام کتاب برگرفته از اصول اخلاقی اسلام است، امّا در میان مآخذ نظریات مربوط به عشق، نظریهٔ عذری دربارهٔ عشق زمینی پاک نیز تا حدی نقش دارد. ابن‌حزم می‌گوید که من داستانهای بادیه‌نشنیان را تکرار نخواهم کرد ـ که البتّه داستانهای عشقهای پاک و ناکام را نیز در بر می‌گیرد، همچون داستان جمیل و بُثَینه و داستان لیلی و مجنون، زیرا راه آنان از راه او و همعصرانش جداست اما آرمان عشق پاک و وفاداری تا

هنگام مرگ که در این داستانها وجود دارد در اثر او نیز تداوم می‌یابد: وفاداری یا پایبندی همچون پاکدامنی محور اصلی اخلاقیّات عشقی و زندگی شخصی اوست. فصلی از کتاب او دربارهٔ «مرگ» مربوط است به مرگ عاشقان ـ سرنوشتی که در انتظار بسیاری از عاشقان در نظریهٔ عذری است ـ و زندگی قربانیان در این اثر نیز چندان تفاوتی با زندگی لیلی و مجنون مشهور و همتایان آنها ندارد.

ابن حزم در تنظیم موضوع کتاب خود کاملاً از سنّت کناره نمی‌جوید، گرچه برای تبیین مطالب از اشعار و حکایات خود استفاده می‌کند. ساختار ظاهری *طوق الحمامة* بر یک روند کلی منطبق است و آن را تقویت می‌کند.این کتاب ابتدا در باب ماهیة الحبّ دربارهٔ تعاریف، ماهیت، آثار و علل عشق سخن می‌گوید و سپس به بیان علامات عشق، تحلیل مراحل آن و ذکر وقایع عشقی خوشگوار و ناگوار می‌پردازد و در هر مورد حکایات و داستانهایی می‌آورد. این ساختار را کم و بیش می‌توان در آثاری عشقی دید که تا چند صد سال بعد به تقلید از آن نوشته شده‌اند.[۱۶]

محقّقی *کتاب الزَّهرة* ابن داود («پر از تصنّعات زیبا و فضل فروشیهای زنانه») را با *طوق الحمامه* ابن حزم («طبیعی و انسانی، صریح و صمیمی؟») مشتاقانه مقایسه می‌کند.[۱۷] برداشتهایی که باعث چنین ارزیابی ناخوشایندی از ابن داود شده شاید تا اندازه‌ای ناشی از ماهیّت متفاوت این دو تلاش ادبی باشد، که خود بناگزیر ساختهٔ شخصیتهای متفاوت نویسندگان آنهاست. *الزَّهرة* عمدتاً از اشعاری منتخب تشکیل شده که اندکی از سروده‌های مؤلف نیز در آنها راه جسته است و او آنها را فروتنانه در زیر اشاراتی همچون «بعض اهل العصر» [گوید] پنهان کرده است، امّا *طوق الحمامه* رساله‌ای است که اشعار شاعر سرافرازانه در آن نقشی محوری دارند، گرچه شاهکار نیستند (اما نثر او چنین هست)، و به شرح و بسط موضوع کمک می‌کنند. امّا این دو اثر از نظر خمیرمایهٔ روانشناختی، نگرشها و جنبه‌هایی از عشق که مورد بررسی قرار می‌گیرد، همانندیهای فراوانی دارند.

بویژه «روحیه درباری» بین این دو اثر پیوند ایجاد می‌کند. بنابر این، مضامین فصلها در *الزهرة*، همچون در *طوق*، به موضوع آرزوهای ناکام در عشق و اندیشه‌هایی مرتبط با آن

دربارهٔ فروتنی و پاکدامنی در برابر معشوق، و گذشت، شکیبایی، رازداری و عفت‌ورزیِ عاشق می‌پردازد. آن ویژگی که باعث می‌شود *الزّهره* کتابی پر از اندوه دلپذیر به نظر آید این است که به این آرزوی ناکام از ابعاد گوناگـون آن مـی‌پردازد و از تـمام مـضامین و تفاوتهای جزئیی بهره می‌برد که تجارب عاشقانهٔ شعر عربی تا زمان ابن داود داشته‌اند. روح حسّاستر ابن‌حزم و یافتن این مضامین در رگ و پوست زندگی و اطراف خود، که وی آنها را با نثری خلاّق توصیف کرده، موجب شده است که *طوق الحمامه* حال و هوایی کاملاً متفاوت داشته باشد. و امّا اصول «روحیهٔ درباری» ـ و این مطمئناً تصادفی نیست که تنها شعری غیر از اشعار خود شاعر که در کتاب راه یافته پنج بیت از اشعار عبّاس بـن احنف (د. ۱۹۰/ ۸۰۶)، شاعر عصر عبّاسی است که به داشتن چنین روحیّه‌ای نامبردار بوده ـ نیز به کتاب راه می‌یابند، همچون غزلی سروده شـده بـرای آهـنگی کـه کـنیزکی دوست داشتنی اما گریز پا در بعد از ظهری به یاد ماندنی در عمارت خانوادگی در ربض الزاهره می‌نوازد؛ کنیزکی که دو سال تمام دل ابن حزم خام را گرفتار خود کرده بود.[۱۸]

در شیوهٔ عشق درباری*، آرزوی ناکام ممکن است عاشق را به جنون کشاند و عشق به بیماری سخت و سرانجام، کشنده‌ای تبدیل شود. مرگ عاشق پدیده‌ای است که تعمّق در آن ترس انگیزترین و گیج‌کننده‌ترین چیزهاست، امّا توجّه بیشتر نویسندگان دربارهٔ نظریهٔ عشق را، هر یک تا انـدازه‌ای، بـه خـود جـلب کـرده است. از مـیان نـویسندگان پس از ابن‌حزم، جعفر بن احمد سرّاج (د. ۵۰۰/ ۱۱۰۶) مطالب زیادی را در این باره جمع‌آورده و مغلطای (د. ۷۶۲/ ۱۳۶۱) تنها به این موضوع پرداخته است.[۱۹] *الزهره* در آغاز فصل هشتم و پس از عنوانِ «انسان مهذّب، پاکدامن خواهد بـود» بـه مـوضوع مـرگ عـاشق می‌پردازد. مؤلف حدیثی را ـ همراه با سلسله سند آن ـ نقل می‌کند که به پیامبر نسبت داده شده است. در این حدیث آمده هر کس عاشق شود و پاکدامنی بورزد (در روایتهایی دیگر این عبارت نیز هست: «و این راز را پنهان کند») و آنگاه بمیرد، شهید است (و بنا به روایتهایی دیگر همچنین: «در بهشت جای خواهد داشت»). گفته‌انـد ابـن داود، گـویی برای این که بر کتابش از واقعیّت مهر تأیید زند، خـود در سـی و دو سـالگی بـه سـبب

* courtly love

پاکدامنی و عشق ناکام به عطّاری بغدادی به مرگ عشق بمرد. بنا به روایتی که در این باره هست او همان حدیث را در بستر مرگ خواند.[۲۰] ابن‌حزم نیز همین روایت را در آغاز باب «مرگ» بدون ذکر هیچ سندی می‌آورد و حتّی آن را به کسی هم نسبت نمی‌دهد و فقط می‌گوید: «در خبر چنین آمده است». این عبارت می‌تواند هم به معنای حدیثی از پیامبر(ص) باشد و هم به معنای روایتی از یکی از صحابه او، بنا به هر دلیلی، به خبر مربوط به مرگ سلف ظاهری خود اشاره نمی‌کند.

او تنها یک بار از مؤلف *الزّهره* نام می‌برد و در آنجا تا اندازه‌ای تصویر نادرستی از او ارائه می‌کند:

> آرای گوناگونی دربارهٔ ماهیت عشق ابراز داشته‌اند و به تفصیل در آن باب سخن گفته‌اند. به اعتقاد من عشق به هم پیوستن پاره‌های ارواحی است که در بین آفریدگان تقسیم شده‌اند؛ پیوند دوبارهٔ آنهاست در آن عنصر والا و اصیل خود، نه چنان که محمّد بن داود ـ خدایش رحمت کناد ـ به نقل از برخی از فلاسفه گفته است که روحها کُره‌هایی بوده‌اند که بر اساس قرابت قوای خود در عالم علوی و همانندی در چگونگی ترکیب خود تقسیم شده‌اند.[۲۱]

تفسیر درست متن عربی هر چه باشد[۲۲]، آشکار است که ابن‌حزم می‌خواهد نظری علمی علیه مشهورترین نویسندهٔ قبل از خود، یعنی تنها نویسندهٔ نظریهٔ عشق که از او نام می‌برد، ابراز کند. اما در واقع، ابن داود این نظریه را از قول دیگران نقل می‌کند و چنین می‌گوید: «یکی از فیلسوفان [یا متفلسفان] ادعا می‌کند...» و سپس به این نظریه اشاره می‌کند که ارواح کسانی که عاشق یکدیگر می‌شوند دو نیمهٔ کره‌ای هستند که آفریدگار آن را پیش از حلول در بدن تقسیم کرده است. این سخن بازتاب آشکار گفتار آریستوفان در *رسالهٔ مهمانی* افلاطون است.[۲۳]

بسیاری از موارد دیگر نیز وجود دارد که ابن‌حزم مجموعهٔ نظریّات یا جدالهای موجود دربارهٔ عشق را که دیگر نویسندگان عرب مسلمان در طول قرنها در این باره ابراز داشته‌اند، بیان می‌کند. در اینجا نمی‌توان تمام مضامین ابن‌حزم را حتّی با مباحث مشابه یا متضادی ارتباط داد که در بیست و اندی کتاب مربوط به عشق آمده و نویسندگان آنها در گسترهٔ زمانی نه قرن می‌زیسته‌اند، امّا با مثالهای بیشتری می‌توان به اختصار دریافت که

چگونه مباحث مطرح شده در *طوق الحمامة* و نیز طرح کلّی آن، چنان که پیشتر اشاره کرده‌ایم، بخشی از یک سنّت مستمر بوده است. موضوع بحث‌انگیز دیگر این بوده است که آیا بنا بر ضرب‌المثل انگلیسی، نزدیکی واقعاً مایه خوار شدن است؟ [یا به گفته خودمان «دوری و دوستی»] «عده‌ای می‌گویند که وصل دائم عشق را می‌میراند. این نظریه بسیار ناپسند است و تنها درباره کسانی صادق است که بسرعت از چیزی دلزده می‌شوند. به عکس، هر چه زمان وصل طولانی‌تر باشد، پیوند مستحکمتر خواهد شد».[۲۴] نظریهٔ او در این باره پاسخ سؤالی مرتبط با همین موضوع نیز خواهد بود: آیا عشق و محبت در ازدواج هم وجود دارد یا می‌تواند با ازدواج دوام یابد؟ حکایات او در باب «وصل» نه تنها دیدارهای پنهانی عشّاق، بلکه ماجرای عاشقانی را نیز در بر می‌گیرد که با ازدواج به یکدیگر پیوسته‌اند. به نظر ابن‌حزم هیچ وضعیّتی بر روی کرهٔ خاکی بیش از چنین ازدواجی استعداد لذت بخشی و سعادت آفرینی را ندارد، اگر عشق آنان پایدار بماند و از هر دو سو به یک اندازه باشد و اگر خداوند به آنان مهلت دهد که سالیان دراز به همراه هم در آرامش به سر برند و زمانه عیششان را منغّص نکند. در همین زمینه، ابن‌حزم بعداً حکایتی دربارهٔ زیاد بن ابی سفیان [هنگامی که در زمان معاویه امیر بصره بود] نقل می‌کند. گفته‌اند او از درباریانش پرسید: چه کسی سعادتمندانه‌ترین زندگی را دارد؟ آنها گفتند: امیر المؤمنین [معاویه]. او گفت: با مشکلاتی که او با قریش دارد چگونه می‌تواند سعادتمندترین باشد؟ سپس گفتند: خود تو امّا او از مشکلات خود در برخورد با خارجیان و حفظ مرزها یاد کرد. آنها پرسیدند: ای امیر، پس او چه کسی است؟ وی پاسخ داد: مرد مسلمانی که زنی مسلمان دارد و آن دو به حد کفایت از مال دنیا بهره‌مندند و هر یک در نظر دیگری پسندیده است؛ ما چنین کسی را نمی‌شناسیم و او هم ما را نمی‌شناسد![۲۵]

نقش اصلی چشم در عاشق شدن طبیعتاً موضوع مهمی است که در سراسر تاریخ نویسندگی دربارهٔ عشق مورد تحلیل قرار گرفته است. پیشاهنگ ابن حزم، یعنی ابن داود، نخستین فصل *کتاب الزهرة* را به این موضوع اختصاص داده و آن را چنین عنوان داده است: «آن کسی که بسیار می‌نگرد، اندوهش طولانی است». او در اینجا اشعار،

حکایات، قطعه‌هایی از امثال و حکم و اظهارنظرهای روان‌شناختی دربارهٔ این موضوع را جمع می‌آورد که از آن جمله است بیان سبب عشق از زبان افلاطون، جالینوس و بطلمیوس.

دو نویسندهٔ برجستهٔ حنبلی در زمینه نظریه عشقی، یعنی ابن جوزی و ابن قیم جوزیه، به ترتیب یک قرن و سه قرن پس از ابن‌حزم، فرو بستن چشمان را سنگ بنای روش خود برای پرهیز از عاشق شدن و افتادن به‌گناه می‌شمارند و در گفته‌ها و تحلیلهای خود به روایاتی از پیامبر(ص) و صحابه استناد می‌کنند و شواهدی از اشعار شاعران نامدار و حکایات مشهور دربارهٔ علل و آثار عشق ذکر می‌کنند. ده فصل از *ذمّ الهوی* اثر ابن‌جوزی و چهار فصل از *روضة المحبّین* نوشته ابن‌قیم جوزیّه به نقش چشمان، استفادهٔ مشروع از آنها و خودداری از چشم‌چرانی و پیامدهای نگریستن به آنجا که نباید، اختصاص یافته است.

ابن‌حزم به شیوهٔ خود به نقش چشمان می‌پردازد. گرچه او به همان میزان نویسندگان بعد از خود از احتمال گناه یا پیامدهای بیدار شدن عشق آگاه است، امّا نگرش کلّی او مبتنی بر این است که هم زیبایی شیفتگی عاشقانه را ترسیم کند و هم بر ضرورت پرهیز از گناه تأکید ورزد. او دربارهٔ موضوع عشق با اوّلین نگاه سخن می‌گوید، امّا نسبت به عمق و ماندگاری چنین عشقی اظهار تردید می‌کند. در داستانهای او می‌بینیم که چشمان بارها در انگیزش احساساتی قوی نقش داشته‌اند، امّا وی به تعمّق علمی دربارهٔ سازوکار این امر نمی‌پردازد. ابن‌حزم همچنین به تفصیل دربارهٔ اشارات رمزی چشم به معشوق سخن می‌گوید. در فصل ماقبل آخر، او مستقیماً به جنبه‌های مشکل‌آفرین چشم برای عشاق وفادار اشاره می‌کند. سپس یک روایت و آیه‌ای از قرآن (نور / ۳۰) دربارهٔ فرو بستن چشمان نقل می‌کند[۲۶]، اما اشاره به ضرورت بستن چشمان بخشی است از بحث او دربارهٔ گرایش و وسوسه به گناه که در مسائل عشقی، چه عشق به همجنس و چه به غیرهمجنس، وجود دارد.

تفاوت دیگر ابن حزم با دیگر مؤلفان نظریهٔ عشق استفادهٔ اوست از داستانهای غم‌انگیز در بارهٔ نمونه‌هایی از وسوسه به‌گناهان جنسی (و از آن جمله برخی مواردی که

خود او تا مرز خطر پیش رفته)، که آنها را بروشنی امّا با ایجاز بازگو می‌کند. لااقل برای خوانندهٔ امروزی، *طوق الحمامة* به این شیوه بیش از بررسیهای مفصّل و طولانی دربارهٔ فرو بستن چشم (غضّ البصر) در آثار حنبلیان بر روح و فکر تأثیر می‌گذارد، با آن که مؤلفان این آثار، روایاتی بیشتر، حکایاتی از گذشتگان و مباحثی علمی را مطرح کرده‌اند.

در واقع، ابن‌حزم بر خودِ ابن قیّم جوزیّه نیز چنان تأثیر گذارده بوده است که ابن قیّم سه بار برای تأیید مطلبی به سخنان او استناد می‌کند، هر چند چهاربار او را به انتقاد می‌گیرد و ادعا می‌کند که او به نادرست موسیقی و نگاه به نامحرم را جایز دانسته و این نظریه‌اش نادرست است که یگانگی یا همانندی در روح کسانی که عاشق یکدیگر می‌شوند، پیش از خلقت خاکی آنها وجود داشته است.[۲۷]

۴ ـ شعر در طوق الحمامة

ابن حزم برای بسط و آرایش مضامین مورد بحث به مناسبت اشعاری از خود می‌آورد. گفته‌اند که نسّاخ *طوق الحمامة* در گزینش یا تلخیص اثر اصلی احتمالاً برخی از اشعار ابن‌حزم را حذف کرده و این کار بجا بوده، زیرا، ادعا کرده‌اند، که شعر او چندان قوی نبوده است.[۲۸] درست است که کتاب ابن حزم در مقایسه با برخی از آثار برجستهٔ شعر عربی آرایه‌های کلامی کمتری دارد و غالباً ساده است، امّا «ساده» به معنای مثبت آن یعنی «به نثر یا شبیه نثر»[۲۹] و این می‌تواند ما را به درک هدف او راهنمایی کند: او می‌کوشد افکار خاصی را تا آنجا که ممکن است بوضوح و با انسجام تمام به نثر بیان کند.

در بیشتر اشعار عربی که منتقدان سده‌های میانه آنها را ستوده‌اند، فراوانی صور خیال و جناس و توجّه به کامل بودن بیت بیش از استمرار جریان فکر، مانع وضوح و پیوستگی می‌گردد. به نظر می‌رسد که ابن‌حزم به جوهرهٔ اندیشه یا احساسات اولویت می‌دهد و سپس با در نظر گرفتن اولویّت هدف اوّل خود و محدودیتهای وزن وقافیه، تا آنجا که می‌تواند زبانی غنایی‌تر و زیباتر بر می‌گزیند. برای درک این تفاوت تنها لازم است اثر او را در کنار آثار شاعران اسپانیایی ـ عرب معاصر او همچون ابن شهید و ابن زیدون بگذاریم.[۳۰] از ابیات او اندیشهٔ واقعی می‌تراود، حال آن که اشعار ابن شهید و ابن‌زیدون

را، که بیشتر مورد ستایش قرار گرفته‌اند، در مقایسه با آن اشعار باید همچون معمایی خواند، گرچه در لایه‌هایی درخشان از استعارات طلایی پوشیده شده‌اند. *الفاظ* او ممکن است همچون کلمات آنان پرشکوه و خیره کننده نباشد، امّا *معانی* اشعارش همواره درخشان است. این گرایش در شعر او بود که موجب شد بتواند در نوشته‌های منثور خود راجع به نظریه عشق اشعاری متناسب بیاورد که موضوع بحث را کاملاً روشن کند.

برخی از اشعار ابن حزم واقعاً به یاد سپردنی‌اند. حتّی بعضی ابیات ناموفق‌تر او از نظر فکری و درک شعری از اشعاری که در لابلای کتب ادبی، تذکره‌ای یا مذهبی سده‌های میانه گنجانده شده‌اند جذّابتر است. مهمترین ارزش اشعار اخیر آن است که بخشی از اندیشهٔ پیش بوده را به شکلی تقریباً بی‌روح به نظم می‌کشند.

به هنگام بررسی نگرش یک شاعر به ادبیات، غالباً نمی‌پرسند که او به کدام مذهب فقهی وابسته بوده است. امّا در مورد ابن حزم ممکن است این کار بجا باشد، زیرا دلیلی محکم در دست داریم که وی به هنگام نگارش *طوق الحمامة* یا به عقاید ظاهریان گرویده بوده و یا در آستانهٔ آن گروش بوده است. این عقاید در تعیین ساختار عملکرد علمی او نقشی مهم داشته‌اند. او بر مذهب مالکی که در اسپانیای مسلمان غلبه داشت پرورش یافت و سپس پیش از آن که کاملاً به مذهب ظاهری در آید، چندی مذهب شافعی را برگزید.[۳۱] مذهب ظاهری فراگیرترین ارتباط را با تمام ابعاد زندگی و تفکّر او داشت. دیدگاه ظاهری اساساً مبتنی بر این است که احکام را فقط باید از ظاهر قرآن و سنّت بدون بهره‌جستن از ابزارهای تفسیری یا استنباطی مذاهب دیگر استخراج کرد. ابن‌حزم این نگرش را در تمام آثار خود نشان می‌دهد. او که در دوران جوانی خود در سنین حدود بیست تا سی سالگی عالی‌ترین مقامات سیاسی و نیز دسیسه چینیهای سیاسی را تجربه کرده بود، نسبت به استعداد انسان برای خیر و راستی بدگمان و غمگنانه بدبین بود. واکنش او در برابر تباهی و فساد حاکم تمسّک به این اعتقاد راسخ بود که هیچ پناهگاهی جز خداوند نیست، که او حقّ است. او با پدیدهٔ زبان و حقیقت در چالش بود و با گرایش انسان به این که در هنگام سخن گفتن دربارهٔ خود یا برای خود، زبان را خودسرانه به کار گیرد و آن را برای نهفته داشتن درون خود و فریب دیگران

تحریف کند مخالفت می‌ورزید. ابن حزم زبان را فی نفسه گرامی می‌داشت و معتقد بود که قواعد آن در اصل برای ارتباط دقیق پدید آمده‌اند. امّا تنها دوستی واقعی است که شرایط مناسب را برای صداقت و اخلاص در روابط فراهم می‌آورد.[۳۲]

شاید جالب توجه باشد که این نظریّات در *طوق الحمامة* ابراز شده است. در سنّت نقد شعر عربی، غالباً گفته‌اند که *احسن الشّعر اکذبُه*، امّا ظاهراً ابن حزم با این نظر موافق نبوده است. اظهار نظری از او در فصل «قنوع» (خرسندی) نشان می‌دهد که وی نسبت به موضوع صداقت و اخلاص در زبان بسیار حسّاس بوده است:

> شاعران دربارهٔ قنوع مضمون پردازیهای گوناگون کرده‌اند و در آنها به خودنمایی و نمایش تسلّط خود براندیشه‌های عمیق و افکار دوررس پرداخته‌اند. هر یک به میزان استعداد طبیعی خود سخن رانده‌اند، اما زبان را خودسرانه به کار گرفته، به شکلی ساختگی سخن گفته و در دام بلاغت خود گرفتار آمده‌اند؛ آنچه آنان گفته‌اند از بن دروغ است.[۳۳]

امّا او در این سخن خود که هیچ‌گاه حقیقت را فدا نمی‌کنم چندان جدّی نیست، زیرا به خود می‌بالد که در مسابقه‌ای که بین شاعران برگزار شد تا در موضوع دلداری دادن عاشق در جدایی از معشوق مبالغه‌آمیزترین اشعار احساس برانگیز را بسرایند او بر همگنان پیشی گرفته است. این شاعران با تصاویری مبالغه‌آمیز اظهار شادمانی کردند که آنها و معشوقشان در زیر یک آسمان و در پناه یک زمین هستند و یک روز و یک شب آنها را در خود می‌گیرد و.... ابن‌حزم با گام گذاشتن در اوج خیال‌پردازی در شعر خود می‌گوید که از جدایی معشوق خرسند است زیرا هر دو در علم خدا و در زمان، با یکدیگر حضور دارند.[۳۴]

۵ ـ ساختار طوق الحمامة

ابن‌حزم در نظام‌دهی *طوق الحمامة* همان علاقه به نظم منطقی و کمال را نشان می‌دهد که بعدها در آثار او دربارهٔ فقه، الهیات و ارث نیز دیده می‌شود. او *طوق الحمامة* را در سی فصل براساس توالی منطقی و تناسب تنظیم کرد. می‌توان گفت که کلّ اثر جوهره و ماهیّت عشق، علل احتمالی، نشانه‌ها و پدیده‌های همراه آن و مراحل و

پیامدهای عشق را در بر می‌گیرد و در هر مورد با نقل حکایات و داستانهایی دربارهٔ عاشقان و روابط عاشقانه به شرح موضوع می‌پردازد. مدّتها بعد هنگامی که کتاب خود را دربارهٔ اخلاق می‌نوشت، تعاریفی از عشق و نامهای مراحل پیشرفت عشق ارائه داد، هر چند به نظر می‌رسد که او این اصطلاحات را تا این زمان در *طوق الحمامه* با توجّه آگاهانه به تفاوت معانی آنها به کار نبرده است.[۳۵]

پس از دیباچهٔ مؤلف ۱) «پیشگفتار» قرار دارد که در آن از طرح خود برای کتاب و نظریه‌های مربوط به ماهیت عشق سخن می‌گوید و سپس ۲) «نشانه‌های عشق» را بیان می‌کند. پنج فصل دربارهٔ «عاشق شدن» (۷ ـ ۳) شکلهای گوناگون آغاز عشق را تحلیل می‌کند. نخستین شکل، غیر معمول‌ترین و نامحتمل‌ترین راه است: فرد ممکن است با دیدن فردی دیگر برای نخستین بار در خواب عاشق او شود. شیوهٔ دیگری که احتمال بیشتری دارد عاشق شدن از طریق شنیدن وصف دیگری است و راه عملی‌تر دیگر عاشق شدن در نگاه اوّل است. راههای دیگر عبارتند از عاشق شدن پس از نشست و برخاست طولانی و عاشق شدن بر اثر وجود یک صفت یا ویژگی شخصیتی خاص که در این نوع عشق، عاشق نمی‌تواند عشق هیچ کس دیگری را که همچون معشوق نخست نباشد، در دل جای دهد.

عاشق پس از گرفتار عشق شدن باید آن را به معشوق بفهماند، سه راه اظهار عشق موضوع فصلهای بعدی است: (۸) «اشارات کلامی»؛ (۹) «علامت دادن با چشم»؛ و (۱۰) «نامه‌نگاری». فرستادن قاصد موضوع مبحث بعدی است با عنوان (۱۱) «قاصد». اینک هر دو طرف از احساسات دیگری نسبت به خود آگاهند، اما آیا دیگران نیز باید عشق آنان را بدانند؟ ابن‌حزم از مزایای نهفتن راز در برابر آشکار کردن احساسات خود در فصلهای (۱۲) «نهفتن سرّ» و (۱۳) «افشای سرّ» سخن می‌گوید.

با پیشرفت بیشتر رابطهٔ عشق، به فرض آن که معشوق مقاصد عاشق را می‌پذیرد، آیا بهتر است که معشوق همواره خواسته‌های عاشق را برآورده سازد یا اگر کمی مخالفت واقعی یا ظاهری نشان دهد عشق بیشتر استحکام خواهد یافت؟ تناسب فصول با (۱۴) «موافقت» و (۱۵) «مخالفت» معشوق ادامه می‌یابد. همچنین اگر عشق با مخالفت یا

مساعدت دیگران روبرو شود چه رخ خواهد داد؟ ـ اینها موضوعاتی است که در (۱۶) «ملامتگر» و (۱۷) «برادر مشفق» بررسی می‌شود.

تناسب دقیق فصول بر اثر لزوم افزودن نام افرادی که در حاشیه می‌پلکند، اندکی به هم می‌خورد. این افراد مانند گروهی که در فصول پیشین مورد بحث قرار گرفتند مخالف نیستند، بلکه شبیه مخالفند، یعنی: (۱۸) «جاسوس» و (۱۹) «تهمت‌زدن».

آیا عاشق سرانجام به مطلوب خود و وصال معشوق می‌رسد و چه حکمتی در مطلوب بودن این وصال وجود دارد؟ (۲۰) فصل «وصال» تنها به ارتباط جنسی نمی‌پردازد، بلکه بار معنایی وصال در این فصل به معنای جامع پیوستن عشّاق به یکدیگر و با هم بودن آنهاست ـ یعنی پیوند، ارتباط و وصال دوبارهٔ عاشقان پس از هجران یا در برابر موانع دیدار آنها. ابن حزم در آخرین فصل بیان می‌کند که فرد باید تنها به صورت مشروع رابطه جنسی بر قرار کند. به نظر می‌رسد حکایات شیرینی که در این فصل دربارهٔ وصال ذکر می‌کند فسادآمیز و نامشروع نباشد بجز احتمالاً یک حکایت بدین مضمون که یکی از دوستان ابن‌حزم با خنده ماجرای وصال شیرین و فراموش نشدنی خود را نقل می‌کند. هنگامی که خانوادگی برای گردش و تفریح به بیرون شهر رفته بودند، ناگهان بارانی سیل‌آسا شروع به بارش کرد و از آنجا که بالاپوش بارانی به تعداد همه افراد موجود نبود عمویش به او امر کرد که کنیزکی را که به یکی از خانواده‌های فامیل تعلق داشت در زیرِ بارانی خود جای دهد و او اتفاقاً همان کسی بود که دوست ابن‌حزم دیوانه و شیفته‌اش بود، اما به او دسترسی نداشت. دوست ابن‌حزم او ـ و ما ـ را به حال خود می‌گذارد تا دقیقاً حدس بزنیم که در این خلوتگه کوچک در آن باران شدید بین آنها چه گذشته است.[۳۶]

ضدّ وصال (۲۱) «جدایی» است، که نخستین و حادترین شکل آن جدایی بر اثر حضور یک جاسوس است. معشوق در این هنگام از عاشق رو می‌گرداند و خطاب به فردی دیگر به سخن گفتن ادامه می‌دهد اما در گفته‌هایش به عاشق اشارات ظریفی می‌کند. عاشق نیز خود را کنار می‌کشد، هر چند غرایز طبیعی‌اش شدیداً بر او چیره شده است: «حتّی هنگامی که دور می‌شود گویا نزدیک می‌شود، سخن می‌گوید گرچه در

ظاهر خموش است، چشمش در جایی و دلش در جای دیگر است.»

دیگر علل جدایی کمتر خوشایند و بیشتر جدّی هستند و معمولاً از سوی معشوق شروع می‌شوند. معشوق گاهی می‌خواهد با تظاهر به دوری کردن از عاشق، با سرزنش او به سبب انجام اشتباه، یا با متهم کردن بی‌دلیل او شکیبایی‌اش را بیازماید. در این هنگام ممکن است جاسوسان یا تهمت زنان به صحنه بیایند. اگر این وقایع در ابتدای آشنایی رخ دهد یا چندان جدی نباشد، آشتی شوری بیش از آن اشتیاق نخستین عشق پدید می‌آورد. ابن حزم روند تدبیر ماهرانهٔ عاشق را برای به دست آوردن دل معشوق ترسیم می‌کند. او با تواضعی رقّت‌انگیز از معشوق عذر و پوزش می‌خواهد و معشوق اندک اندک دلش نرم می‌شود.

از سوی دیگر، شکوه‌های جدّی «علائم خطرناک وقوع حادثه‌ای بد... و مقدمه جدایی هستند». ابن‌حزم موردی را که عاشق آغازگر جدایی است جداگانه بررسی می‌کند، زیرا دیده است که رفتار معشوق با او خشونت‌آمیز است، گویا دل در گرو دیگری دارد. ابن‌حزم در شعری، این کار او را به *تقیّهٔ* مسلمانی تشبیه می‌کند که جانش در خطر است. به همین شکل، عاشق نیز ممکن است تظاهر کند که دیگر عاشق نیست، اما از درون می‌سوزد.

موضوع «وفاداری» (۲۲) در میانهٔ کتاب جای دارد و نقطه‌ای محوری است در روال منطقی‌ساختار و روانشناسی و اخلاقیّات *طوق الحمامة*. اگر بخواهیم توضیح بیشتری بدهیم باید بگوییم که فضیلتِ وفاداری، محور رابطهٔ عشقیِ پایدار است که ابن‌حزم‌بسیاربدان توجّه نشان می‌دهد. او غالباً علاقهٔ خود را به این موضوع در بحث نشان می‌دهد. امّا عشق در معرض خطرات بسیاری است و شش فصل آخر در بارهٔ پدیدهٔ عشق همگی به شکلی غم‌انگیز از این موضوع یاد می‌کنند. ضدّ وفاداری «خیانت» (۲۳) است و حتّی عاشقان واقعی نیز گاه بناچار به «جدایی» (۲۴) گرفتار می‌آیند، که یا به سبب قطع رابطه است و یا به علّت شرایط دیگری که آنها را از هم جدا می‌کند. عاشقی که از وصال محروم شده باشد باید با این وضعیت به‌گونه‌ای فلسفی برخورد کند واین، موضوع فصل «قنوع»(۲۵) است. آنان که نتوانند چنین حالتی به دست آورند

ممکن است بر اثر جنون در معرض «نابودی» (۲۶) قرار گیرند. به هر حال، هر عشقی ممکن است به سبب مرگ یا «فراموشی» (۲۷) از بین برود، گرچه ممکن است این فراموشی از سوی عاشق یا معشوق قابل بخشش یا خیانتکارانه باشد. اخلاقیّاتی که وفاداری را در بر گرفته است تعیین می‌کند که فراموشی قابل بخشش است یا نه. ابن حزم هشت نوع موقعیت را تحلیل می‌کند که در چهار مورد عامل فراموشی، عاشق و در چهار مورد دیگر معشوق است.

ظاهراً «مرگ» (۲۸) پایان منطقی تاریخ زندگی عشق است. امّا ابن حزم در اینجا باور ندارد که مرگ رابطهٔ عشقی را پایان می‌بخشد. او این موضوع را در فصل «جدایی» بررسی کرده است. این مرگ است که ممکن است به سبب آشفتگی بیش از حد و نرسیدن به کام، عاشق را در یابد ـ مرگ عاشقان. گرچه او در پیشگفتار کتاب می‌گوید که با شکل عشق عاشقان بدوی و همعصران خود که کشتهٔ عشق‌اند کاری ندارد، در واقع نمونه‌های بسیاری از این‌گونه عشق را از میان آشنایان خود ذکر می‌کند: غم‌انگیزترین آنها داستان برادر کوچکترش ابوبکر و همسرش عاتکه است که هنگامی که ابوبکر چهارده ساله بود با او ازدواج کرد. آن دو بسیار عاشق هم بودند امّا در هشت سالی که با هم بودند بسیار نسبت به یکدیگر خشمگین می‌شدند. اندوه عاتکه از این که عشق کامل همسرش را از دست داده باعث شد از شدت علاقه به او بیمار شود و جز پوست و استخوانی از او باقی نماند. آنگاه که ابوبکر به سن بیست و دو سالگی در طاعون قرطبه درگذشت، عاتکه هرگونه علاقه به زندگی را از دست داد و در نخستین سالمرگ او رخت از این جهان بر بست.

ابن‌حزم کتاب را با این موضوع غمبار پایان نمی‌دهد، بلکه دو فصل بسیار طولانی‌تر دیگر نیز در پی می‌آید. این دو فصل پایانی یعنی «رذیلت گناه» (۲۹) و «فضیلت قنوع» (۳۰) حدود یک پنجم کتاب را در بر می‌گیرد و هر فصل تقریباً سه و نیم برابر طول متوسط دیگر فصول کتاب است. این امر نشانگر ارزشی است که ابن‌حزم برای مسائل اخلاقی، وجدانی و مذهبی قائل است. این فصول را نمی‌توان تلاش ابن‌حزم دانست برای تبرئه کردن خود با یک دست پس گرفتن آنچه دست دیگر داده و فرار از ننگی

فرضی که در نتیجهٔ پرداختن به موضوع عشق پدید آمده است. این فصول انکار نامه‌ای نیستند که به کتاب افزوده شده باشند تا آن را پذیرفته‌تر کنند، بلکه از همان آغاز در برنامهٔ کار او بوده‌اند و در پیشگفتار کتاب از آنها نام برده است. در واقع، نیازی به انکار نیست، زیرا نگرش و درونمایهٔ اخلاقی تمام کتاب یکدست است.

۶ـ دید ابن حزم نسبت به زنان در طوق الحمامة

ابن حزم پس از دوران کودکی، چنان که از جامعه مسلمان سده‌های میانه و بسیاری جوامع دیگر انتظار می‌رود، بیشتر وقت خود را با مردان می‌گذراند. بنابر این، طبیعتاً بیشتر داستانهای او از راویان مرد نقل شده و دربارهٔ مردانی است که عاشق شده‌اند. امّا در این داستانهای متنوّع زنان نه تنها به عنوان معشوق و مطلوب، بلکه غالباً در سطحی برابر مردان یا در قالب قهرمان اصلی که گرفتار عشق شده ظاهر می‌شوند. البته در این صورت اخیر، آنها چون زن بودند، در برخی موارد، امکان نمی‌یافتند این عشق را به نتیجهٔ دلخواه برسانند و بشدّت دچار بیماری عشق می‌شدند. اما باید گفت که این سرنوشت فقط خاص زنان نبوده و نیست.

او شخصیتها و قهرمانان زن را افرادی سه بعدی و قابل اعتماد می‌داند و به احساسات و زندگی آنان همسان مردان توجّه نشان می‌دهد. ابن حزم علاقهٔ خاصّی به شناخت ویژگیهای شخصیتی، روانی و علائق مخصوص زنان و نقشهای فراوان آنان دارد. به نظر می‌رسد که ستایش او از ویژگیهای شخصیتی مثبت زنان و موهبتها و استعدادهای آنها منصفانه است، امّا در انتقادهای (اندک) خود از گرایشهای آنها به سوی برخی از معایب یا رذایل خاص صریح، نه خشن، است.

ابن‌حزم بر خلاف دیگر دانشمندان مسلمان سده‌های میانه با این نظر رایج موافق نیست که مردان بهتر از زنان می‌توانند بر امیال خود مهار برنند. به اعتقاد او مردان و زنان به یک اندازه در برابر خطر عشق نامشروع آسیب‌پذیرند، اگر زمان و فرصت کافی داشته باشند و وسوسه بر آنها تأثیر کند. اگر هیچ مانعی وجود نداشته باشد و فردی که از جنس مخالف است جذاب واغواگر باشد و در ابراز عشق خود ابرام ورزد، آنها در نهایت به دام

شیطان خواهند افتاد. هیچ مرد یا زنی، هر چقدر که در ظاهر خوددار باشد، از این دام در امان نیست، زیرا پروردگار مرد و زن را چنین ساخته است. تمام آنچه یک مسلمان پاک اعتقاد می‌تواند انجام دهد این است که صادقانه بکوشد از چنین موقعیتهایی دوری کند و همواره به خداوند پناه برد.

از دیدگاهی مثبت، او پاکدامنی را کاملاً ناممکن نمی‌داند و می‌گوید که پرهیزگاری و صلاح هم در مرد و هم در زن می‌تواند وجود داشته باشد. هر چند نخستین برداشت خوانندهٔ امروزی از تعریف او از پرهیزگاری و صلاح مرد و زن ممکن است این باشد که وی شخصیت اخلاقی زنان را پایین‌تر از مردان دانسته است. او می‌گوید «زن صالح زنی است که اگر در محدودیت باشد، از درون قیودی برخود می‌نهد و اگر موقعیتی برای وسوسه‌گری پیش آید، خودداری می‌ورزد... مرد صالح مردی است که با افراد لاابالی نشست و برخاست نمی‌کند، خود را در برابر مناظر شهوت‌انگیز قرار نمی‌دهد و به اندامهای بسیار متناسب خیره نمی‌نگرد».[۳۷] امّا ظاهراً تفاوت در دو تعریف ناشی از تفاوتی است که در زمان او بین شرایط زندگی زن و مرد وجود داشته است: انزوای نسبی زن و زندگی لزوماً اجتماعی مرد.

تعریف او از فساد هر یک از دو جنس نیز همین موضوع را نشان می‌دهد: موقعیت محدود زن آلوده شدن به گناه را برای او دشوارتر می‌سازد، بنابراین او باید از روی قصد پاکدامنی ورزد. *فاسده* زنی است که بر خلاف این حدود وقیود اخلاقی گام بر می‌دارد و از هر حقه‌ای برای از میان برداشتن آنها و رسیدن به هدف خود سود می‌جوید. برای مرد گناه در دسترس‌تر است؛ کافی است خود را بدان تسلیم کند. مرد *فاسق* (برای وصف مردان صفتی قویتر از زنان به کار می‌برد) کسی است که با افرادی لاابالی سرو کار دارد، چشم‌چرانی می‌کند، به صورتهای زیبا خیره می‌شود، مناظری را جستجو می‌کند که برایش مضر است و «خلوتهای مهلک» را دوست دارد، یعنی می‌خواهد با «زنان اجنبی» خلوت کند که نه همسر او هستند نه کنیز او و نه خویشاوند نزدیکش.[۳۸]

در نظر او تمام شخصیتهای زن داستانهایش، در هر جایگاه اجتماعی و چه کنیز و چه آزاد، افرادی جالب‌اند و ماجراهایشان ارزش گفتن دارد. گرچه راویان مرد داستانهای او

بسیار بیشتر از زنان است، اما زنان زیادی ـ شاید تعداد آنها غیر عادی باشد ـ که در حوزهٔ روابط اجتماعی و خانوادگی خود آنها را خوب می‌شناخت یا در بارهٔ آنان اطلاعاتی داشت، گنجینهٔ عظیمی از امثال و حکم و روایات ارزشمند در اختیار او گذاشته بودند، که برخی از آنها را از هیچ جای دیگری نمی‌توانست به دست آورد. او معمولاً دربارهٔ منبع خبر خود چنین می‌گوید: «زنی که مورد اعتماد من است، برایم نقل کرد که دیده است...»[۳۹]

۷ ـ جنسیّت معشوق

در برخی عبارات بسختی می‌توان دریافت که او به معشوق مذکر اشاره دارد یا به معشوق مؤنث، زیرا زبان نوشته یا کلّی است و یا دارای ایهام. وقتی بدانیم که برخی از شاعران در اشاره به معشوق مؤنث از ضمیر مذکر استفاده کرده‌اند، تفسیر این عبارات دشوارتر خواهد شد. مترجمان معمولاً اشارات ایهام‌دار یا اشاره به جنس مذکر را در این اثر ابن‌حزم به معنای مؤنث گرفته‌اند و آنها را به این صورت به زبانهای اروپایی ترجمه کرده‌اند. آنان بدین طریق ممکن است مجبور شده باشند جایی که در متن هیچ نشانه‌ای وجود ندارد، گزینشی دلبخواه انجام دهند. مترجم غالباً فقط حدس زده است که به زن یا کنیز جوانی اشاره شده یا ترجیح داده که چنین تصوری داشته باشد یا احساس کرده است که امروزه بیشتر خوانندگان غربی ترجیح می‌دهند که چنین فکر کنند. خوانندگانی که از ترجمه‌های *طوق الحمامة* استفاده می‌کنند باید این نکته را در نظر داشته باشند و اگر ممکن است باید متن عربی را نیز در کنار آن بخوانند، تا بدانند که واقعاً در متن اصلی معشوق چه جنسیّتی دارد.

ابن حزم در نقل حکایات عشقی، بین موارد مختلف رابطهٔ عاشقانه ـ مرد با مرد (یا جوان)، دختر با پسر، مرد با زن (یا کنیز) یا بالعکس ـ تفاوتی اساسی نمی‌نهد. (عشق زن به همجنس خود مورد بحث قرار نمی‌گیرد.) تنها همین که یک داستان جنبه‌ای از ماهیت عشق و روان‌شناسی عاشقان را نشان دهد برای او بسیار ارزشمند است. اما این که آیا رفتار عاشق یا عاشقان تأیید، همدردی، تأسف یا نکوهش او را به همراه دارد موضوعی

دیگر است.

او در برابر آشفتگی روحی و ذهنی عاشق اظهار همدردی و نسبت به تحقیر او از سوی دوستان به سبب نبود خویشتن داری، عقل سلیم و وقارش ابراز تأسف می‌کند. به نظر می‌رسد که ابن‌حزم در میان حکایاتی که در این باره نقل می‌کند، و بیشتر آنها به زمان خود او مربوطند، این گونه ترک رفتار عاقلانه، عقل سلیم و شاید اصول اخلاقی اسلامی را بیشتر در مواردی محکوم می‌کند که پای عشق به همجنس و بویژه به یک نوجوان در میان است نه در مورد عشق بین زن و مرد. در اندلس بین دو جنس جدایی نسبی برقرار بود و از این رو، مردان و جوانان بیشتر وقت خود را با هم و به دور از جامعه زنان می‌گذراندند. بنابراین، با داوری براساس کثرت اشاره به چنین وقایعی در شعر، ادبیات و رساله‌های فقهی و اخلاقی، می‌توان گفت که چنین روابطی کم نبوده‌اند. ضمناً از آنجا که مردان اوقات خود را در محیطهای نسبتاً عمومی مسجد و محل کسب می‌گذراندند، پنهان داشتن چنین روابطی از چشم همقطاران دشوار بود. احساسات افراطی و غیر منطقی وقتی بر ملا شوند، اگر رفتار فضیحت بار تلقی نشوند، از لحاظ روان‌شناختی موجب رسوایی و شرمساری‌اند.

عشق مورد تأیید بین دو مرد «حبّ فی اللّه» است که در روایتی از پیامبر(ص) ذکر شده و ابن‌حزم در آخرین فصل کتاب خود (۳۱) در کفّ نفس یا پرهیزگاری بدان اشاره کرده است. دربارهٔ این نوع عشق در آثار دیگر مربوط به نظریه عشق، هر چند به اختصار، و نیز در رسائل صوفیان بحث شده است. دو مرد که یکدیگر را به خاطر خدا دوست دارند و با همین روحیه یکدیگر را دیدار می‌کنند و از هم جدا می‌شوند در زمرهٔ یکی از هفت گروهی قرار خواهند گرفت که خداوند آنان را در روز حساب در سایهٔ خود جای خواهد داد.[۴۰] دوستیهای عمیق و روابط عاشقانهٔ پاک بین مردان یا همسالان، مضمون بسیاری از حکایات ابن‌حزم را در بارهٔ پدیدهٔ عشق تشکیل می‌دهد. او در این حکایات خردمندانه و دلپذیر، درسهایی از برخی از روابط عمیق و پرشور خود مطرح می‌کند. آنجا که رابطهٔ عاشقان از حبّ فی اللّه فراتر می‌رود و به دلمشغولی عاشق نسبت به معشوق می‌رسد، و دیگر بوسهٔ عفیفانه و در آغوش گرفتن دور از شائبه کافی نیست، از

نظر ابن‌حزم چنین رابطه‌ای براساس شرع اسلام محکوم است. ارتباط جنسی دو مرد، حتّی بوسیدن یا در آغوش گرفتن غیر عفیفانه، بارها مجازاتهای سختی را براساس شرع و بنا به نظر فقهای مختلف در پی داشته است که از جملهٔ آنها حتّی مجازات برای مفعول بوده است. البته حدّ زنا یا زنای محصنه در طول تاریخ اسلام، بنا به نظر فقهای مختلف و بسته به جنسیت و وضعیت تأهّل گناهکاران، از تازیانه زدن و تبعید کردن تا سنگسار کردن بوده است. ابن‌حزم تصمیماتی را که در طول تاریخ دربارهٔ این امور گرفته شده چنان بتفصیل و به‌گونه‌ای شرح می‌دهد که انسان گمان می‌کند در اندلس قرن پنجم جرایم جنسی به صورت منظم و دائمی تحت تعقیب قرار نمی‌گرفته‌اند و او می‌خواهد بر سختی کیفرهای شرعی که در گذشته در موارد خاصی اجرا شده‌اند تأکید ورزد؛ این کیفرها نشانه آن است که این گناهان چه معصیتهای بزرگی هستند. همچنین، به عکس، او توضیح می‌دهد که چرا این‌گونه اعمال، معصیتهایی چنین بزرگ و برای جامعه زیان‌آورند و در نتیجه مستحقّ کیفر می‌باشند. او خود حدّ لواط را بیش از ده تازیانه نمی‌داند، امّا معتقد است حدّ کسانی که پس از ازدواجی آبرومندانه مرتکب زنای محصنه می‌شوند سنگسار کردن است، زیرا، به گفته او، تمام مسلمانان، بجز گروه اندک خوارج، همین حکم را جاری می‌کنند.[۴۱]

۸ـ عناصر «درباری» در طوق الحمامة

سالهاست که محققان غربی، که در بین آنان عرب‌شناسان و روم شناسانی هستند، این نظر را ابراز کرده‌اند. که بخشهای خاصّی از سنّت عربی و اسلامی دربارهٔ عشق ممکن است بر پیدایش اشعار غنایی تروبا دورها و پیشرفت پدیده‌ای ادبی و اجتماعی به نام عشق درباری تأثیر گذاشته باشد، این پدیده نخستین بار در اواخر سدهٔ یازدهم در لانگ دوک* (Languedoc) پیدایش یافت.[۴۲] این محقّقان از آن جهت در جستجوی تأثیرات ادب عربی و نیز یافتن نظایری برای شعرهای تروبادورها در آن بوده‌اند که

---

* ناحیه‌ای تاریخی در جنوب فرانسه مرکزی که سبب وحدت آن زبان *لانگ دوک*، شعبه‌ای از زبان فرانسه، بود ـ م.

مفاهیم و مضامین عشقی اشعار ترو بادورها ناگهان پیدا شده‌اند، در آن محیط اجتماعی و فرهنگی هیچ پیشینه‌ای نداشته‌اند و با تعالیم کلیسا و هنجارهای اجتماعی پیشین مخالفند.

در اواسط سده شانزدهم میلادی، یک دانشمند ایتالیایی به نام جاماریا باربیری (Giammaria Barbieri) با ارائه نظریه خود مبنی بر تأثیر شعر اسپانیایی ـ عربی در پیدایش قالبهای قافیه‌دار و غنایی تروبادورها این تفکّر را آغاز کرد؛ نادرستی این نظریه مدتهاست که ثابت شده است. از آن زمان دانشمندان در فواصل زمانی مختلف چندین راه یا نقطه احتمالی تأثیر فکری، فرهنگی یا هنری را بررسی کرده‌اند. برخی از این بررسیها وسیع و جامع و بعضی دیگر محدود بوده‌اند.[۴۳] مضامین و مفاهیم عشق در شعر عربی و مجموعهٔ اندیشه‌هایی که در رساله‌های مربوط به عشق آمده دو منبع از این منابع بالقوه به شمار می‌رفت. رساله‌های مربوط به عشق، که *طوق الحمامة* از بسیاری جهات مهمترین آنها به شمار می‌رود، غالباً نشان می‌دهند که این دو منبع با هم پیوستگی دارند، زیرا در این رساله اشعار فراوانی نقل می‌شود. تکوین نظریهٔ عربی عشق عمیقاً مرهون مجموعه مضامین و آرایی است که در سنّت شعر عربی حفظ شده است.[۴۴]

کسانی که معتقد به تأثیر احتمالی عربی هستند خاطرنشان کرده‌اند که ویژگیهای اصلی عشق درباری نظایر کاملاً آشکاری در شعر عربی دارند. برخی از این نظایر را در کتاب ابن‌حزم می‌توان دید. امّا می‌توان گفت که عشقی همچون عشق درباری در اروپای اواخر سده‌های میانه به صورت بالقوه پدیده‌ای است جهانی و دارای چندین مبدأ[۴۵] ـ حتّی اگر به نظر برسد که برخی از جنبه‌های آن از هیچ جای خاصی منشأ نگرفته است ـ و در پروانس مستقلاً پدید آمده است، همچنان که در جهان عرب و شاید در مناطقی دیگر به صورت مستقل زاده شده است بی آن که نیازی به «تأثیرگذاری» باشد. البته این نظریه نقش کمکی تأثیرات شعر عربی را در کنار عوامل محلی نفی نمی‌کند. شواهد بسیاری هست که تأثیرگذاری شعر عربی را در برخی جهات قویاً تأیید می‌کند، گرچه نادرستی بعضی از ارتباطهای فرضی ثابت شده است و اکثر دانشمندانی که با این شواهد و مدارک آشنا هستند تأثیرگذاری شعر عربی را در جهات دیگری جز جهات فوق نمی‌پذیرند.

با توجّه به تاریخچهٔ طولانی تماسها و مشارکتهای فرهنگی و حتّی از جمله چندین مورد ازدواج بین فرمانروایان مسیحی و مسلمان و نیز حمایت فرمانروایان مسیحی از دانشمندان عرب مسلمان و دانشمندان و موسیقی‌دانان مستعرب یهودی، در واقع، باور نکردنی است که در این محافل اندیشه‌هایی دربارهٔ عشق ابراز نشده باشد، حال آن که شواهد فراوانی دال بر تأثیرگذاری در زمینه‌های هنر، زبان، آموزش و علوم مادّی در دست است. امّا دیدگاه بدبینان در این ضرب‌المثل اصحاب مدرسهٔ سده‌های میانه تبلور یافته که می‌گوید («صرف امکان وجود، دالّ بر وجود نیست») ***De posslibili ad esse nulla illatio***. این ضرب المثل را یکی از دانشمندان امروزی در خلال گفتگویی مطرح کرده و در آنجا خواستار ارائه اسنادی تاریخی شده است مبنی بر این که ترو بادورها متون واقعی اشعار یا ترانه‌های عربی را دربارهٔ عشق دیده یا شنیده و فهمیده بودند. وی در آنجا همچنین با دانشمندی مشهور که می‌گفت غرب لاتینی، بیزانس و اسلام مجموعه‌ای از اندیشه‌ها، نشانه‌ها، نمادها و قراردادها را مشترکاً از عهد کهن به ارث برده‌اند، به مخالفت برخاست و از او خواست که در هر مورد سیر تحوّل عنصری از این میراث را نشان دهد و بگوید این عنصر مشخصاً چگونه از درون بخشهای مختلف دنیای خاص خودگذر کرده است. (همکار این دانشمند به او پاسخ داد که اصول روش‌شناسی اقتضا می‌کند که فرد نخست تحقیق کند دو فرهنگ چه چیزهایی را می‌توانسته‌اند مشترکاً به ارث برند. تنها اگر این نظریه نادرست از کار درآمد آن وقت است که باید به جزئیات خاص پرداخت یا در جستجوی قیاس برآمد.)[۴۶]

دانشمند بدبین ما در مقایسه‌ای که شباهتها و تفاوتهای دو جامعه و ادبیات درباری آنها را نشان می‌داد امتیازی را واگذار کرد. این مقایسه شناخت روشنتر هر دو جامعه را ممکن می‌سازد. با این نگرش، دست کم، می‌توان دربارهٔ برخی از ـ این فهرست کوتاه جامع نیست ـ مضامین و اندیشه‌هایی که در *طوق الحمامة* آمده و در شعر و افسانه‌های قومیِ عشق درباری نیز به چشم می‌خورد سخن گفت:

۱) عشق از قدرتی چشمگیر برخوردار است که می‌تواند عاشق را اصلاح کند و از او انسانی بسازد بخشنده‌تر، شجاعتر، شریفتر، آراسته‌تر و خوشنام‌تر و ضعفهای شخصیّتی

و عادتی را از بین ببرد.[۴۷]

۲) عشق واقعی میلی سیری‌ناپذیر و اضطرابی جستجوگر پدید می‌آورد.[۴۸]

۳) مفهوم عشق به عنوان بیماریی که به بی‌اشتهایی، لاغری، زردی چهره، بی‌خوابی، افسردگی، احساسات افراطی، اشتغال دائمی ذهن و احتمالاً جنون ـ و همهٔ اینها در نهایت حتّی به مرگ ـ منجر می‌شود مفهومی اساسی است، چنان که از فصول کتاب ابن‌حزم دربارهٔ لاغری و مرگ و نیز عباراتی دیگر این نکته دریافت می‌شود.

۴) رازداری بسیار مهم است و حسادت آتش عشق را افروخته‌تر می‌سازد. ابن‌حزم در کتاب *الاخلاق والسِّیَر* دربارهٔ اهمیّت و ماهیت حسادت بروشنی سخن می‌گوید.[۴۹]

۵) نقش جاسوس، تهمت زن و رازدار امین یا قاصد و نیز جایگاه اسطوره‌ای آنها در فرهنگ عشق درباری در فصول جداگانه‌ای در *طوق الحمامه* مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

۶) عاشق در برابر معشوق خاضع و مطیع است؛ معشوق به نوعی مورد پرستش قرار می‌گیرد: «من در بارگاه خلیفگان حضور داشته و مجالس شاهان را دیده‌ام، اما هرگز احترامی آمیخته با حجب را ندیده‌ام که با احترام عاشق نسبت به معشوقش برابر باشد.»[۵۰] این احترام با جایگاه اجتماعی معشوق ارتباطی ندارد، زیرا ممکن است او یک کنیز باشد.

۷) در شعر عربی غالباً، برای احترام نهادن به معشوق، حتّی اگر زن باشد، از کلمات مذکّر استفاده می‌کنند و برخی از شاعران معشوقه خود را *سیّدی* (آقای من) یا *مولای* (سرور من) خطاب کرده‌اند. تروبادورها نیز معشوقه را midons (آقای من) خطاب می‌کردند نه madomna (بانوی من).

۸) در روزگار ابن‌حزم ممکن بود کسی زنی از طبقه بالاتر را دوست داشته باشد. ابن‌حزم نمونه‌ای از عشق با یک نگاه را ذکر می‌کند؛ زنی از طبقه بالا پسر فروشنده‌ای را از پنجره خانه‌اش می‌بیند و شروع به نامه‌نگاری به او می‌کند. مؤلف در بحث از مسأله تهمت‌زنان به موارد بسیاری اشاره می‌کند که جوان زیباروی طبقهٔ پایین‌تر پس از آن که تهمت‌زنان در نزد عاشقش وانمود می‌کنند که او سودای زن دیگری را در سر دارد، به دست این عاشق قدرتمند مسموم یا به صورتی دیگر سر به نیست شده است. در آن

مجامع اروپایی که سنن عشق درباری را پذیرفته بودند، یک شوالیه یا تروبادور می‌توانست غالباً با زنی از طبقه بالاتر نرد عشق ببازد. (اما همهٔ شوهران طبقهٔ اشرافی یا سلطنتی این بازی را تحمل نمی‌توانستند کرد و برخی از چنین عاشقانی بهای سنگینی پرداختند.)

در *طوق الحمامة* تلویحاً به عاشق پاکدامن و نیز به معشوقهٔ درستکردار نوعی اصالت اخلاقی و زیباشناختی داده شده است. در آن سوی مرزهای همیشگی خاستگاه و طبقه، اصل برابری همهٔ مؤمنان در برابر خداوند قرار دارد، گرچه ممکن است در عمل استثنائات بسیاری پدید آید. اما پاکباختگی عاشق در برابر معشوقگان اشرافی در بین تروبادورها در سنّت عربی نیز نظایری دارد. شاعر جاهلی گاه به عشق بلند مرتبه و معشوقه صیانت شدهٔ خود می‌بالید[۵۱]، و در روزگار ابن‌حزم ظاهراً زنان با اصل و نسب تا اندازه‌ای آزادی اجتماعی داشتند و مورد توجّه شاعران بودند.[۵۲]

۹ـ برداشت نهایی

اگر خوانندگان اثر ابن‌حزم بتوانند از بحث جامع او دربارهٔ نظریه و پدیده عشق و نیز داستانهای متنوع و روشنگرش دربارهٔ لذّتها و محنتهای عشق نتیجه‌ای را که ناگفته مانده باشد به دست آورند، آن نتیجه این است که جایگاه عشقهای انسانی در زندگی بسیار پویا امّا دو رویه است، با ریشه‌های وجود در هم تنیده است و امکان بیشترین سعادت دنیوی یا عمیقترین نومیدی و اندوه را فراهم می‌آورد. ممکن است امور مربوط به دل و انتخابهای اخلاقی وابسته به آنها از خردسالی تا بزرگسالی هر زن یا مردی را به خود مشغول دارد. داستانهای شخصی او نه تنها خود او و جامعه‌اش را باز می‌نمایاند، بلکه این احساس را در فرد بر می‌انگیزد که ما انسانها بنا بر معیارهای عاطفی و اخلاقی، همواره «بر لبهٔ پرتگاه راه می‌رویم». افراد معمولی می‌کوشند برای حفظ آرامش فکری خود این آگاهی را سرکوب کنند، امّا برای فرد مسلمان مهم آن است که آداب مهرورزی و قوانین روابط اجتماعی را رعایت و برای مهار احساسات و غرایز طبیعی آنها را به

راههایی مناسب که برای فرد و همنشین او طرح‌ریزی شده‌اند، هدایت کند.

هیچ تدبیر احتیاطی، حتّی در جوامع مسلمانی که در جداسازی زن و مرد بیشتر از اندلس قرن پنجم / یازدهم سختگیری نشان دهند، کامل نیست. طرفه آن که یک بار نزدیک بوده وضعیتی که در اجتماع پیرامون ابن‌حزم کاملاً عادی به شمار می‌رفته است، او را در معرض خطرِ گذشتن از حد و مرزها قرار دهد. زن جوانی با ابن‌حزم بزرگ شده بوده است و از این رو اجازه می‌یابد بی حجاب در برابر خویشاوند بزرگترش حضور یابد. او به پاکدامنی، نیکوکاری و خردمندی شهره بوده است. آنها مدّتها همدیگر را ندیده بوده اندو در این مدّت زیبایی موروثی دختر به جذّابیتی زنانه تبدیل شده بوده که ابن‌حزم را خیره می‌کند. او نزدیک به یک صفحه را به توصیف غزل‌گونهٔ آن زن بدان گونه که در آن غروب فراموش ناشدنی دیده بود اختصاص می‌دهد و اعتراف می‌کند که او چنان دلش را برده و فکرش را مشغول کرده بود که ابن‌حزم هرگز به خود اجازه نداد بار دیگر بدان خانه پای گذارد.[۵۳] این قطعه که یکی از بهترین نوشته‌های ابن‌حزم است هم صداقت تزلزل‌ناپذیر و هم قریحهٔ معنوی، روان‌شناختی و هنریی را نشان می‌دهد که از *طوق الحمامة* یک شاهکار ساخته است.

یادداشتها

1 - A. R. Nykl (trans), *A, Book Containing the Risala Known as the Dove's Neck - Ring about Love and Lovers*, Paris, 1931, pp. li-lii.

برای توضیحی دربارهٔ لقب شنجول یا سنجول که دربارهٔ بسیاری از حکمرانان مسلمان به کار رفته رک:

E. Lévi - Provencal, ***Histoire de l'Espagne musulmane,*** II, 293-94. In his article "Abd al - Rahmán b. Abí 'Amir, "Ámir ***Encyclopaedia Of Islam,*** new ed., Leiden, 1960.

نویسنده می‌گوید این لقب در عربی «شنجویلو» Shandjwilo بوده است. لقب فوق در تاریخ به شکل «شنجول» آمده است.

۲ ـ وان آرندونک (Van Arendonk) سال ۱۰۲۷/۴۱۸ را تاریخ تقریبی تألیف *طوق الحمامة* و اثر ادبی دیگر ابن‌حزم یعنی *رسالة فی فضل الاندلس* می‌داند. نیکل (*op.cit.* lvii) سال تألیف را ۴۱۲ ـ ۱۰۲۲/۴۱۳ می‌داند. گارسیا گومز تاریخ مورد قبول نیکل را می‌پذیرد.

(رک:***El Collar de la Paloma***, Madrid, 1952, p.25) ظاهراً ابن‌حزم در هر دو تاریخ در شاطبه بوده است.

۳ ـ برای مطالعهٔ بحثی مختصر امّا جامع و دقیق دربارهٔ زندگی و دانش ابن‌حزم رک:

Roger Arnaldez, article "Ibn Hazm", ***Encyclopaedia of Islam*** (new ed.).

۴ ـ اشاره استعاری به جواهرات ـ که از آن میان گردنبند بسیار مورد علاقه بود ـ در عنوان کتابهای شعری و ادبی امری رایج بود. ابن‌حزم با هوشمندی این استعاره را با تصویر دیگری که متناسب با عشق است، یعنی کبوتر، پیوند داده است. در تغزّل آغاز قصاید عربی ذکر کبوتری که در گوش جفت خود نغمه‌های شیرین می‌خواند یا برای بازگشت او مویه سر می‌دهد احساسات شاعر عاشق را بیان می‌کند. ابن‌حزم تصویر کبوتر و گردنبند را در هم آمیخته که خود اشاره‌ای است به گونه‌ای کبوتر خاکی رنگ یا کبوتر طوقی که پرهایی قهوه‌ای رنگ شبیه طوق، گردگردن دارد و در خاور نزدیک و سرزمینهای مدیترانه‌ای یافت می‌شود.

5 - Ibn Hazm al-Andalusi, *Le Collier du Pigeon ou de l'Amour et des Amants.*

متن عربی همراه با ترجمه، مقدمه، یادداشتها و نمایه به زبان فرانسوی توسط لئون برچر (Léon Bercher)، الجزیره، ۱۹۴۹، صص ۱۲۶ ـ ۱۲۸؛

Ibn Hazm, *The Ring of the Dove*, A Treatise on the Art and Practice of Arab Love, trans. Arthur J. Arberry, London, 1953, p. 101.

6 - Bercher's ed., pp. 4-6; Arberry's trans., p. 17.

7 - Bercher's ed., 402. Arberry's trans., p. 281.

8 - Ahmad b. Muhammad al-Maqqarí, *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne,* ed. R. Dozy, et al., Leiden, 1855-61 , II, 109-21.

9 - Leiden, Warneriana 461.

۱۰ ـ متن ناقص *طوق الحمامة* باکوششهای سه مصحّح مختلف (.Léon Bercher , 1949 ; D. K Petrof, 1914 ؛ حسن کامل صیرفی، ۱۹۵۰) وحدّاقل هفت مترجم قابل استفاده و دسترسی شده است. کار آنان را پیشنهادهای چاپ شده و خصوصی محققان دیگری که در پی یافتن راه حل مشکلات این متن بودند، تکمیل کرده است. برای آشنایی با مترجمان و مقالات منتشر شده‌ای که شامل اصلاحات پیشنهادی نسخه خطی است به کتاب‌شناسی مراجعه کنید.

۱۱ ـ امیلیوگارسیاگومز ابن‌حزم و ابن شهید را پیشروان یک مکتب ادبی جدید در اندلس با این ویژگیها می‌شمارد. رک: اثر او با عنوان *Poesía arábigoandaluza*, Madrid, 1952, pp. 60-65 و مقدمه ترجمه او از *طوق الحمامة*، *El Collar de la paloma,* pp. 6 - 9. اما چارلز پلات (Charles Pellat) این را مبالغه می‌داند که بگوییم آنها پیشروان گرایشی به سوی شعری خاصّ اندلس بوده‌اند، زیرا به نظر او هیچ کدام واقعاً نوآور نبودند. رک: "Ibn Shuhaid", *Encyclopaedie of Islam* (new ed.). اما پلات از شعر آنها سخن می‌گوید. این گفته پلات را درباره ابن‌حزمی که نویسندهٔ نظریهٔ عشق و عالمی دینی است نمی‌توان پذیرفت. شاید، چنان که خواهیم گفت، او حتّی در شعر نیز نوآور باشد.

۱۲ ـ ابوالطّیب اسحاق بن یحیی وشّاء، *کتاب الموشّی*، به کوشش کرم بستانی، بیروت، ۱۹۶۵/۱۳۸۵؛ ابوبکر محمّد بن ابی سلیمان بن داود اصفهانی، *کتاب الزّهره*، نیمهٔ نخست به کوشش ا.ر. نایکل با همکاری ابراهیم توقان، شیکاگو، ۱۹۳۲. لویس گیفن (Lois Giffen) در حال حاضر مشغول تصحیح، ترجمه و بررسی *اعتلال القلوب* خرائطی است.

13 - Emilio García Gómez, "Un precedente y una consecuencia del ، Collar de la Paloma'", *Al-Andalus*, 16, 1951, pp. 309-23.

14 - Bercher's ed., p. 6; Arberry's trans. p. 18.

۱۵ ـ برای مطالعه تحلیلی دربارهٔ سیر تحول نظریهٔ عشق به منزلهٔ شاخه‌ای از ادبیات رک:

Lois A. Giffen, *Theory of Profane Love among the Arabs: The Develoment of the Genre,* New York, 1971, London, 1972.

ژوزف بل (Joseph N. Bell) در کتاب *Later Hanbalite Theory of Love,* Albany, 1979 سیر اندیشهٔ مذهبی را دربارهٔ عشق در آثار ابن جوزی، ابن تیمیّه، ابن قیّم و مرعی بن یوسف بررسی می‌کند. بررسی کاملی دربارهٔ ابن جوزی را در اثر زیر می‌توان دید:

Stefan Leder, *Ibn al-Gauzi und seine Kompilation wider die Leidenschaft,* Beirut, 1984.

16 - See Giffen, *Theory of Profane Love,* pp. 53-96.

17 - García Gómez, "Un precedente y una consecuencia", p. 312.

۱۸ ـ *طوق الحمامة*،به کوشش برچر (Bercher)، *صص* ۲۸۲ـ۲۹۰ ؛ ترجمهٔ آربری، *صص* ۲۰۸ـ۲۱۴.

۱۹ ـ ابومحمّد جعفر بن احمد سرّاج، *مصارع العشّاق*، به کوشش کرم بستانی، بیروت، ۱۳۷۸ـ ۱۹۵۸، ۲ ج؛ علی الدّین ابوعبداللّه مغلطای، *الواضح المبین فی مَن اسْتُشهد مِن المحبّین*، به کوشش اسپیس (O.Spies)، ج ۱ [ج ۲ هرگز منتشر نشد]، اشتوتگارت، ۱۹۳۶.

۲۰ ـ سـرّاج، *مصارع العشّاق*، ج ۱، صـص ۱۳ ـ ۱۴؛ کـاتب بـغدادی، *تاریخ بغداد*، قـاهره، ۱۹۳۱/۱۳۴۹، ج ۵، ص ۲۶۲. صحّت این حدیث در نزد همگان پذیرفته نیست، گرچه در قـرن ششـم / دوازدهم ده سلسله سند مختلف برای آن وجود دارد و در متن احادیث تفاوتهایی انـدک دیـده مـی‌شود. نویسندگان حنبلی، ابن جوزی (*ذمّ الهوی*، به کوشش مصطفی عبدالواحد، قاهره، ۱۹۶۲/۱۳۸۱، صص ۳۲۶ـ۳۲۹) و ابن قیّم (*روضة المحبّین*، به کوشش احمد عُبَید، قاهره، ۱۹۵۹/۱۳۸۵، صص ۱۸۰ ـ ۱۸۲) این روایت را ساختگی می‌دانـند. نگـاه کـنید بـه فـصل «Martyrs of Love» در: Giffen , *Theory of Profane Love*, pp. 99-115. و جدول ۲، ص ۱۴۹ که سلسله سندها را نشان داده است.

ایگناز گلدزیهر (Ignaz Goldziher) در

Die Záhiriten, Hildesheim, 1967 (reprint of the edition of Leipzig, 1884), pp. 29-30.

اشاره کرده است که پدر محمّد بن داود، رئیس مذهب ظاهری، در نشر روایتی دربارهٔ شهیدان عشق دخالت داشته، ولی او چندان به عنوان محدّث مشهور نیست. به هر حال، از میان ده سلسله سندی که ابن‌جوزی برای این حدیث ذکر کرده (See Giffen, *Theory of Profane Love*, Table II, p. 149) اسم ابن‌داود تنها در یکی از آنها آمده؛ بنابر این، دیگرانی نیز بوده‌اند که علاقه داشته‌اند این نظریه را گسترش دهند کـه شهیدان عشق در بهشت جای دارند.

۲۱ ـ *طوق الحمامة*، ص ۱۴. ترجمهٔ نگارنده.

۲۲ ـ از ترجمهٔ آربری چنین بر می‌آید که ابن داود با این نظر همرأی است:

من با نظر محمد بن داود ـ رحمت خدا بر او ـ موافق نیستم که به پیروی از برخی فلاسفه معتقد است که روحها کره‌هایی پاره پاره شده هستند؛ بلکه به اعتقاد من قوای حیاتی آنها در عالم علوی که جایگاه ابدی آنهاست با یکدیگر قرابت دارند و چگونگی ترکیب آنـها بـه هـم نـزدیک است. (ترجمهٔ آربری، ص ۲۳) ترجمهٔ انگلیسی نایکل (Nykl) نیز چنین مفهومی را القا می‌کند: «مطابق با (نظر) برخی فلاسفه...» (نایکل، ص ۷). به نظر می‌رسد که عبارت ابـن‌حزم: «لا عـلیٰ مـا حکـاه محمّد بن داود... عن بعض اهل الفـلسفة أن الارواحَ اُکَـر مـقسومة...» فـقط بـدین مـعناست کـه *الزّهرة* این مطلب را گزارش کرده است. ترجمه‌های آلمانی و فرانسهٔ این عبارت هـمین مـفهوم را می‌رسانند.

(Max Weisweiler, *Halsband der Taube, Über die Liebe und die Liebenden,* Leiden, 1944, p. 19; Bercher, p. 15.)

این عبارت به هر صورت که ترجمه شود به هر حال، این برداشت ابن‌حزم نادرست است که این *نظریه‌ای*

است که ابن داود برای بیان سبب عشق ورزیدن فردی به دیگری بیان می‌کند.

۲۳ ـ *الزّهرة*، ص ۱۵. مقایسه کنید با *مهمانی*. متن یونانی و انگلیسی در:

W.M. Lamb (trans), ***Plato : Lysis, Symposium, Gorgias***, Loeb Classical Library, No. 166, Cambridge (Mass.), reprinted 1961, pp. 133-45.

۲۴ ـ ترجمهٔ آربری، ص ۲۲۳. *طوق الحمامة*، ص ۱۵۸.

۲۵ ـ *طوق الحمامة*، ص ۱۶۲. شرح و ترجمهٔ من از نقل قولها. مقایسه کنید با: ترجمه آربری، ص ۱۲۵.

۲۶ ـ *طوق الحمامة*، صص ۳۲۲ـ ۳۲۵. ترجمه آربری، ص ۲۳۴.

۲۷ ـ *روضة*، صص ۷۳ ـ ۷۵، ۸۶، ۱۱۷، ۱۳۰ ـ ۱۳۱، ۱۴۳، ۱۷۳، ۲۸۹ ـ ۲۹۰. روشن نیست چرا ابن‌قیّم گمان کرده که ابن‌حزم نگاه کردن به زن «نامحرم» را جایز دانسته است. همین موضوع اختلاف نظرهای زیادی را دربارهٔ کتابهای عشقی برانگیخته است. رک:

Giffen , ***Theory of Profane Love,*** pp.127 - 32.

۲۸ ـ دیدگاه آربری (ترجمه آربری، مقدمه، ص ۱۳) نتیجه‌گیریی است مبتنی بر ترقیمه نسخه‌بردار در نسخه خطی. نه آربری و نه وایس وایلر این ترقیمه‌را در ترجمه‌های خودنیاورده‌اند. متن ترقیمه چنین است: «خاتمه یافت رسالهٔ موسوم به *طوق الحمامة* علی بن احمد بن سعید بن حزم، رحمه اللّه، پس از [جا افتادگی] بیشتر اشعار آن و باقی گذاشتن بهترین آنها برای اصلاح و نشان دادن نکات برجسته آن و کاهش حجمش و کمک به فهم افکار غریب (یا غیر معمول) در عبارات آن.» نیکلسون (ص ۲۲۱ و زیرنویس) معتقد است که کلمهٔ *اختصار* جا افتاده است. برچر (ص ۴۰۹، یادداشت ۱۶۴) نیز همین نظر را دارد.

29 - ***American Heritage Dictionary***, 2nd college ed., 1985, ***s.v.*** «prosaic».

۳۰ ـ مثلاً گزیده‌هایی از اشعار ابن‌شهید، ابن‌حزم و ابن‌زیدون را که در کتاب زیر به همین ترتیب قرار گرفته‌اند با یکدیگر مقایسه کنید:

James Monroe, ***Hispano-Arabic Poetry: A Student Anthology***, Berkeley, 1974, pp. 160-76.

۳۱ ـ بنا به گفتهٔ میگوئل آسین پالاسیوس (Miguel Asin Palacious) در کتاب

Abenházam de Córdoba y su "Historia crítica de las ideas religiosas", Madrid, 1984 (reprint of the edition of Madrid, 1927), I,130, 136.

ابن حزم مدّتی در دوران استبداد عامریان به مذهب شافعی درآمد ـ امّا وی این امر را دقیقاً توضیح نمی‌دهد ـ و پیش از سال ۱۰۲۷ مذهب ظاهری اختیار کرد.

۳۲ ـ برای آگاهی از عقاید ابن حزم دربارهٔ زبان و حقیقت‌گویی، و تبعیت او از اصول ظاهری و چگونگی تأثیر تعیین کنندهٔ آنها بر دیدگاههای اصلی وی رک:

R. Arnaldez, article «Ibn Hazm», ***Encyclopaedia of Islam*** (new ed.).

۳۳ ـ *طوق الحمامة*، ص ۲۶۰. ترجمه من. مقایسه کنید با ترجمه آربری، ص ۱۹۴.

آرنالدز این متن را نمونه‌ای برای اثبات تـوانـاییهای ابـن‌حزم بـه عـنوان روان‌شـناس و مـعلم اخـلاق می‌شمارد گرچه آن را به شکلی غیر از آنچه من ترجمه کرده‌ام، ترجمه می‌کند.

۳۴ ـ *طوق الحمامة*، ص ۲۶۰. ترجمه آربری، ص ۱۹۴.

۳۵ ـ ابن حزم، *کتاب الاخلاق و السّیر*، به کـوشش و تـرجـمهٔ نـدا تـومیشه (Nada Tomiche)، مجموعه یونسکو. d'oeuvres répésentatives , Série arabe, Beirut 1961, paragraph 155- 50.

برخی از موضوعات دیگر این کتاب دربارهٔ عشق می‌باشد چنان که بررسی نمایه مـوضوعی و مـفید مترجم، صص ۱۴۵ـ۱۶۳ این نکته را نشان می‌دهد.

۳۶ ـ تصحیح برچر (Bercher)، ص ۱۶۸. مشکل بر سر کلمهٔ «التمکّن» و ابهام آن در عربی است.

۳۷ ـ ترجمه من. تصحیح برچر، ص ۳۲۲. مقایسه کنید با ترجمه آربری، ص ۲۳۳.

۳۸ ـ همان. چنین خویشاوند نزدیکی باید از یکی از گروههای خویشاوند باشد که حرمت آنها بر مرد واجب است، زیرا درجه خویشاوندی آنها به گونه‌ای است که ازدواج با آنان حرام می‌باشد. چنین فردی مثلاً می‌تواند مادر و مادربزرگها، خواهر، دختر و فرزندان آنها، عمه یا خاله و خواهر زن کنونی یا کنیز مرد یا از «خویشاوندان رضاعی» او باشد. رک:

G. H. Bousquet, *L'ethique sexuelle de l'Ialsm,* paris, 1966, pp. 79-80.

حدیث مشهوری از پیامبر(ص) که به اشکال مختلف رسیده است می‌گوید هرگاه مرد و زنی با یکدیگر تنها باشند نفر سوم آنها شیطان است. رک: ابن جوزی، *ذمّ الهوی*، ۱۴۷ـ۱۵۱.

۳۹ ـ *طوق الحمامة*، ص ۲۰۶. ترجمه آربری، ص ۱۵۵.

۴۰ ـ *طوق الحمامة*، ص ۳۸۰. ترجمه آربری، ص ۲۶۷.

۴۱ ـ *طوق الحمامة*، صص ۳۵۸، ۳۶۶. ترجمه آربری، صص ۲۵۴، ۲۵۸.

۴۲ ـ برای مطالعه چکیدهٔ نظریه‌های تأثیر زبان عربی یا اسپانیایی ـ عربی رک:

Roger Boase, *The Origin and Meaning of Courtly Love.* Manchester, 1977,pp.62 - 75.

حجم آثار محققانه دربارهٔ تروبادورها و عشق درباری در طول زمان چنان انـبوه شـده و مـوضوعات مختلفی را در برگرفته است که حتّی متخصّصان نیز ممکن است از تمام آنها اطلاع نداشته بـاشند. بـوس بررسی مشروح و سودمندی دربارهٔ چهار قرن پژوهش و بحث در اروپا و آمریکا ارائه کرده و پژوهشها و تحلیلهای انتقادی دربارهٔ نظریات مختلف راجع به خاستگاه و مفهوم عشق درباری و اشـعار غـنایی تـرو بادورها را به ترتیب زمانی جمع آورده است. همچنین کتابشناسی گزیده‌ای از کتابشناسیهای دیگر، مطالعات پژوهشی، تصحیحات و ترجمه‌ها را در کتاب خود آورده است.

۴۳ ـ رک: Boas, *op. cit.*, pp. 62-63. راههای احتمالی تأثیرگذاری در زمانهای مختلف به اختصار عبارت بوده‌اند از: تقلید اروپاییان از روش علمی و فرهنگ جهان اسلام، سنّت و آرمـان فـتوّت در مـیان اعراب، موسیقی و آلات موسیقی اعراب، قالبهای شعر عربی، ریشه‌های احتمالی عربی برای فعل پروانسی ***trobar*** («سرودن شعر») و اسم ***troubadour***، مضامین شعری در شعر عاشقانه اسپانیایی ـ عربی، مفاهیم عشق در شعر عربی، و سرانجام آثار مربوط به نظریهٔ عشق همچون آثار ابن داود یا ابن‌حزم و رسالهٔ فلسفی

ابن‌سینا با عنوان *رسالةٌ فی العشق*.

44 - See Lois A. Giffen, "Love Poetry and Love Theory in Medieval Arabic Literature", in *Arabic Poetry : Theory and Development,* ed. Gustave E. von Grünebaum, Wiesbaden, 1973, pp 107-24.

در این مقاله تنها دو بار از ابن‌حزم نام برده شده است، زیرا او در کتابش از اشعار خود استفاده کرده، اما مقاله بالا بر سنّت شعری قدیم به عنوان یک سرچشمهٔ مهم نظریهٔ عربی عشق در جریان اصلی این ادبیات تأکید دارد. اما از آنجاکه *طوق الحمامة* در این جریان نمونه‌ای بی‌نظیر و منحصر به فرد است، بهتر می‌بود که در این مقاله از آن بیشتر سخن رود.

45 - See Peter Dronke, *Medieval Latin and the Rise of the European Love Lyric,* Vol. l, Oxford, 1965, p. ix.

46 - See Samuel M. Stern, "Literary Connections between the Islamic World and Western Europe in the Early Middle Ages: Did They Exist?" in *Hispano-Arabic Strophic Poetry: Studies by Samuel Miklos Stern*, selected and edited by L.P. Harvey, Oxford, 1974, pp. 204-30.

استرن در خلال بحثی پس از ارائه این مقاله این اصل مدرَسیان را نقل کرد (صص ۲۲۵ ـ ۲۲۶) و گوستاو فون گرونباوم (Gustave von Grünebaum) بود که میراث عمومی کهن را منشأ برخی از ویژگیهای خاص عشق درباری در سرزمینهای عربی و اروپایی دانست (صص ۲۲۸ ـ ۲۳۰).

۴۷ ـ *طوق الحمامة*، ص ۳۲، ترجمه آربری صص ۳۴ ـ ۳۵.

۴۸ ـ *طوق الحمامة*، صص ۲۸، ۱۶۰ یا ترجمه آربری، صص ۳۱، ۲۲۳ که تنها دو نمونه در آنها آمده است.

۴۹ ـ رازداری: *طوق الحمامة*، صص ۹۰ ـ ۹۸. ترجمه آربری، صص ۷۶ و بعد. حسد، ناشی از عشوه‌گری شمرده شده است: *طوق الحمامة*، صص ۱۷۸ ـ ۱۸۰؛ ترجمه آربری صص ۱۳۶ ـ ۱۳۸ و به صورتی روشن‌تر در: ابن‌حزم، *کتاب الاخلاق والسّیر*، پاراگرافهای ۱۷۱ ـ ۱۷۳.

۵۰ ـ *طوق الحمامة*، ص ۱۸۲. مقایسه کنید با: ترجمهٔ آربری، ص ۱۳۹.

۵۱ ـ تصویر زن در نسیب قصاید جاهلی را جین کلود وادت (Jean-Claude Vadet) از نظر عشق درباری مورد بررسی قرار داده است، در:

L'*Esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siécles de l'Hégire,* Paris, 1968, pp. 43-48.

52 - Henri Pérès. *La Poésie andalouse en arabe classique au Xle siécle,* Paris, 1937, pp. 397-431.

۵۳ ـ *طوق الحمامة*، ص ۳۲۸. ترجمه آربری، صص ۲۳۶ ـ ۲۳۷.

کتابشناسی

ابن حزم، ابو محمّد علی بن احمد بن سعید، *کتاب الاخلاق والسیر*، به اهتمام و ترجمه نادا تومیش، مجموعهٔ آثار نمونه یونسکو، سری عربی، بیروت کمیسیونی برای ترجمه شاهکارها، ۱۹۶۱.

ابن داود الاصفهانی، ابوبکر محمد بن ابی‌سلیمان، *کتاب الزَهره*، کتاب گل، نیمه اول، به احتمام اِ.آر باهمکاری ابراهیم توقان، شیکاگو: انتشارات دانشگاه شیکاگو، ۱۹۳۲.

الوشّاء، ابوالطیّب اسحاق بن یحیی، *کتاب الموشّا*، به احتمام کرم البوستانی، بیروت: دارصادر، داربیروت، ۱۹۶۵/۱۳۸۵.

بازگشت به فهرست

تداخل زبانی زبان عربی و زبانهای رومیایی شبه جزیره ایبری

اف. کورینت
ترجمهٔ علی آخشینی

قرنها چنین برداشت شده است که زبان عربی در نتیجه حضور مسلمانان در اروپای غربی تأثیری چند بر زبـانهای رومـیایی اسـپانیایی(Hispanic Romance languages) برجای‌نهاده است. این پدیده که در آثار نخستین نویسندگان قشتالی زبان(Castilian)* (کاستیلی زبان) نیز بوضوح یافت می‌شود مورد مطالعه تمام دانشجویانی که بـا تـاریخ زبان‌شناسی شبه جزیره ایبری(Iberian Peninsula) سر و کار دارند قرار گرفته یا دست کم در گفتگوهایشان از آن یاد شده است.

سیمونه بوضوح عکس پدیدهٔ بالا یعنی تأثیر زبان رومیایی بر زبان عربی محاوره‌ای را که تمام آحاد جمعیت، از هر نژاد و عقیده و پایگاه اجتماعی بدان سخن می‌گویند، در پایان قرن گذشته مطرح کرده،[1] هر چند به دلایلی روشـن گـزارشـهای مـفصلی دربـاره

* لهجه‌ای از زبان اسپانیایی است ـ م

تداخل واجی، صرفی، نحوی و واژگانی تا این اواخر به دست نیامده است.

ملاحظه مجموعه‌ای از آثار نسبتاً مهم که بر این زمینه اختصاص دارد و بالغ بر صدها تک‌نگاری، کتاب و مقاله می‌شود،[۲] برخی از نمونه‌های عالی آن این باور را در انسان به‌وجود می‌آورد که بخش اعظم یا تمام کار در این راه انجام گرفته و اینک فقط اضافات و اصلاحات جزئی در آن امکان‌پذیر است. با وجود این، و به رغم برخی مراحل قابل ستایش در بر قراری این روند[۳]، این واقعیت را نمی‌توان انکار کرد که اطلاعات کنونی در این زمینه بیانگر تصویر چندان روشنی نیستند. ما می‌توانیم در واقع از آثار مزبور و آثار مهم دیگر اطلاعات ارزنده‌ای درباره تأثیر زبانهای رومیایی بر واژگان عربی اندلسی کسب کنیم و نظریّات نسبتاً دقیقی درباره اندازهٔ تقریبی پیکرهٔ واژه‌های قرضی عربی در لهجه‌های قشتالی (کاستیلی)، قطلونی (Catalan)، گالیسیایی(Galician) و پرتغالی به دست آوریم. همچنین، در مجموع ریشه‌های صحیحی برای این واژه‌ها در بسیاری از موارد بیابیم و شناخت عمیقی نسبت به تناوب و توزیع این واژه‌ها بر طبق معیارهای معنایی(semantic)، در زمانی(diachronic)، دو موضوعی(diatopical) و وابسته پیدا کنیم.

بنابر این، این همه چیزی است که در اختیار داریم و میزان آن در خور توجه است. ولی چنین مطالعاتی فاقد چیزهایی است که خود فهرست بلند بالایی را تشکیل می‌دهد. در آغاز کار، آنها به صورت قاعده‌ای با استثنائاتِ اندک‌اند و بر مبنای این فرضیه اشتباه‌آمیز قرار دارند که زبانهای رومیایی واژه‌های قرضی را مستقیماً از عربی کلاسیک اخذ کرده‌اند و نه الزاماً از عربی اندلسی ـ این امر غالباً سبب ریشه‌شناسی غیر دقیق و گاهی اسنادهای مبالغه‌آمیز می‌شود.

بدیهی است که زبان عربی در سراسر این مطالعات زبانی معیار در سطح عالی به شمار می‌رود، به‌گونه‌ای که منبع مقایسه و اخذ اطلاعات در آنها سرانجام به شکل فرهنگ لغت غربی عربی کلاسیک همچون فرهنگهای کازمیرسکی(Kazimirski) یا لین (Lane) از آب در می‌آید. کسانی را که عربی‌دان نیستند و نمی‌توانند از این مآخذ بسیار سودمند استفاده کنند نباید سرزنش کرد؛ از سوی دیگر، نباید فراموش کرد که امروزه

شیوه‌های برتری برای تعیین امکانات کاربردی یک واحد واژگانی که در عربی جدید یا بویژه در عربی اندلسی رایج شده است، و نیز شیوه‌هایی برای ردیابی مشخصه‌های گویشی موجود در واژه‌های قرضی عربی در زبانهای رومیایی وجود دارد. برای مثال، باید از خطای محقّقانی چون دوزی* وانگلمان** چشم پوشید چرا که از دامنهٔ همپوشی واژه‌های عربی کلاسیک و عربی اندلسی اطلاع کافی نداشتند و به جای آن که واژه قشتالی ***almoceda*** (نوبت آبیاری) را از ریشهٔ صحیح/ ***almuqsita***/ [المقسطه] (سهم عادلانه آب) مشتق سازند از واژهٔ کمیاب عربی کلاسیک /***musdá***/ [مسدا] مشتق ساخته و بدین ترتیب به دام «واژه‌های کلاسیک» در غلتیده‌اند. ولی امروزه دیگر نمی‌توان برای ریشه‌های غلط و متداول واژه هایی چون واژه قشتالیِ ***almodrote*** (سُس با طعم سیر)، ***alifara*** (لقمه چرب و نرم)و ***aladroque*** (ماهی کولی)[۴] که تنها چند نمونه را تشکیل می‌دهند، توجیهی یافت.

دومین نارسایی در مطالعات مذکور بی توجهی کلی آنها به اصل و نسب واژه‌های عربی متغیر است که گویای تنها نیمی از حقایقند. بنابر این وقتی مثلاً کرو مینز*** می‌گوید واژهٔ قشتالی ***jabal(c)on*** (الوارهای شیروانی)از واژهٔ عربی [/***jamalún***/جملون] مشتق شده است، البّته حق با اوست، ولی ما در این برداشت غلط باقی می‌مانیم که این واژه تبار زبانی اصیلی در زبان عربی به شمار می‌رود در حالی که جالب این‌جاست که این واژه از واژهٔ آرامی /***gamlon***/ [گملون]که شکل تصغیری نام شتری است که کوهانش ظاهراً این مجاز مرسل را به وجود آورده قرض گرفته شده است، و این امر را واژهٔ اکدیِ ***gamlu(m)*** (قطعه چوب گوشه‌دار؛ بومرنگ) نیز تأیید می‌کند. قابل فهم است مردمی که به فقه اللغه رومیایی یا در نهایت به زبان‌شناسی هند و اروپایی غربی توجه دارند، قادر به کندو کاو در زبانهای سامی همچون آرامی، عبری، اتیوپیایی یا اکدی، و نیز فارسی، قبطی، یا بربری نباشند؛ ولی این شرایط باید ـ در صورتی که بخواهیم به اطلاعات جامع

---

* Dozy .

** Engelmann.

*** Coromines .

و موثق دربارهٔ واژه‌های غربی نژاد شرقی دست یابیم ـ محدودیت قابلیتهای فردی‌مان را به ما بفهماند و ما را بر آن دارد که در تمام پیشینهٔ زبان‌شناختی و فرهنگی زبان عربی و سازه‌های قشر مجاور و زیرین* آن به کار گروهی بپردازیم.

سومین نارسایی، این نکته شایان توجه است که تحقیقاتی که تاکنون در این حوزه انجام شده شامل اِسنادهای غلطی به ریشه‌های عربی ناموجود است مثلاً واژهٔ قشتالی ***acicate*** (مهمیز از /***sikkát***/ [سکّات])، ***moraga*** (سوسیس بریان، ساردینها یا زیتونها از /***muhraqa***/ [محرگه])،و ***zumaya*** (نوعی جغد) از /***sumayyi***/ [سمیّع] مشتق شده است و غیره،[۵] در حالی که در موارد دیگری به واسطهٔ دست نیافتن به ریشه‌های عربی واژه‌هایی چون واژهٔ قشتالی ***acebuche*** (درخت زیتون وحشی)، ***ademán*** (حرکت سر و دست) ***talante*** (سیما) و ***zahón*** (یاروها) این مشخصه به چشم نمی‌خورد.[۶] برخی اوقات واژه‌هایی فاقد اصالت** چون واژهٔ قشتالی ***zatara*** (قایق رودخانه) وجود دارند که در تمام فرهنگهای لغت به صورت املایِ جدید واژه قرون وسطایی ***gatara*** یافت می‌شوند که این واژه خود به جای catara غلط خوانده می‌شود.[۷]

ولی واژه‌های قرضی به هیچ وجه فریبکارترین حوزه نیست بلکه تنها یک حوزه از مطالعات را در زمینهٔ تداخل زبانی بین زبان عربی و زبانهای رومیایی تشکیل می‌دهد؛ این پدیده نیز بروشنی وجوه دستوری (واجی، صرفی و نحوی) و وجوه اصطلاحی (اصطلاحات و ضرب‌المثلها) را در بر می‌گیرد.

اکنون هیچ محقق معتبری به امکان تداخل واجی زبان عربی در زبانهای رومیایی، بدان گونه که در گذشته معمول بوده، نمی‌اندیشد[۸] و تقریباً همین حالت در مورد تداخل صَرفی نیز صدق می‌کند: باید بر این باور بود که لهجه قشتالی صفت نسبی یا پسوند نسبت خود را از زبان عربی قرض گرفته است،[۹] ولی فرضیه‌های دیگری از این نوع باید به علّت نبودن شواهد مستدل مردود شمرده شود، همان‌گونه که تصور شده است افعال سببی قشتالی با پیشوند { - a } ریشه عربی دارند؛ و براساس شباهت با پیشوند افعال

* adstratal and Substratal constituents.

** ghost words.

سببی عربی کلاسیک ساخته شده‌اند.[۱۰]

مطالب در حوزه‌های نحو، معنی‌شناسی و اصطلاحات از این هم پیچیده‌تر است، به‌طوری که برخی از طرفداران گرته برداریهای خوش‌بینانه و رایج کاملاً فراموش کرده‌اند که سنگینی اثبات بر دوش آنان قرار دارد.

ما باید با توجه به دلایل منطقی و محکمی که وجود دارد بپذیریم که شمار چشمگیری از ضرب‌المثلهای عربی کم و بیش به زبانهای رومیایی به صورت تحت‌اللفظی ترجمه شده است؛[۱۱] ولی از سوی دیگر، اغلب گرته برداریهای فرضی که در حوزه‌های نحو، معنی‌شناسی، و اصطلاحات پیشنهاد شده مردود به شمار می‌آیند، صرف نظر از این که چقدر رایج و خوشباورانه است که اعتباری را که دیگران در سایر حوزه‌ها به آن نسبت می‌دهند بپذیریم، در حالی که این افراد ظاهراً مقتضیات اساسی روش کار را رها کرده و سراسیمه به دنبال نوآوری و زیبایی بوده‌اند.

مثلاً در حوزهٔ تأثیرات نحوی ادّعا شده گفته می‌شود و ظاهراً بدون هیچ اعتراضی اعتقاد بر این است که عباراتی همچون *calla callando, burla burlando* و غیره گرته‌برداری از تجنیس* سامی، هستند و استفاده از صیغه دوم شخص مفرد یا سوم شخص جمع افعال در اصطلاحات غیر شخصی(مثلاً hables y no te escuchan به معنی «کسی که سخن می‌گوید و سخنی نمی‌شنود») ممکن است گرته‌برداری دیگری باشد. ولی در مورد نخست، انتقال اصطلاحی** امکان‌پذیر نیست، چون در زبان عربی جدید هیچ چیز مشابهی به کار نمی‌رود و یا حتی اسم فعل*** به چشم نمی‌خورد؛ در حالی که در مورد دوم اشاره به همگانی بودن چنین اصطلاحاتی نظیر آنچه در زبانهای انگلیسی، روسی و غیره به چشم می‌خورد، چندان ضروری نیست.

اجازه بدهید در مورد گرته‌برداری معنایی که هیچ‌گاه در گذشته وجود نداشته است دو مثال بیاوریم: واژهٔ قشتالی ***infante*** (شاهزاده) از واژه لاتینی ***infans*** به معنی «طفلی که زبان باز نکرده است» بر طبق چنان دیدگاههایی، معنی خاص خود را به منزلهٔ

---

* paronomasia.

** idiomatic transfer.

*** gerund.

گرته‌برداری از واژه عربی / *ولد* / پیدا کرد، وهید *الگو* (واژهٔ پرتقالی و قشتالی قدیمی *فید الگو* به معنی «نجیب زاده») یک «ترکیب سامی»* است که به /*بنو الاخماس*/ (دارندگان زمینهای خمس) ترجمه شده است. این دو فرضیه که هر دو مقبولیت عام یافته و اینک یکی از پایه‌های نظریه‌ای است که بر عناصر سامی در جامعهٔ اسپانیایی تأکید دارد نادرست هستند، زیرا مخصوصاً / *ولد* / هرگز به معنی «شاهزاده» نبوده است، و/ *بنو الاخماس*/ را که عباراتی بسیار کمیاب است و دوزی دوباره احیا و بر بعضی روستاییان اطلاق کرده است، هیچ وجه تشابهی، چه معنایی و چه تاریخی، با ***hidalgos*** ندارد و حتی کاربرد کنایه‌آمیزی از «فرزند» که بسیاری آن را سامی‌گرایی** انکارناپذیری به شمار آورده‌اند نیست؛ مگر این که به جای تصور این کاربرد به منزله یکی از همگانیهای زبانی فراوان که احتمالاً همه جا در اثر همر یختی یافت می‌شوند بخواهیم ***terrae filius*** (آدم فقیر) در سیسرو و «فرزند خوشبخت» (آدم ثروتمند) در هومر را نیز به منزله ترکیبات سامی به شمار آوریم.

بنابر این تصویر حاصل از رسیدگی دقیق و بی‌طرفانهٔ تحقیقات در زمینه تداخل زبانی زبانِ عربی با رومیایی به ما این امکان را می‌دهد که در کنار دستاوردهای راستین و نیشهای عمیق شاهد سوء تفاهمهای فراوانی باشیم که یا ناشی از ناآگاهی و بی‌توجهی نسبت به داده‌ها و روشهای خاص است و یا بر اثر تحریف عقیدتی پدید آمده است.

در مورد اخیر، تعصبات ملی گرایی در این مطالعات سهیم بوده است و در شکل گزافه‌گوییها و کلی‌گوییها جلوه‌گر شد که هدف از آن بزرگ کردن سهم سازه اسپانیایی در اندلس بوده است؛ از سوی دیگر، در این مطالعات نظریه‌هایی سست دخالت داشته‌اند که همه جا در جستجوی زبان سامی بوده‌اند. این دو نوع تعصب چندان شایان توجه علمی نیست و بی‌توجهی محققان راستین نسبت به آنها موجه است چرا که آنان به حقیقت آشکار علاقه‌مندند. و نباید بر اثر تحریف واقعیات و تفسیر آنها به تمجید یا تقبیح هر گروه انسانی وسوسه شوند. تنها زمانی که بتوان چنین روندها و هوسهایی را در

---

* Semitic grafting.

** semiticism.

مطالعه جدی این موضوع جالب مردود دانست، می‌توانیم فهرستی از ناکامیها، بی‌دقّتیها و کمبودهای صرفاً فنی را فراهم سازیم و با داده‌های تازه و موثق و روشهای دقیق و بی‌عیب درصدد اصلاح آنها برآییم. در ذیل برای حل مسائل اصلی مورد توجه، پیشنهادهایی مطرح می‌شود.

در آغاز و به منظور حل مسأله تداخل زبان عربی در زبان رومیایی اسپانیایی نمی‌توان عربی کلاسیک را اساس مقایسه پنداشت، چراکه هرگز و در هیچ کجا کسی با این زبان به منزلهٔ زبان مادری خود سخن نگفته است. زبان عربی کلاسیک صرفاً یک گویش معیار* ادبی است که *روات* اسلامی یا نقّالان** برای مقاصد شاعرانه خود آن را به‌طور تصنّعی از گویشهای کاملاً نزدیک به‌گویشهای عربی قدیم و در عین حال نه صددرصد همسان با آنها، مشتق ساخته‌اند. در عوض، باید بدانیم که آن زبان گفتاری عربی که بر اثر حمله مسلمانان به شبه جزیرهٔ ایبری در ۷۱۱/۹۲ پدید آمد یک دسته گویش یا به عبارت دقیقتر آمیزه‌ای از گویشهای عربی شمالی بود، ضمن آن که نمی‌توان تأثیرات عناصر عربی جنوبی را ـ بویژه در مورد یمنی‌ها که ظاهراً به زبان عربی شمالی تکلم می‌کردند ـ ناچیز شمرد؛ لهجه‌های مذکور در پی مهاجرتهای جدید و تماس با عناصر عربی و غیر عربی از قبل در وضعیتی بی‌ثبات به سر می‌بردند. هر چند عربی کلاسیک نیز ملازم سربازان بود و بعضی از آنان آن را به منزله زبان قرآن و شعر به کار می‌بردند. به نظر می‌رسد (و هر چیز در تکامل بعدی این باور را به وجود می‌آورد) که تأثیر زبان عربی ادبی بر گفتار روزمره نسبتاً ضعیف بوده است. ماهیت بیش از حد متفاوت روندها را در این نقطه در صورت وجود، فقط با باز خورد حاصل از تماس با سکونتگاههای عرب در شمال افریقا یا شرق آن می‌شد مهار کرد.

نکته دیگری که باید مورد توجه ما باشد، در صورتی که بخواهیم از سابقه زبان عربی اندلسی آگاهی داشته باشیم، این است که عربها در سرزمینی که متعاقباً اندلس نامیده شد خلأ زبانی نیافتند. مردم محلی که حدود چند میلیون نفر بودند، در برابر عربها که

---

* Koine.

** rhapsodists.

بیش از چند هزار نمی‌شدند، به زبان رومیایی اصلی سخن می‌گفتند و نیز مشخص شده است که بخش عظیمی از نیروهای مهاجم و ساکنان آینده متشکل از بربر زبانان شمال افریقا بودند؛ به رغم آن که بربرزبانان شمال افریقا بارها می‌خواستند خود را عرب جلوه دهند، وجود ده‌ها واژه قرضی بربر در زبان عربی اندلسی حاکی از حضور زبانی آنان بوده است.[۱۲]

در این جا نمی‌توان زبان رومیایی را که تأثیر طبیعی و شدیدتری داشت با یک دسته گویش محلی که پدید می‌آیند مقایسه کرد. به واسطه این تأثیرگذاری بر نوعی زبان عربی که خود به‌طور کامل به نوع عربی جدید تحلیلی‌تری تبدیل شد، عربی اندلسی واجهای* جدیدی مانند / p / و / c / را اخذ کرد و در حالی که تمایزهای واجی در بعضی منحنی‌های آهنگ را از دست می‌داد تکواژهایی** اسپانیایی همچون پسوندهای تصغیری، افزایشی و جز آن را پذیرفت، تقابلهای تکواژی مشخصی چون تمایز جنس دستوری در دوم شخص مفرد افعال را حذف کرد، از بعضی الگوهای نحوی رومیایی تبعیت کرد، بسیاری از گرته‌برداریهای اصطلاحات را همگون ساخت و سرانجام بمراتب صدها واژهٔ قرضی رومیایی را از لحاظ لفظی پذیرفت.[۱۳]

این گونه بود تاریخچهٔ عربی اندلسی و این نوعی زبان عربی بود که تا حدودی بر زبانهای رومیایی در حال ظهور تأثیر گذاشت که در این میان زبان عربی کلاسیک که فقط در قلمرو محافل بالای جامعه باقی مانده بود و در سطوح زندگی روزمره که تماسهای زبانی امکانپذیر بود در دسترس قرار نمی‌گرفت، از این امر مستثنا شد. تقریباً قطعی است که حکومت بنی امیه تا حدودی در مهار کردن بعضی از مشخصه‌های خیلی واگرا مانند واژه رکیک ***imala*** یعنی تلفظ صدای /*a*/ در آن به صورت /*i*/ موفق بودند و این کار را از طریق آنچه معیارهای گفتار عربی اندلسی محافل تحصیلکرده می‌نامیم انجام می‌دادند و آن معیارها از جانب این محافل که به سبکهای شرقی و گرایشهای ادبی وفادار بودند حمایت می‌شد. امّا این فرایند کلی نتوانست کاربرد محاوره‌ای زبان عربی

* phonemes.

** morphemes.

قدیم را دوباره برقرار کند، صرف نظر از این که به ویژگیهای اساسی شاخهٔ محلی زبان عربی جدید که چون جاهای دیگر داشت ماندگار می‌شد خاتمه داد، یا آنها را عوض کرد.

نمی‌توان انکار کرد که عربی کلاسیک را بعدها شمار چشمگیری از گروههای اجتماعی گوناگون در نتیجه بهتر شدن فرصتهای آموزشی در محیطهای شهری یاد گرفتند، ولی قاعدتاً می‌توانیم استنباط کنیم که هر چه شخص با عربی کلاسیک بهتر آشنا باشد، به دلیل تجارت و پایگاه اجتماعی، امکان تماس کمتری با قشرهای پایین و بویژه دو زبانهٔ مردم پیدا می‌کند، که مجرای تداخل معکوس یعنی تداخل زبان عربی در زبان رومیایی به شمار می‌رود. بدین دلیل لزومی ندارد وقتی می‌خواهیم واژه‌های قرضی عربی را در زبان رومیایی ریشه‌یابی کنیم منحصراً از فرهنگهای لغت عربی کلاسیک استفاده کنیم: *almuzara, alifara, aladroque* (تفریحگاه)[۱۴] *andrajo* (تکّه کهنه)[۱۵]، *haragán* (شخص تنبل)[۱۶] *mazorca* (دوک پر از نخ)[۱۷]، *mohino* (کج خُلق)[۱۸]، *zahón*، غیره را نمی‌توان به‌طور صحیح ریشه‌یابی کرد، مگر این که برای منظور یاد شده از واژگان اصیل عربی اندلسی استفاده کنیم.

بدین ترتیب ضمن آن که وقتی نوع زبان عربی، نوعی که بر زبانهای رومیایی تأثیر گذاشت بوضوح استقرار یافت، لازم است چگونگی انجام گرفتن این فرایند را توضیح دهیم. ما همگی داستانهای وسوسه‌انگیزی دربارهٔ همزیستی مسالمت‌آمیز و پربار پیروان سه دین شبه جزیرهٔ ایبری شنیده‌ایم، ولی تاریخ و جامعه‌شناسی زبان آنها را تأیید نمی‌کند. حمله مسلمانان به اسپانیا و عکس‌العمل آن یعنی، فتح مجدد* مسیحیان هر دو مانند همه جنگها عملیات خشونت‌آمیزی هستند که با معیارهای اخلاقی غیر قابل توجیه‌اند و هیچ انسان درستکار و حسّاسی نمی‌تواند از آن چشم‌پوشی کند. وقتی نبردها پایان یافت و مرزها دوباره دشمنان را از یکدیگر جدا کرد، مردم نمی‌توانستند آزادانه در مرزها رفت و آمد کنند، و چندان تمایلی به آموختن زبان یا رفتارهای دشمن نشان نمی‌دادند؛ ولی در هر دو مورد شماری از نیروهای شکست خورده در پشت خطوط

---

* reconquista.

دشمن باقی می‌ماندند و خود را با راه و رسم پیروزمندان و از جمله با زبان آنان تطبیق می‌دادند. از یک سو مستعربان* و از سوی دیگر مدجنان** که به اقتضای شرایط دو زبانه بودند، مجرای اصلی تداخل زبان عربی در زبان رومیایی در شبه جزیرهٔ ایبری شدند.

کوچ اتباع مسیحی امرای مسلمان اندلس موسوم به مستعربان از این شهر و مهاجرت پیوسته آنان در جستجوی زندگی بهتر در طول سده‌های سوم / نهم و چهارم / دهم، به سمت حکومتهای مسیحی شمالی (که بسیاری از آنها از برکت فرهنگ عالی و قابلیتهای فنی حاصل از آشنایی با معیارهای عالی تمدنِ جهان اسلام در آن زمان بدان دست یافته‌اند دلیل وجود اغلب واژه‌های عربی در زبان رومیایی بوده است. در مورد مدجنان یعنی مسلمانان اندلسی که تحت فرمانروایی مسیحیانی که فاتح سرزمینهایشان بودند زندگی می‌کردند و پس از آن به صورت افراد دو زبانه در آمدند و مدتی بدین ترتیب گذشت، خود نیز بعضی از واژه‌های قرضی عربی را وارد زبان رومیایی کرده بودند هر چند نه به اندازه واژه‌هایی که مستعربان وارد کرده بودند، چرا که مدجنان دیگر از چنان پایگاه اجتماعی و فرهنگیی برخوردار نبودند که همسایگانشان از آنها تقلید کنند.

علاوه بر این دو منبع اصلی تداخل واژگانی زبان عربی در زبان رومیایی عنصر سوم و کوچکتری از این گونه قرض‌گیریها نیز چه به صورت مستقیم و چه از طریق سایر زبانها (بویژه فرانسه و ایتالیایی) وجود دارد که حاصل تماسهای پراکنده با جوامع اسلامی از سده‌های میانه تا به امروز در گسترهٔ هند تا غرب افریقا بوده است.

از لحاظ آماری باید یادآوری کرد که وام گرفتن واژه‌های عربی در زبانهای رومیایی گوناگون شبه جزیره ایبری بتساوی انجام نشده است، زیرا به دلایل تاریخی روشن در نواحی مرزی که مردم با لهجه‌های پرتقالی، قشتالی، بلنسیایی*** وبالئاریک**** کاتالان سخن می‌گویند، بیشتر به چشم می‌خورد و در گالیسیایی و قطلونی کاتالان شمالی

---

* Mozarabs.

** Mudejars.

*** Valencian.

**** Balearic.

کمتر. در عین حال، چنان نیست که در دو زبان اخیر از آن گونه واژه‌های قرضی به هیچ وجه اثری نباشد. بلکه برخی از آن واژه‌ها منحصربه فرد است و برای مطالعه زبان عربی اندلسی از اهمیت خاصی برخوردار است همچون واژهٔ کاتالان ***bassetja*** (تسمه)[۱۹] یا واژهٔ گالیسیایی ***L arazán*** (تنبل).[۲۰]

تحقیق در زمینه چنین جنبه‌هایی به عنوان توزیع جغرافیایی واژه‌های قرضی عربی که زمانی در زبانها و لهجه‌های گوناگون ادغام شده‌اند، زمان‌بندی یا تاریخ‌گذاری نخستین ظهور این واژه‌های قرضی، تعیین مقدار یا ارزشیابی اهمیت عددی آنها در برابر حجم عظیم واژگان یک ناحیه معین و در یک عنصر معین، طبقه‌بندی و تکامل از لحاظ معنی‌شناسی و زبان‌شناسی اجتماعی و غیره به حوزه‌های مربوطه مطالعاتی گوناگون در زبانهای رومیایی گوناگون تعلق دارد وطی سالهای گذشته آهنگ معقولی داشته است. و در عین حال این پیشرفت نمی‌تواند از پیشرفت در زمینه اطلاعات مربوط به این زبانها فراتر رود.

در پایان باید گفت که ما داده‌های فراوانی درباره تداخل زبان عربی با زبان رومیایی در اختیار داریم، ولی دقت کاملی در آنها به چشم نمی‌خورد تا درستی و نادرستی همه را بتوانیم در پرتو آموخته‌های تازه خود از زبان عربی اندلسی بررسی کنیم و به تصحیح اشتباهات مذکور که بویژه در حوزه‌های نحو، اصطلاحات، شناسایی نام مکانها، لهجه‌های کوچک و حاشیه‌ای و غیره یافت می‌شود بپردازیم. همکاری محققان تعلیم دیده به زبان عربی و لهجه‌شناسی عربی اندلسی با رومیایی زبانان دارای داده‌های تازه‌تر و روشهای دقیقتر می‌تواند و باید مراجع بسیار بهتر و موثقتری از مراجع موجود امروزی فراهم آورد.

یادداشتها

1 See F. J. Simonet, *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes,* Madrid, reissued Amsterdam, 1965, chapter III.

2 This is demonstrated in J. Samsó, "Los estudios sobre el dialecto andalusí, la onomástica hispano - árabe y los arabismos en las lenguas peninsulares desde 950", *Indice Histórico Espanol,* 16, 1970, pp. 11 - 47; and J. M. Fórneas, "Elementos para una bibliografía lingüística básica sobre al- Andalus", *Actas de las Jornadas de Cultura Arabe e Islámica,* Madrid, 1978, pp. 45 - 107.

3 For example: Dozy and Engelmann, *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe,* Leiden, 1869 (reissued 1969); A. Steiger, *Contribución a la fonética del hispano - árabe y de los arabismos del iberorrománico y el siciliano,* Madrid , 1932; J. Coromines, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellanan,* Berna, 1954 (reissued, With the collaboration of J. A. Pascual , under the title *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico,* Madrid, 1980-) and *Diccionri etimológic i complementari de la llengua catalana , Barcelona ,* 1983; and D. Griffin, "Los mozarabismos del 'Vocabulista' atribuido a Ramón Martí', *Al - Andalus,* 23, 1958, pp. 251- 337; 24, 1959, pp. 333 - 80; 25, 1960, pp. 93 - 169 (ressued Madrid, 1961).

4 From /*almatrúq*/ ("pounded"), /*alihálal*/ ("remittance of money or gifts") and /*alhatrúq*/ ("big - mouthed") respectively: see F. Corriente, "Apostillas de lexicografía hispanoárabe", *Actas de las II Jornadas de Cultura Arabe e Islámica,* Madrid, 1985.

۵ ـ برای نقد چنین مواردی و مشابه آن و برای پیشنهادهای متناوب رک: Corriente, "Apostillas de lexicografía hispanoárabe" در مثالهای اول و سوم ریشه‌های گفته شده از لحاظ واژه‌شناسی غیر ممکن یا بسیار غیر محتمل است، در مثال دوم زمینه‌های استواری برایِ ترجیح ریشه‌ای از خانوادهٔ ایبری وجود دارد.

۶ ـ از عربی غربی / *زَبّوج* / عربی باستان / *زعبج* /، عربی باستان / *ضمان* /، / *طالعه* / به عـلاوه پسوند رومیایی [*ante* -] و / *ساق* /، به اضافه پسوند افزایشی رومیایی [*on* -].

7 - Cf. Katára ("Pontón") in Alcalá i. e., /*khattára*/*: see F. Corriente, El léxico árabe andalusí según p. de Alcalá,* Madrid 1988, p. 59; and disregard F. Corriente, "Aopostillas

de lexicografía hispanoárabe", pp. 155 - 56.

در این جا، من نتوانستم این مورد بد هجی شده و اشتباه شده را از میان جمع درست آن پیدا کنم.

8 - See R. Lapesa, *Historia de la lengua española,* 8th ed., Madrid, 1980, pp. 147 - 48.

۹ ـ به اسلام، اعراب و شرق محدود می‌شد مانند Marroquí, alfonsí و غیره.

۱۰ ـ رک: Eva Salomonski , *Funciones Formativas del prefijo' a' estudiadas en el caste.*

این نمونه‌ای خاص از فرضیه مداخله زبان عربی در زبان رومیایی است که در مجموع با فرض این که میان عربی باستان و عربی کلاسیک همسانی وجود دارد، از اصل خود بی اعتبار شده است. عربی کلاسیک جدید بطور کلی و از ابتدیی‌ترین دورانش آن تکواژ را در مجموع رها کرد. و بنابر این احتمالاً هیچ تأثیری بر زبان رومیایی نداشته است.

۱۱ ـ در این باره رک :

E. García Gómez, "Una prueba de que el refranero árabe fue incorporado en traducción al español." *Al - Andalus*, 42, 1977, pp. 375 - 90.

۱۲ ـ در مورد این موضوع، رک :

F. Corriente , "Nuevos berberismos del hispanoárabe", *Awráq,* 4, 1981, pp. 27 - 30.

۱۳ ـ داده‌های مؤید این اظهارات را می‌توان در قسمتهای مناسبِ

Grammatical Sketch of the Spanish Arabic Dialect Bundle, Madrid, 1977 and *Gramática, métrica texto del Cancionero hispanoárabe de Aban Quzmán,* Madrid, 1980; in F. Corriente, "Los Fonemas /p/, /c/y/g/ en árabe hispánico", *Vox Ramanica,* 37, 1978, pp. 214 - 18 and "Algunos sufijos derivativos romances en mozárabe hispanoárabe y en los arabismos hispánicos", *Aula Orientalis,* 1, 1983, pp. 55 - 60.

یافت و نیز در فهرست تک نگاریهای زندگینامه می‌توان مشاهده کرد. داده‌های اضافی در کتاب زیر چاپم در همین موضوع

El has dialectal árabe andalusí y su interacción con las lenguas de la Península Ibérica.

آمده‌اند.

۱۴ـ برگرفته از /*المصاره* / اشتقاق محلی از / *سیر* /

۱۵ ـ برگرفته از /*حطراج* /، اشتقاق محلی از [هتر] به علاوه پسوند سببی رومیایی.

۱۶ ـ برگرفته از /*خرقان* / (بدجور) از خرق، ولی ناشناخته برای عربی کلاسیک.

۱۷ ـ از عربی /*ماسوره* / (قرقره) با تبار فارسی به علاوه پسوند صفتی رومیایی {*ـایکو /ایکه*}

۱۸ ـ از عربی اندلسی /*مُهین* / (دشنام داده) در مقابل عربی کلاسیک /*مَهین* /.

۱۹ ـ صورتی ظاهر شده تنها برای یک بار برگرفته از /*مسماّجه* /، از جهات دیگر تأیید نشده و احتمالاً

اشتقاق عامیانه است از {شجّ}: رک :

F. Corriente , "Precisiones etimológicas a 'bassetja' y 'baldrica'", *Anuario de Filología* (Barcelona), 8, 1982, pp. 105 - 09.

۲۰ ـ صورت قلب شده از /*کسلان*/ یا برگرفته از /*عگزان*/ با پیوند حرف تعریف.

کتابشناسی

بازگشت به فهرست

فهرست‌بندیها و مقوله‌بندیهای بیشتری از لغات عربی در زبانهای ایبری ـ رومیایی

(دینز مسنِر)
ترجمهٔ علی آخشینی

تأثیر قشر زبرین زبان عربی بر زبانهایی که مردم شبه جزیره ایبری با آنها سخن می‌گویند جایگاه خاصی در بین زبانهای رومیایی به لهجه‌های قشتالی، پرتقالی و قطلونی بخشیده به گونه‌ای که این جایگاه در بسیاری از مطالعاتی که تمام جوانب این موضوع را روشن ساخته‌اند منعکس شده است.[1]

شبه جزیره ایبری نه تنها از زبان عربی تأثیر پذیرفته است بلکه زمینه این تأثیرات را بر زبانهای دیگری چون زبان فرانسه فراهم آورده است. در واقع حفظ اتفاقی مطالب مکتوب دقیقاً به ظهور تعدادی کلمه عربی (همچون ***tambour*** که در عربی به طنبور معروف است.) انجامید که پیشتر در زبان فرانسه به چشم می‌خورد تا در لهجه‌ای چون قشتالی. ولی نمی‌توان ظهور کلمات عربی را کاملاً با تماسهای محدود بین جمعیتهای عربی‌زبان و رومیایی زبان توجیه کرد، چرا که کلماتی چند نیز از لهجه‌های ایتالیایی مردم جمهوریهایی سرچشمه گرفته است که با مدیترانه شرقی روابط تجاری داشته‌اند،[2] یا از سیسیل آمده که مدت دویست سال زیر سلطه اعراب بوده است. علاوه بر این، نباید نقش زبان لاتین اخیر را در گسترش لغات عربی در سراسر اروپا دست‌کم گرفت

(*alcohol*، به عربی *الکحل* و در معنی جدید، نمونه‌ای از آن است و ظاهراً دستگاه ارقام عربی[۳] از طریق ایتالیا معرفی شده است).

این راههای گوناگون «گسترش»* زبانی بدین معناست که منبع اولیه تعدادی از کلمات را نمی‌توان دقیقاً شناسایی کرد. در عین حال، کاملاً واضح است که نفوذ زبانی عربی در شبه جزیره ایبری بیش از سایر زبانهاست؛ برای مثال، شواهد آشکار این امر را با نقشه‌ای شامل اسامی عربی رودخانه‌ها و نیز با رابطه نامهای عربی و غیر عربی مکانها در نواحی معینی از اسپانیا می‌توان ارائه داد (حدود ۲۰٪ از نام مکانها در هر هزار کیلومتر مربع نه تنها در نواحی بالئاریک زبان بلکه در جاهایی همچون بلنسیه، مالقه و لقنت به زبان عربی است در حالی که چنین نامهایی در نواحی شمالی چون ناوار، لئون و غیره متجاوز از ۲٪ نیست).[۴] رایجترین آنها عبارتند از: ***Alcántara*** (پل)، با معادل عربی *القنطره*؛ ***Albufera*** (مرداب)، با معادل عربی *البحیره*؛ ***Almada*** (معدن)، با معادل عربی *المعدن*؛ و ***(Al) medina*** (شهر)، بامعادل عربی مدینه.

در حالی که گسترش نامهای مکان عربی به میزان معرّب شدن متفاوت آنها در جاهای گوناگون بستگی داشت، کلمات عام که غالباً با حرف تعریف عربی آغاز می‌شد به طرق دیگری گسترش یافت. (مثلاً از طریق مستعربان که به سرزمینهای شمالی مهاجرت کردند و زمینه ظهور کلماتی مربوط به ادارهٔ شهرداری را فراهم ساختند: ***barrio*** (ناحیه)، با معادل عربی *برّی*؛ ***aldea*** (دهکده، به عربی *الضیعه*). به تنهایی نبودن حرف تعریف عربی در اکثر کلمات عربی شدهٔ قطلونی ـ مثلاً حرف تعریف چسبیده در ۶۰٪ کلمات عربی شده قشتالی امروز (۷۴٪ در سده‌های میانه) به چشم می‌خورد ولی این میزان در لهجه کاتالان تنها به ۳۲٪ بالغ می‌شود ـ ما را به این نتیجه‌گیری غلط وامی‌دارد که لهجه قطلونی تابع همان تکاملی نبوده است که لهجه قشتالی یا پرتقالی.[۵] ولی در واقع دو صورت مشابه در زبان قرون وسطایی کاتالان وجود داشت. یکی همراه با حرف تعریف عربی و دیگری بدون آن، که صورت دوم امروزه نیز عمدتاً به کار می‌رود.[۶] در لهجه قطلونیِ یادشده از الگوی زبان ایتالیایی استفاده می‌شود: کلمات عربی شده در

---

* deployment.

لهجه‌های ایتالیایی بدون حرف تعریف‌اند و غالباً این نوع کلمات عربی شده «ایتالیایی» به زبانهای اروپایی دیگر گسترش می‌یابد همچون مورد ***zucchero*** (شکر)، به عربی سُکّر، که در آلمانی به صورت ***Zucker***، در فرانسه ***sucre*** و در انگلیسی ***sugar*** در می‌آید (در ضمن مقایسه کنید با صورت قشتالی ***azúcar*** و پرتقالی ***acucar***).

باید یادآوری کرد که بسیاری از کلمات عربی دستخوش تغییرات فرهنگی در طی هزار سال گذشته شده است: مثلاً اسب سواری به صورت ***jaez*** (سازوبرگ) منعکس شده که عربی آن *جهاز* است، و ***albarda*** (پالان)، با معادل عربی *البردعه*، به مثابه رایجترین وسیله جابجایی و حمل و نقل از بین رفته است، در حالی که سلاحهای مدرن جانشین ***adarga*** (سپر) با معادل عربی *الدرقه* و ***alfanje*** (شمشیر) با معادل عربی خنجر شده است.[۷] میزان ترک صورت عربی کلمات از یک زبان به زبان دیگر فرق می‌کند: لهجه پرتقالی کلمهٔ ***alfaiate*** (خیاط) با معادل عربی *الخیّاط* را حفظ کرده ولی لهجه قشتالی صورت گالیسیایی ***sastre*** را جانشین صورت باستانی ***alfayate*** کرده است. لهجهٔ پرتقالی دارای کلمهٔ ***alicerce*** (مبانی) است ولی واژه قشتالی مشابه آن یعنی ***alizace*** با معادل عربی *الاساس* جای خود رابه ***cimiento*** داد. میان مترادفهای عربی و رومیایی غالباً رقابت وجود داشت. تکاملهای مختلف سبب شد تا واژهٔ قشتالی ***aduana*** با معادل عربی *الدیوان* و واژهٔ پرتقالی ***alfândega*** با معادل عربی *الفندوق* معنی یکسان «رسوم» را پیدا کنند؛ این دو کلمه قبلاً در این دو زبان وجود داشتند. علاوه بر این، فرهنگهای لغت بسامدی جدید گویای آنند که شمار فراوانی از کلمات عربی شده در سیاقهای معیار دیگر به کار نمی‌روند.[۸]

از سوی دیگر، با زمینه‌های معنی شناختی مواجهیم که مکرراً به چشم می‌خورند (ملل مسیحی مکرراً نهادهای عربی را پذیرفتند که بازتاب آن را می‌توان در واژهٔ ***alcalde*** (شهردار) با معادل عربی *القاضی* دید. برآوردی از کلمات عربی شده زبانهای رومیایی به عمل آمده که اکثریت آنها عمدتاً غیر موثق است.[۹] مهمترین فرهنگ ریشه‌شناسی کلمات قشتالی شامل ۱۲۰۰ کلمه است[۱۰] ولی تنها شماری از آنها با شواهد مستند به‌دست آمده از پایان قرن شانزدهم که حکام و قوانین مسیحی اعراب اسپانیایی را از شیوه زندگی

سنتی خود منع کرده بودند تأیید شده است.

این سنت وجود دارد که کلمات عربی را بر طبق زمینه معنایی آن مرتب کنیم و مطالعات واژگان پرتقالی، قشتالی[۱۱] و قطلونی[۱۲] با همین روال انجام می‌شود ـ ابتدا اصطلاحات جنگ بررسی می‌شود، چنان که گویی این امر مهمترین فعالیت در زمینهٔ سلطهٔ اعراب شبه جزیره بوده است.

نمونه‌های زیر نمونه‌های قشتالی است (غالباً در عمل با صورتهای پرتقالی و قطلونی فرقی ندارند): ***alcazaba***، با معادل عربی *القصبه* به همراه ***alcázar*** با معادل عربی *القصر*، نام دژی است که با ***atalaya*** (برج) با معادل [جمع] عربی الطّلائع و ***barbacana*** (سنگر موقّتی) با معادل عربی *باب البقره* به دست می‌آیند. امروزه بسیاری از کلمات دیگر تنها در بافتهای تاریخی به کار می‌روند ولی استثنائاتی وجود دارد که در آنها زبان روزمره اسپانیایی به کار رفته است: ***alférez*** (دانشجوی دانشکدهٔ افسری) با معادل عربی *الفارس* (در ابتدا پرچمدار یا شوالیه)، ***jinete*** (اسب سوار) با معادل عربی *زناتی* (ابتدا سرباز سواره) و ***ronda*** (گشتی)، با معادل عربی *رابط* (که به منزلهٔ واژه قرضی ***ronde*** در زبان فرانسه به چشم می‌خورد و باشتباه از واژه لاتینی ***rotundus*** مشتق شده است، و نیز به منزله واژه‌های قرضی ***ronda*** در زبان ایتالیایی و ***Runde*** در زبان آلمانی وجود دارد).

اعراب بدان‌گونه که مشهور است حتی در مناطقی که کشت و زرع به نظام آبیاری پیچیده‌ای وابسته بود زارعانی ماهر و سخت‌کوش بودند. شمار کاملی از کلمات عربی هنوز امروزه به کار می‌روند: ***acequia*** (خوراک دهنده) با معادل عربی *السّاقیه*؛ ***aljibe*** (مخزن آب)، با معادل عربی *الجُبّ*، ***arcaduz*** (دلو) با معادل عربی *القادوس* [چرخ چاه]؛ ***noria*** (چاه طناب خور) با معادل عربی *الناعوره* [چرخ چاه] و غیره. پیش از حمله اعراب به این شبه جزیره، در مزارع گیاهان ناشناخته‌ای می‌رویید: ***alcachofa*** (کنگر فرنگی)، با معادل عربی *الخُرشوف*؛ ***zanahoria*** (هویج) با معادل عربی *اسفنّاریه* (معادل واژه آلمانی موهروبه، «تجاوز مغربی‌ها»، همچنین بیانگر اصل است)؛ ***azafran*** (زعفران) با معادل عربی *الزعفران*، با واژه‌های ***safran*** در زبان فرانسه و آلمانی مقایسه کنید)؛ ***algodón*** (کتان) با معادل عربی *القطن* [پنبه].

صنعت عربی نیز در کلمات ایبرورومیایی منعکس شده است و صنعتگران گوناگون برای حرفه و فرآورده‌های تولیدی خود نام عربی دارند: ***alfarero*** (گوزه گر)، معادل واژهٔ عربی *الفخّار*؛ ***taze*** (فنجان)، با معادل عربی *طاسه* (مقایسه کنید با ***tasse*** در زبان فرانسه و آلمانی)؛ ***jarra*** (کوزه) با معادل عربی جرّه، فعل ***recamar*** با معادل عربی رقمه [بُستان] بیانگر نوعی گلدوزی در سرتاسر شبه جزیره است که مورد احترام فراوان بوده است، در حالی که ***damasco*** (حریر گلدار) نوعی بافتنی است که ابتدا در شهری به همین نام (یعنی دمشق) تولید شد.

بسیاری از کلمات را ما مرهون حرفه‌ای با نام ***tarea***، با معادل عربی *طریحه* [ناچیز] و تجارتی همراه با محصولات حاصل از آن حرفه هستیم. این کلمات مثلاً مربوط است به واحدهای اندازه‌گیری ***quintal*** (قنطال)، با معادل عربی قنطار؛ ***tara*** (وزن ظرف) با معادل عربی *طرحه* [قبا، شالگردن] ***quilate*** (قیراط) با معادل عربی *قیراط* یا مربوط است به بازرگانی ـ ***almacén*** (فروشگاه کالا) با معادل عربی *المخزن*، که با واژهٔ ایتالیایی ***magazzino*** مقایسه می‌شود؛ ***almoneda*** (فروش همگانی)، با معادل عربی *المُنادا* [حراج] ـ یا مربوط است به اجرای عدالت ـ ***alcalde*** (شهردار) با واژهٔ اولیه قاضی).

معماری عربی صورت تازه یافت و برخی کلمات مطابق آن همچنان در زبان اسپانیایی جدید به کار رفت، کلماتی همچون albanil (آجرچین) با معادل عربی البنّا؛ ***azulejo*** (کاشی) با معادل عربی *الزولیج*؛ ***albañal*** (لوله فاضلاب) با معادل عربی *البلاّعه*. قسمتهای داخلی منازل با ***alfombra*** (قالی) تزیین شده بود که واژه عربی آن خُمره، و ***almohada*** (تشک) که واژه عربی آن *المخدّه* [بالش] است. اعراب از بازی شطرنج خوششان می‌آمد (ajedrez با معادل عربی *الشیطرنج*) یا از بازیهای اتفاقی (***azar***، با معادل عربی *الزهر* [تاس بازی]. این کلمه را با ***hazard*** فرانسه مقایسه کنید). بعضی اسامی عربی مربوط به شیرینیها امروزه همچنان به کار می‌رود برای مثال، ***alcorza*** (شیرینی خامه‌ای) با معادل عربی القُرصه [قرص نان].

واژه معروف ***syrup*** نیز منشأ عربی دارد؛ صورت عربی *شراب* در اسپانیا به صورت ***jarabe*** تداوم می‌یابد در حالی که لاتین جدید این لغت را در سرتاسر جهان منتشر کرد

(لغت ***sirup*** آلمانی، ***sirop*** فرانسه). طبابت در سطح وسیعی انجام می‌شد به‌گونه‌ای که برخی لغات فنی مربوط به این رشته امروزه همچنان به کار می‌رود نظیر ***álcali*** (قلیا) معادل *القلی* ***alambique*** (دستگاه تقطیر) با معادل عربی *الانبیق*، و alquimía (علم کیمیا) با معادل عربی *الکیمیا* که دچار افساد معنایی شد.

سطح علمی اعراب را می‌توان با مثالهایی در رشته‌های فراوان علمی نشان داد ولی مطالعات کنونی را به ستاره‌شناسی محدود ساخته‌ایم. نه تنها در زبان ایبرورومیایی بلکه در بسیاری از زبانهای دیگر واژه‌های ***nadir*** با معادل عربی *نظیر* و ***zenith*** با معادل عربی سمت (الرأس) و سایر نامگذاریهای مربوط به ستارگان وجود دارند.

این امکان نیست که تمام عناصر عربی ـ حدود ۸۰۰ عنصر ـ را که همچنان در این شبه جزیره (و نقاط دیگری از اروپا) به کار می‌روند بر شماریم؛ به هر حال، انتخاب این خطر را به وجود می‌آورد که صرفاً دلبخواهی عمل شده باشد. در عین حال، مثالهای بالا مشخص کنندهٔ آن گوناگونی و نیز مؤید آن است که میراث زبانی اعراب همتراز با معماری شبه‌جزیره است.

یادداشتها

کتابشناسی

بازگشت به فهرست

تأثیر زبان عربی بر شعر عاشقانهٔ اروپایی

راجر بوس
ترجمهٔ محمدجواد مهدوی

هنوز بسیاری از محققانی که دربارهٔ قرون وسطی پژوهش می‌کنند نمی‌خواهند بپذیرند که فرهنگ عربی تأثیری بر اروپای سده‌های میانه داشته که از عرضه کالاهای تجملی خاص بسیار فراتر می‌رود. البته این محققان دین اروپا به اعراب ـ به منزلهٔ واسطه انتقال فلسفه، طب و ریاضیات یونانی ـ را بی‌هیچ اشکالی می‌پذیرند، زیرا پذیرش این امر افسانهٔ رایج هویّت فرهنگی‌اروپا را تضعیف نمی‌کند. ریشه‌های این هویّت فرهنگی از نظر فکری و هنری یونانی ـ رومی است که اخلاق مسیحی در آن روح دمیده است. این انتقال به‌گونه‌ای ترسیم شده که گویا «داد و ستدی بوده همچون خرید و فروش در یک فروشگاه».[۱] بدین ترتیب، فرض کرده‌اند که اعراب در این روند نقش کاملاً انفعالی داشته‌اند. بنابراین، به نظر می‌رسد که سنّت عشق درباری چیزی است اساساً اروپایی، زیرا مرتبط است با قوانین جامعه‌ای با فرهنگ و آرمانهای شوالیه‌گری مسیحی ـ و ریشهٔ اصلی مفهوم جدید عشق رمانتیک به شمار می‌رود. از این رو، بسیاری از مردم این ادعا را نامعقول می‌دانند که عشق درباری در نتیجهٔ ارتباطات فرهنگی با جهان عرب پدید آمده باشد. صد سال پیش هیچ دانشمندی جرأت نمی‌کرد چنین ادعایی کند. در واقع، پس از آغاز دوران استعمار، که از دیدگاه اعراب از جنگ ناپلئون در مصر (۱۷۹۸ ـ

۱۸۰۱) آغاز شد، بحث از وامداری فرهنگی اروپا به اعراب عملاً تا دههٔ ۱۹۳۰ به تابو تبدیل شد. در این مدت، در خارج از اسپانیا، لاورنس اکر (Lawrence Ecker)، هانری پرز، امیل درمنگهام (Emile Dermenghem)، اواریست لوی پرونسال و رینولد نیکسون تحقیقاتی انجام دادند. حتی در اسپانیا هم که ژولیان ریبرا تاراگو (Julián Ribera y Tarragó)، میگل آسین پالاسیوس (Miguel Asín Palacios)، امیلیو گارسیا گومز، رامون مننذث پیدال (Ramón Menéndez Pidal)، آمریکو کاسترو (Americo Castro) و دیگران کارهایی نو انجام داده‌اند، کسانی همچون کلادیو سانچز آلبورنوز (Cloudio Sanchez Albornoz) و مارسلینو مننذث پلایو (Marcelino Menéndez Pelayo) بودند که بیشتر کاستیهای اسپانیا، بویژه «عقب ماندگی فرهنگی»[۲] آن را به تأثیر زیانبار! اسلام در جلوگیری از اروپایی شدن این سرزمین نسبت می‌دادند.

دنه دو روژمون (Denis de Rougemont)، که بیشتر به خاطر نظریهٔ غیر متعارف خود مبنی بر این که عشق درباری محصول محیط الحادی Cathar* بوده شناخته شده است، در سال ۱۹۵۶ در چاپ تجدید نظر شده *Passion and Society* (عشق و جامعه) ادعا کرد که دیگر نیازی به اثبات «تأثیر اندلس» بر تروبادورها نیست، زیرا از نظر او این مسأله بدیهی است:

> و من می‌توانم صفحاتی را با عباراتی از عربها و پروانسیها پر کنم که متخصصان بزرگ ما، که به وجود «خط حائل» معتقدند، احتمالاً نتوانند تشخیص دهند این عبارات در شمال پیرنه نوشته شده‌اند یا در جنوب آن. این موضوع اثبات شده است.[۳]

اما دریغ که این موضوع هنوز تا اثبات شدن راه درازی در پیش دارد و رابطهٔ شعر عربی و پروانسی پیچیده‌تر از آن است که دو روژمون می‌خواهد به ما بقبولاند. دو متخصص معتقد به وجود خط حائل که او در ذهن دارد (و در عبارات فوق از آنها یاد می‌کند) دو دانشمند سدهٔ نوزدهم یعنی ارنست رنان و راین هارت دوزی (Reinhardt Dozy) بودند. به نظر می‌رسد که دانشمندان امروزی هنوز نادیده گرفتن داوریهای منفی این دو مستشرق را دشوار می‌یابند.

---

* Cathar ـ فرقه‌هایی از مذهب مسیح که به ریاضت کشی مشهور بودند ـ م .

رنان پس از اذعان به این که قشتالی و پرتغالی تنها زبانهای رومیایی نیستند که بسیاری لغات قرضی عربی در خود دارند، می‌نویسد:

> دربارهٔ تأثیرات ادبی و اخلاقی بسیار اغراق شده است؛ نه شعر و نه فتوّت پروانسی هیچ‌کدام مدیون مسلمانان نیستند. خط حائلی قالب و روح شعر رومیایی را از قالب و روح شعر عربی جدا می‌کند؛ هیچ دلیلی نیست که نشان دهد شاعران مسیحی از وجود شعر عربی آگاه بوده‌اند و می‌توان گفت که حتّی اگر از آن اطلاع داشته‌اند، نمی‌توانسته‌اند زبان و روح آن را بفهمند.

دوزی دیدگاهی حتّی از این هم سر سخت‌تر دارد:

> امکان تأثیر مستقیم شعر عربی بر شعر پروانسی یا، به طور کلی، شعر رومیایی هنوز اثبات نشده و اثبات هم نخواهد شد. به‌گمان من این موضوعی است بیهوده؛ هرگز مایل نیستم که این موضوع دوباره مطرح شود، گرچه مطمئن هستم که تا مدّت زمانی دراز مطرح خواهد بود. یکی این و یکی آن را پسندد![۵]

این عبارت دوزی که «on nel'a prouvée et on ne la prouvera pas» [هنوز اثبات نشده و اثبات هم نخواهد شد] فقدان بی‌طرفی منتقدانه او را فاش می‌کند. این‌گونه پیشداوری را نمی‌توان از یکی از برجسته‌ترین مورّخان تاریخ اسپانیای مسلمان انتظار داشت. لحن این کلمات مرا به یاد واکنش آلفرد جین‌روی (Alfred Jeanroy) در برابر فرضیه ژولیان ریبرا (به سال ۱۹۲۸) انداخت. ریبرا گفته بود که شاید واژه *تروبادور* از واژهٔ عربی *طَرَبَ* مشتق شده باشد و او در پاسخ گفت: «مطمئناً ریشه‌های عربی که ریبرا برای کلمات تروبادور و... پیشنهاد می‌کند، هیچ کس را اقناع نخواهد کرد.»[۶]

ساموئل استرن عباراتی از دوزی را که من نقل کردم در مقاله‌ای که در سال ۱۹۶۴ در اسپولتو (Spoleto) ارائه کرده، نقل و تأیید می‌کند. نتیجه‌گیری خود او نیز بسیار شبیه آن است:

> این که تروبادورها نمی‌توانسته‌اند با شعر عربی تماس مستقیمی داشته باشند نتیجهٔ مستقیم این واقعیت تردیدناپذیر است که به اندازهٔ کافی عربی نمی‌دانسته‌اند، و نمی‌توانسته‌اند بدانند، تا این شعر را بفهمند ... به نظر من، که ارزش آن بیش از نظریّات دیگران نیست، بنا به دلایلی می‌توان تردید داشت که حتّی یک عنصر شعر تروبادورها حاصل تأثیرات شعر عربی باشد.[۷]

چگونه می‌توان چنین مطمئن بود که تروبادورها هیچ دانش عربی نداشته‌اند؟ و چگونه می‌توان این‌قدر یقین داشت که تروبادورها نمی‌توانسته‌اند حتّی ترجمه‌ای ناقص از کلمات یک ترانه را به دست آورند در صورتی که موسیقی، آهنگ و قوافی کلمات به گوش آنها خوش می‌آمده است؟ گرچه استرن انکار نمی‌کند که «شباهتهایی بین مفهوم عشق در نزد تروبادورها و برخی آرای خاص در ادب عربی» وجود دارد، می‌گوید «این شباهتها را باید دستاوردهایی همسان دانست که به پیوستگیهای خویشاوندی ربطی ندارند».[۸]

من وقتی در سال ۱۹۷۵، با یک محقق آمریکایی در کنفرانسی ملاقات کردم، به وی یادآور شدم که پژوهشهایی دربارهٔ گفته‌های دانشمندان پیرامون عشق درباری انجام داده‌ام و طرفدار نظریه خاستگاه عربی آن هستم؛ او بشدّت با من مخالفت کرد و گفت: «به گمان من ساموئل استرن نادرستی این نظریه را کاملاً نشان داده است.» خوشبختانه من از نظر خود منصرف نشدم، زیرا با انجام مطالعه‌ای مبتنی بر توالی تاریخی دربارهٔ آنچه علم عشق درباری نامیده‌ام به این نتیجه رسیده بودم که در تاریخ فرهنگ و ادب هیچ قطعیّت ثابتی وجود ندارد؛ نظریه‌ها همراه با اوضاع زمانه دگرگون می‌شوند، و دانشمندی که بیش از همه ادعای بی‌طرفی دارد بیش از همه دچار پیشداوری است. البته این بدان معنا نیست که تمام تلاش او را از همان آغاز محکوم کنم. بی‌تردید ماریا روزا منوکال (Maria Rosa Menocal) بسیار میانه‌رو است که می‌گوید دیدگاه جایگزین مبنی بر وجود اصل و نسبی مختلط برای فرهنگ اروپایی، فقط افسانه‌ای است برای تعدیل افسانه‌های موجود.[۹]

من هنوز هم براساس یافته‌های خود و بررسی مدارک معتقدم که عشق درباری را می‌توان چنین تعریف کرد: «پدیدهٔ فرهنگی فراگیری... که از یک محیط مسیحی اشرافی که در معرض تأثیرات اسپانیایی ـ عربی بود، سر برآورد».[۱۰] گرچه تروبادورها خود اصطلاحات دیگری همچون bon'amors, fin'amors و verai'amors (و در دیگر زبانهای رومیایی واژه‌های مشابهی می‌توان یافت) به کار می‌بردند، عشق درباری توصیفی است مناسب برای مفهومی از عشق که از سدهٔ دوازدهم تا عصر رنسانس الهام‌بخش یک سنّت

ادبی در اروپا بود، به‌گونه‌ای که از طریق تعمیم می‌توان تمام این ادبیات را بدین نام خواند.[11] این قرارداد ادبی یا شعری که تروبادورهای پروانسی مروّج آن بودند، چه به صورت جدّی و چه به شکل طنز، در آثار بیشتر شاعران و قصّه‌نویسان بزرگ سده‌های میانه به چشم می‌خورد که از آن جمله‌اند: برنار دو وانتا دورن، گیوم دو لوریس، کرتین دو تروا، هنریک فون مورونگن، ولفرام فون اشنباخ، گوتفرید فون اشتراسبورگ، کاوالکانتی، دانته، پترارک، آوسیاس مارک چاسر، جان گاور، مالوری، ماری دوفرانس، شارل دُرلئان، سانتیلیانا، دیگودوسان پدرو وفرناندو دو رُهاس. این موضوع در آثار برخی از نویسندگان رنسانس همچون ژیل ویسانته گارسیلاسو نیز اهمیّتی محوری دارد.

ویژگیهای اصلی این مفهوم عشق عبارتند از: اقتدار معشوق، وفاداری و تسلیم عاشق، رازداری، پیوستگی عشق و شعر، و نیروی تعالی بخش و در عین حال بالقوّه مخرّب عشق. به معشوق اقتدار اربابان یا کمال الهگان نسبت داده می‌شد. عاشق فروتنانه پیمان می‌بست که در خدمت معشوق باشد گویا برده یا نوکر اوست و تنها چیزی که می‌خواست آن بود که معشوق در برابر این کارها به او گوشهٔ چشمی بیفکند. چون ابراز احساسات در برابر دیگران ممکن بود آبروی معشوقه را به خطر اندازد، بویژه اگر او همسر داشت، پنهانکاری اصلی اساسی و یکی از شروط کام دادن احتمالی بود. از این رو، مرسوم بود که شاعر نامی غیر واقعی یا ***senhal*** به معشوق بدهد و بدین طریق هویّت او را پنهان نگاه دارد. عاشق با کوشش برای کسب شایستگی در برابر معشوق برخی از خصوصیّات اخلاقی، درباری و شوالیه‌گرانه را به دست می‌آورد. اگر دست یافتن به معشوق آسان بود، عشق دیگر دشوار و تعالی‌بخش نمی‌بود؛ اما از سوی دیگر، اگر معشوق *سنگدلی خوبرویان* را، که چیزی است معهود، از خود نشان می‌داد، بیماریهای مرسوم عشق ـ بی‌خوابی، لاغری، رعشه، ضعف و رنگ پریدگی ـ می‌توانست به نوعی جنون و سرانجام به مرگ بینجامد. این مفهوم عشق که گویا بر همزیستی ناپایدار میل جنسی و آرمانهای معنوی بنا شده، ذاتاً تناقض‌آمیز بود؛ به گفتهٔ نیومن (F.X.Newman): «عشقی است که در یک آن هم نامشروع است و هم از نظر اخلاقی تعالی بخش، هم پرشورو هم خوددار، هم خوار کننده و هم عزّت‌بخش، هم زمینی و هم آسمانی».[12]

تمام ویژگیهایی را که بر شمردم، بجز تشبیهات مربوط به نظام فئودالیسم، در سنّت شعر عربی عشق پاک، *الحبّ العَذری*، می‌توان یافت. نخستین نشانه‌های این عشق بویژه در اشعار بنی عذره و جمیل بن مَعَمر عذری (د. ۷۰۱/۸۲) در قرن اول / هفتم به چشم می‌خورد. بنی عذره قبیله‌ای بودند که به شهدای عشق ناکام شهرت داشتند و جمیل بن معمر شاعری بود که به سبب عشق به بُثَینه غالباً جمیلِ بثینه نامیده می‌شود. این سنّت در رساله‌های بسیاری مورد بحث قرار گرفته و چارچوبهای مشخصی برای آن تعیین شده است. مهمترین این رساله‌ها *کتاب الزّهره*[۱۳] و *طوق الحمامة*[۱۴] است. کتاب نخست را محمّد بن داود اصفهانی (۲۵۵ ـ ۲۹۷/۸۶۸ ـ ۹۱۰) در قرن دوم / نهم در بغداد و کتاب دوم را احمد بن سعید بن حزم (ابن‌حزم) (۳۸۳ ـ ۴۵۶/۹۹۳ ـ ۱۰۶۴) در حدود سال ۱۰۲۲/۴۱۲ در قرطبه تألیف کرد. می‌توان استنباط کرد که این سنّت متناقض نمای عشق دنیوی ـ معنوی توسط نوازندگان، دخترکان آواز خوان، اسیران و بردگان از اسپانیای مسلمان به جنوب فرانسه راه یافته است. یکی دیگر از راههای ارتباط بین شرق و غرب در پادشاهی نرمنهای سیسیل بود. اما نه تنها باید توضیح داد که شعر و یا رساله‌های عربی دربارهٔ عشق در دسترس تروبادورهای پروانسی بوده است، بلکه باید اثبات کرد که مشابهتهای تردید ناپذیری که بین این دو برداشت از عشق وجود دارد نمی‌تواند ناشی از اتفاق یا تعدّد خاستگاهها باشد. برای اثبات این امر باید بتوان شواهدی ادبی دال بر وجود داد و ستد یا انتقال فرهنگی فراهم آورد. مخالفتهایی که با این موضوع انجام گرفته تاکنون به صورتی نظام‌مند پاسخ داده نشده است.

پیتر درونکه (Peter Dronke)، یکی از شرکت کنندگان در بحثی که پس از مقاله استرن در اسپولتو درگرفت، معتقد است که مشابهتای بین شعر عاشقانه عربی و پروانسی اتفاقی است. این فرض اساس کتاب او را با عنوان ***Medieval Latin and the Rise of Europan Love-Lyric*** تشکیل می‌دهد.[۱۵] در این اثر جذّاب ـ که با کهن‌ترین مجموعهٔ ترانه‌های عاشقانه که در هزارهٔ دوم قبل از میلاد در مصر سروده شده آغاز می‌شود و نمونه‌هایی از شعر ایسلندی، بیزانسی، گرجی، عربی و مضاربی را در بر می‌گیرد ـ عنوان شده است که عشق درباری، که در اینجا ظاهراً به معنای تجربه یا

احساسی است که غزل عاشقانه اروپایی را پدید آورده، جهانی است و می‌تواند «در هر زمان یا مکانی» تحقق یابد (ص ix). بر این رویکرد سه ایراد اساسی وارد است: نخست آن که تازگی شعر تروبادورهای پروانسی را در سبک و محتوا و نیز تأثیر فوق‌العاده آن را بر ادبیّات و رسوم اجتماعی اروپا کم اهمیت جلوه می‌دهد؛ دوم آن که مهمترین سنّت ادبی سده‌های میانه را بدون نام رها می‌کند: عشق درباری به هر حال، مفهومی است بسیار مهم که نه تنها تجربه‌ای شخصی را تعریف می‌کند، بلکه محتوای یک نوع ادبی و یک پدیدهٔ فراگیر ادبی را بیان می‌کند؛ سوم این که پیش از سدهٔ دوازدهم، تنها شعر عربی یا شعر تأثیرپذیرفته از سنّت غنایی عربی است که تمام ویژگیهای اصلی عشق درباری را که قبلاً بر شمردیم، در خود دارد. یقیناً راه مبالغه پیموده‌ایم اگر همچون کورتیوس بگوییم که «شور و اندوه عشق کشفی عاطفی بود که به دست تروبادورهای فرانسه و جانشینان آنها انجام گرفت»[16] و یا به‌سان لویس (C.S.Lewis) بگوییم که رنسانس در مقایسه با این تحوّل «فقط موجی بوده است بر سطح ادبیات».[17] در عین حال، شیوهٔ سرایش تروبادورها دربارهٔ عشق و نیز تصمیم آنها به‌بهره‌گیری از زبان عامیانه تحوّل) در آفرین بود. ماریو اکویکولا (Mario Equicola)اواخر قرن پانزدهم می‌نویسد: «روش تروبادورها در توصیف عشق خود تازه و با شیوهٔ سرایندگان قدیم لاتین کاملاً متفاوت بود؛ نویسندگان لاتین بی‌پرده، بدون احترام و تکریم و بدون ترس از بدنامی معشوقه‌های خود شعر می‌سرودند».[18] آلن بوس در دیباچهٔ نخستین جلد گلچین خود از ادبیات فرانسه بخوبی این نکته را بیان می‌کند:

> به طور کلی، یونانیان و رومیان، و نیز چینیها، عشق را همین‌که از مرز لذّت حسّی، که تجلّی طبیعی آن به شمار می‌رفت، پا فراتر می‌گذاشت نوعی بیماری می‌شمردند. این نگرش با دلبستگی دشمن‌تر است تا با تقبیح تقریباً بیمارگونهٔ گرایشهای جنسی از سوی آبای کلیسا.[19]

او همچنین می‌نویسد:

> تردیدی نیست.. که باید پیشروان عرب این شاعران [تروبادورها] را در اندلس سده نهم و در ابن‌حزم بزرگ، نویسندهٔ *طوق الحمامة* یافت ـ که اتفاقاً افلاطونِ خود را زمانی شناخت که غرب مسیحی فقط نام این فیلسوف را می‌دانست.[20]

من با درونکه موافقم که غزل عاشقانه اروپایی باغی است که در آن ریشه‌ها را بندرت می‌توان از یکدیگر جدا کرد و «نظارهٔ رشد گلها بسیار مهمتر است»[۲۱]، امّا نمی‌توانیم ارزش گلها را بدانیم مگر آن که مقایسه‌هایی انجام دهیم و تا آنجا که من می‌دانم هیچ محقّقی تاکنون بررسی مقایسه‌ای رضایتبخشی بین شعر عاشقانه عربی و اروپایی انجام نداده است. پیشتر به برخی از دلایلی که باعث شده چنین مطالعه‌ای انجام نگیرد اشاره کرده‌ام. اولویّت نخست عبارت است از تشکیل یک چارچوب روش شناختی مناسب با در نظر گرفتن کارهایی نظری که دربارهٔ انتقال فرهنگی، بویژه توسط نورمن دانیل، انجام گرفته است.[۲۲] چنین مطالعه‌ای می‌تواند از پنج بخش تشکیل شود: بخش نخست دربارهٔ اسناد روابط فرهنگی بین اروپای مسیحی و تمدن عربی ـ اسلامی و راههای احتمالی انتقال (یعنی اسپانیای مسلمان و سیسیل)؛ بخش دوم دربارهٔ موسیقی از لحاظ نظری و عملی؛ بخش سوم دربارهٔ عناصر قالب و سبک؛ بخش چهارم دربارهٔ درونمایه‌های عام و بن مایه‌های خاص؛ و بخش پنجم دربارهٔ تأثیر عقاید یا نظرات فلسفی، همچون حکمت افلاطونی، تصوّف یا توصیف پزشکی جنون عشق. یقین دارم که اگر چنین پژوهشی بدرستی انجام گرفته بود، دیگر محقّقی همچون تاپسفیلد (L.T.Topsfield) نمی‌توانست کتابی با عنوان *Troubadours and Love* (*تروبادورها و عشق*) بنویسد و در آن تنها مختصراً به ابن‌حزم و چهار بار نیز محتاطانه و هر بار در حدّ یک سطر به سرچشمه‌های فرضی و بی‌نام اسپانیایی ـ عربی این عشق اشاره کند.[۲۳]

در فضای این مقاله من فقط می‌توانم مطالبی برای بخشهای اوّل و چهارم پیشنهاد کنم: من حقایقی را دربارهٔ راههای بالقوه انتقال بیان و، با نقل اقوالی، برخی مضامین مشابه را در شعر عاشقانه عربی و اروپایی نشان خواهم داد. برخی از این مواردِ مشابه ماهیتی عام دارند؛ برخی دیگر خاص هستند و ظاهراً نشان می‌دهند که برخی از نوشته‌های ابن‌حزم در *طوق الحمامة* برای شاعران فرانسه و اسپانیا شناخته شده بود. نخست، دربارهٔ دگرگونی در موازنهٔ قدرت در پایان سده یازدهم میلادی سخن خواهم گفت؛ سپس، به بحث دربارهٔ روابط سیاسی و مبتنی بر ازدواج بین ناوار و خلافت قرطبه خواهم پرداخت؛ آنگاه بر نقش شاعران سفیر عرب تأکید خواهم ورزید؛ و سرانجام، اهمیّت

تصرّف دژ نظامی بربشتر (Barbastro) متعلق به سرزمین آراگون و تأثیر دختران‌آوازخوان عرب را بردربارهای جنوب فرانسه مورد توجّه قرار خواهم داد.

حدّاقل از قرن دهم به این سو، در شبه جزیرهٔ ایبری زمینه‌های تماس فراوانی بین اعراب و مسیحیان وجود داشته است: جنگ، تجارت، سیاست، ازدواج و مهاجرت. اما در نتیجه تحوّلات سیاسی و اقتصادی مهم، در اواخر قرن یازدهم و اوایل قرن دوازدهم راههای ارتباطی جدیدی بین اروپای مسیحی و دارالاسلام گشوده شد. برخی از برهه‌های تاریخی سرنوشت‌ساز عبارتند از: ۱۰۶۴/۴۵۷، غارت بربشتر توسط شوالیه‌های فرانسوی؛ ۱۰۸۵/۴۷۸، تصرف طلیطله به دست آلفونس چهارم؛ ۱۰۹۱/۴۸۴، شکست معتمد، پادشاهِ شاعر اشبیلیه، از یوسف بن تاشفین بربر که پایان دوران ملوک الطوایفی و آغاز عصر مرابطان را رقم زد؛ ۱۰۹۱/۴۸۴، تصرف کامل سیسیل از سوی نورماندی؛ ۱۰۹۶ ـ ۱۰۹۹، نخستین جنگ صلیبی؛ ۱۱۱۲، اتحاد پروانس و قطلونیّه در تحت فرمان رامون برنگوئر چهارم (Ramon Berenguer IV)؛ ۱۱۱۸/۵۱۲، تصرف سرقسطه از سوی آلفونس اول پادشاه آراگون (ارغون). مسیحیّت از یک کرانهٔ مدیترانه به کرانهٔ دیگر آن در حال گسترش بود یعنی در فلسطین، سوریه، سیسیل و اسپانیا، حکومتهای ملوک طوایف اندلس چنان بر اثر ستیزه‌های داخلی دچار ضعف شده بودند که از سر نومیدی، خواستار مداخلهٔ مرابطان بربر مغرب شدند؛ و آنگاه که دیرهنگام دریافتند یوسف بن تاشفین سوداهایی دیگر در سر دارد، بیهوده دست کمک به سوی مسیحیان دراز کردند. در سدهٔ چهارم / دهم پادشاهیهای مسیحیِ شمال اسپانیا در سایهٔ خلافت قرطبه به سر برده بودند، اما اینک اوضاع دگرگون شده بود: دولتهای مسلمان برای ادامهٔ بقای خود به پادشاهان مسیحی باج می‌دادند. با این تغییر در موازنهٔ قدرت، تمایل (و نیز فرصت) بیشتری برای تقلید از فرهنگ عربی که پیشتر ناسالم و زنانه شمرده می‌شد، پدید آمد. می‌توان درک کرد که چرا جنوب فرانسه می‌بایست بیش از قشتاله که همواره مجبور بود در حال آماده‌باش نظامی به سر برد[۲۴]، ظرافتهای فرهنگ عربی را دریافته باشد. احساس حقارت فرهنگی اروپا بویژه در زمینهٔ موضوعاتی همچون عشق و ازدواج در داستان ژوان مانوئل (Juan Manuel) در بارهٔ پند

صلاح الدّین به کنتِ پروانس در *EL Conde Lucanor* کاملاً آشکار است.[۲۵]

شگفت‌انگیز است که می‌بینیم از پایان سده سوم / نهم رابطه خاصی بین پادشاهی ناوارو خلافت قرطبه پدید آمد. امیر عبدالرّحمان دوم (حکومت ۲۰۶ ـ ۲۳۸ / ۸۲۲ ـ ۸۵۲)، که به سال ۸۴۳/۲۲۸ شاه انکو (Enneco) و هم‌پیمانانش بنی‌قسی را شکست داد، کنیزکی آوازخوان به نام قلم داشت که از اهالی ناوار بود؛ او نوازندگی، رقص و حفظ شعر را در مدینه فرا گرفته و در خطاطی توانا بود.[۲۶] این خلیفه که می‌کوشید دربار خود را رقیب دربار بغداد در زمان هارون الرشید و مأمون سازد، چنان شیفتهٔ طروب، مادر پسرش عبداللّه، بود که حاضر بود تمام بلهوسیهای او را برآورده سازد، گرچه این زن یک‌بار سعی کرد او را مسموم کند.[۲۷] پدر او، حَکَم اوّل، که شاعر بهتری بود، چندین شعر سروده است که در آنها خود را بنده یا زندانی عشق می‌شمارد. او می‌گوید «خاکساری می‌زیبد مرد آزادی را که برده عشق شده است.»[۲۸]

عبداللّه ظالم (حکومت ۲۷۵ ـ ۸۸۸/۳۰۰ ـ ۹۱۲) که او نیز شاعر بود با اونکا (Onneca) یا اینیگا (Iniga) ازدواج کرد. وی شاهزاده‌ای ناواری بود که پدرش فورتون گارسز (Fortun Garcés) حاکم پامپلونا (حکومت حدود ۸۸۲ـ ۹۰۵) دو دهه به صورت گروگان در قرطبه به سر برده بود. محمّد پسر اونکا بین سالهای ۸۸۸/۲۷۵ و ۸۹۰/۲۷۷ با دختری مسیحی به نام ماریا ازدواج کرد که او مادر حاکم روشن اندیش عبدالرّحمان سوم (حکومت ۲۲۸ ـ ۹۲۹/۳۵۰ ـ ۹۶۱) بود.[۲۹] از این رو بود که پس از مرگ سانچو گارسز اول (حکومت ۹۰۵ـ ۹۲۵) به سال ۹۲۵، تودا یا تیودا (Toda یا Theuda)، ملکه و نایب‌السلطنه ناوار، سرزمین خود را تحت الحمایهٔ عبدالرحمان سوم قرار داد.[۳۰] حکم دوم (حکومت ۳۵۰ ـ ۹۶۱/۳۶۶ ـ ۹۷۶) پسر عبدالرّحمان، که گفته‌اند کتابخانه‌اش چهارصد هزار جلد کتاب داشت، نیز به پیروی از سنّت پدران خود با دختری ناواری ازدواج کرد. او آورورا (Aurora) یا صبح نام داشت و مادر هشام دوم بود. به گفته ابن‌حزم، حکم او را دیوانه‌وار دوست می‌داشت.[۳۱] ابن‌حزم در اظهارنظر راجع به این گرایش به دختران سفید و موبور در بین خلفای قرطبه، بویژه از زمان حکومت عبدالرّحمان سوم، می‌گوید به این سبب بوده است که بسیاری از این خلفا موی بور و

چشم آبی داشته‌اند. در این دوره بین لیون و قرطبه نیز ارتباط نزدیکی برقرار بود. سانچوی اول ملقب به «فربه» پس از آن که پزشکِ حکم دوم او را تحت درمان لاغری قرار داد، به سال ۹۶۴/۳۵۳ توسط قوای خلیفه دوباره به تخت حکومت لیون بازگردانده شد. سپس نوبت اردونیوی چهارم (Ordoño IV) غاصب بود که در برابر خلیفه به خاک افتد و تقاضای کمک کند.[۳۲] یکی دیگر از پادشاهان ناوار یعنی سانچو گارسز دوم (حکومت ۹۷۱ ـ ۹۹۴) دختر خود را به ازدواج منصور (حکومت حدود ۳۷۰ ـ ۹۸۰/۳۹۲ ـ ۱۰۰۲)، که با تلاش خود به حکومت رسیده بود، در آورد، که در پی آن این دختر به اسلام گروید و ایمانی راسخ یافت. به سال ۹۹۳/۳۸۳ ورمودوی دوم (Vermudo II) حاکم لیون (حکومت بین ۹۸۲ـ۹۹۹) دخترش ترزا را به نزد منصور فرستاد و منصور او را همچون برده‌ای پذیرفت. وی سپس او را آزاد و با او ازدواج کرد، امّا وی همچنان مسیحی ماند و پس از مرگ همسرش به سال ۱۰۰۲/۳۹۲ در صومعه‌ای در لیون عزلت گزید.[۳۳]

باید دانست که این روابط سیاسی و مبتنی بر ازدواج با دولتهای مسیحی با وساطت سفیرانی برقرار می‌شد که بیشتر آنها شاعر بودند و می‌توان تصور کرد که با زبانهای رومیایی آشنایی داشته‌اند. یکی از نخستین نمونه‌های این‌گونه شاعرانِ سفیر یحیی بن حکم مشهور به غزال بود، که به سبب قدرت و زیبایی‌اش چنین نامیده می‌شد (حدود ۱۵۶ ـ ۷۷۲/۲۴۹ ـ ۸۶۴). او موفقیّت خود را در مقام سفیر مرهون مهارت خود در جلب نظر زنان بود.

مثلاً او در حدود سال ۸۲۲/۲۰۷ در مأموریتی به نورماندی، بالبداهه ابیات زیر را برای تیودا ملکه نورماندی سرود:

ای دل، به عشقی رنج بار گرفتار آمده‌ای
و با آن، که قدرتمندترین شیرهاست، ستیزیده‌ای
به عشق خوبرویی نورمانی دچار شده‌ام
که خورشیدِ زیبایی را از غروبی همیشگی باز می‌دارد

در این مورد، این ابیات و ابیات باقیمانده را مترجمی برای ملکه بازگو می‌کرد.

نیکلسون، که من از او نقل قول می‌کنم، شعری از او را نقل و آن را با یکی از نخستین ترانه‌های ویلهلم نهم (ویلیام نهم پادشاه اکوتین که نخستین تروبادور به شمار رفته است) مقایسه می‌کند.[۳۴] گرچه این واقعه بیش از دو و نیم قرن پیش از دورهٔ تروبادورها رخ داده، بعدها شعر عربی هم می‌توانسته است به همین شیوه منتقل شود. فرد دیگری که به احتمال زیاد بر نخستین تروبادورها تأثیر داشته ابن عمار، شاعر و سفیر معتمد بود. ابن‌عمار با شکست دادن آلفونس ششم فرمانروای قشتاله در بازی شطرنج او را متقاعد کرد که نیروهای خود را عقب ببرد و سپس مخدوم خود را تشویق کرد که برای تصرف مرسیه اقدام کند. او به رامون برنگوئر دوم، کنتِ بارسلون، قول داد که اگر در این اقدام همکاری کند به او ۱۰/۰۰۰ دینار بپردازد.[۳۵] برای تحکیم این پیمان گروگانهایی مبادله شدند. برادرزادهٔ کنت به قرطبه ورشید، پسر معتمد که همچون پدر شاعر بود و عود خوب می‌نواخت،[۳۶] به نزد کنت فرستاده شدند. هنگامی که مبلغ تعیین شده در موعد مقرّر پرداخت نشد، کنت رشید و ابن عمار را محبوس کرد و رشید را تنها هنگامی آزاد نمود که ۳۰/۰۰۰ دینار دریافت داشت که مقداری از آن را سکه‌های کم عیار تشکیل می‌داد. به احتمال زیاد درباریان رامون برنگوئر دوم فرصت داشته‌اند اشعار این دو شاعر عرب را مطالعه کنند.اینک نمونه‌ای از شعر ابن عمّار که در آن ماهیّت عشق را تعریف کرده است:

آنچه عشق را مرتبتی والا می‌بخشد ـ بگذار
این را خوب بفهمند ـ فروتنی خجالت‌آور آن است
و شادیهای آن ـ اگر در جستجوی طعم شیرین هستی ـ تشکیل شده است
از رنجهای جانسوز؛
قدرت را در عشق مجو، چرا که تنها بندگان قانون عشق
آزاد مردند

در این دوره اتّحاد بین مسیحیان و مسلمانان امری غیر معمول نبود. کتاب *Cantar de Mio Cid* از حوادث زندگی رودریگو دیاز دو ویوار (Rodrigo Díaz de Vivar)، از هم‌پیمانان معتمد، الهام گرفته است. وی مدّت کوتاهی حاکم واقعاً مستقلّ بلنسیه شد (حکومت ۴۸۷ ـ ۱۰۹۴/۴۹۳ ـ ۱۰۹۹). سید در این کتاب دوست مسلمان خود،

ابن‌غالب، را بسیار شریفتر از وارثان شرور قریّون (Carrion)، که در دربار آلفونس ششم به سر می‌بردند، تصویر می‌کند. آلفونس خود بخشی از جوانی‌اش را به حالت تبعید در دربار طلیطله اسلامی گذراند و چون همسر پنجمش نتوانست برای او وارث پسری بزاید، دختر خواندهٔ معتمد، سیّده، را به عنوان همسر یا معشوقهٔ خود برگزید و او نام ماریه یا ایزابل گرفت.[۳۸] این واقعه به سال ۱۰۹۱/۴۸۴ یا ۱۰۹۲/۴۸۵ رخ داد. وی چند سال بعد به هنگام زایمان مرد و پسرش سانچو، اگر به سال ۱۱۰۸/۵۰۱ در نبرد اقلیش (Uclés) کشته نشده بود، جانشین پدر می‌شد. از آنجا که در اسلام حرام است که دختری مسلمان به ازدواج مردی مسیحی درآید، این ماجرا افول غم‌انگیز پادشاهی اشبیلیه را نشان می‌دهد. شرحی احساس برانگیز از چگونگی عاشق شدن این شاهزاده‌خانم اندلسی از طریق شنیدن، در کتاب ***Estoria de España*** نوشتهٔ آلفونس دهم آمده است: «او [شاهزاده‌خانم] عاشق وی شد؛ نه از طریق دیدن (که هرگز او را ندیده بود)، بلکه براساس شهرت فراوان و احترام روزافزون او.»[۳۹] ابن‌حزم در *طوق الحمامه* فصل کوتاهی را به این موضوع اختصاص می‌دهد و می‌گوید که بانوان والاتبار، که در عزلت می‌زیند، غالباً بدین‌شکل عاشق می‌شوند[۴۰] و البته amor de lonh [عشق توأم با هجران] مضمون اصلی شعر ژوفر رودل (Joufre Rudel)، از نخستین تروبادورهای پروانسی، بوده که در خطاب به کنتس طرابلس سروده شده است.[۴۱]

سرانجام باید پیامدهایِ ممکن حمله نظامی ارتشی متشکّل از نورمانها و برخی از شوالیه‌های جنوب فرانسه، و از جمله ویلهلم هشتم حاکم اکوتین و پدر نخستین تروبادور، را به دژ برپشتر در آراگون (ارغون) که به مسلمانان تعلّق داشت، در نظر بگیریم. به گفته ابن حیّان، مورّخ عرب، رهبری این نبرد را «فرمانده سواره نظام رم» یعنی گیوم دو مونت روی (Gillaume de Motreuil) بر عهده داشت که در خدمت پاپ الکساندر دوم بود.[۴۲] به گفته آماتوس دومون کاسینو (Amatus de Monte Cassino) در کتاب خود به عنوان ***Historia Normannorum*** (نوشته شده بین سالهای ۱۰۸۰ ـ ۱۰۸۴) فرمانده این نبرد روبر کرسپَن (Robert Crespin)، یکی از لردهای نورمانی و از سربازان مزدور بود.[۴۳] آنچه تردیدی در آن نیست این است که در میان غنایم تعداد زیادی دختر

اسیر بودند ـ آماتوس تعداد آنها را ۱۵۰۰ تن می‌داند ـ که بیشتر آنها در دربارهای جنوب فرانسه به خنیاگری پرداختند و در آنجا به شکل همسران صیغه‌ای (معشوقه) به سر می‌بردند. در این جنگ به‌رغم آن که عفو عمومی اعلام کرده بودند شش هزار تن از کسانی را که از شهر گریخته بودند، کشتند. سپس به تمام مردان دستور دادند به همراه زنان و فرزندان خود به خانه‌های خود بازگردند. یکی از نویسندگان معاصر عرب می‌نویسد: «هر شوالیه‌ای که به عنوان سهم خود خانه‌ای دریافت می‌کرد تمام آنچه را در آن خانه بود ـ زنان، کودکان و پول ـ صاحب می‌شد... کافران، با کمال بیرحمی، از تجاوز به زنان و دختران اسیران در برابر چشمان شوهران و پدران آنها لذت می‌بردند.»[۴۴] گویا مسیحیان پس از این رفتار واقعاً وحشیانهٔ خود فریفته شیوهٔ زندگی عربی شدند. ابن‌حیّان شرح می‌دهد که چگونه یک بازرگان یهودی که از دوستان او بود، به دیدار یکی از شاهزادگان مسیحی در بربشتر رفت تا با او دربارهٔ فدیهٔ آزادی دختران فرمانده پیشین این قلعه مذاکره کند. این شاهزاده، که لباس عربی به تن داشت، در حرمسرای القائد به سر می‌برد. او از دختر خواست عود خود را بردارد و برایش آواز بخواند و سپس حالت وجد و شادی به خود گرفت، چنان که گویا سخنان او را می‌فهمد. شاهزادهٔ مسیحی پس از شنیدن آواز، بازرگان یهودی را راند و گفت ارزش لذّتی که از کنیزان خود می‌برم، بیش از تمام طلاهایی است که ممکن است به عنوان فدیه دریافت کنم.[۴۵] این شاهزاده چه ویلهلم هشتم فرمانروای اکوتین بوده و چه نبوده، می‌توان اطمینان داشت که سهم کامل خود را از اسیران دریافت کرده بود. بنابر این، احتمالاً پسر او، ویلهلم نهم، هنگامی که به سال ۱۰۸۶ در سن پانزده سالگی جانشین پدر شد، تعدادی دختر آوازخوان عرب به ارث برد. ویلهلم نهم روابط خانوادگی با اسپانیا را ادامه داد. وی هنگامی که سانچوی اوّل فرمانروای آراگون در محاصره وشقه (Huesca) به سال ۱۰۹۴ درگذشت، با بیوهٔ جوان او فیلیپا ازدواج کرد که «مطمئناً در میان همراهان او چند خنیاگر یا زن آوازخوان شبیه آنانی که در بربشتر اسیر شده بودند، وجود داشتند.»[۴۶] علاوه بر این، خواهران او به ترتیب به ازدواج پیتر اوّل حاکم آراگون و آلفونس چهارم فرمانروای قشتاله، و یکی از دخترانش به ازدواج رامیروی دوم حاکم آراگون درآمدند. پدر او در سانتیاگو دو کومپوستلا (Santiago

de Compostela) مدفون شد و پسرش نیز که برای زیارت بدانجا رفته بوده به سال ۱۱۳۷ در همانجا درگذشت. اگر در نظر بگیریم که الینور ملکهٔ اکوتین، حامی بزرگ شاعران عشق درباری، نوهٔ او بود که پس از طلاق گرفتن از لویی هشتم به ازدواج هانری پلانتاژنه (Henry Plantagenet) درآمد و مادر ریچارد شیردل شد، می‌توانیم تصور کنیم که چگونه افکاری که از اسپانیای مسلمان سرچشمه گرفته بود توانست بسرعت به انگلستان و شمال فرانسه برسد. اشارات مکرر به اسپانیا در شعر نخستین تروبادورها حاکی از همین امر است.[۴۷]

سنّت غنایی عربی را نهاد اجتماعی دختران آوازخوان یا *قیان** حفظ کرد که جایگاه آنان را در جامعه می‌توان با جایگاه دختران گیشا (geisha) در ژاپن همانند دانست. توصیف معشوق در شعر عاشقانه عربی بیشتر مرهون سیمای دوگانه *قینه* است که استادش به او تعلیم داده بود نقش معشوق عشق درباری را بازی کند: او عشوه‌گر و محجوب، خواهنده و فریبنده، امید برانگیز امّا بندرت وفا کننده بود و در هر مردی این تصوّر را به وجود می‌آورد که سخنانش تنها خطاب به اوست. چنان که جاحظ (د. ۲۵۵/ ۸۶۸) در *رسالة القیان* خود توضیح می‌دهد او «در عشق خود بندرت صادق است... زیرا هم‌چنین آموزش دیده و هم غریزهٔ ذاتی او چنین است که برای قربانیان خود دام بیفکند».[۴۸] «آنگاه که دختر صدا به آواز بلند می‌کند، چشمها به او دوخته می‌شود، گوشها به او سپرده می‌شود و دل، خود را تسلیم اقتدار او می‌کند... از اینجا، همچنان که احساس شادمانی چیره می‌شود، حسّ لامسه نیز [به افراط] به کار می‌افتد.»[۴۹] بدین‌ترتیب، دختر به تمام حواس لذت می‌بخشد و «آمیخته‌ای از خوشیها را فراهم می‌آورد که بر روی زمین نظیری برای آن نیست.»[۵۰] در سدهٔ پنجم / یازدهم هنوز از دختران آواز خوان انتظار می‌رفت «بیش از چهارهزار ترانه که هر کدام از دو یا چهار بیت تشکیل شده بود، از حفظ داشته باشند.»[۵۱] از این نکته می‌توان یافت که چند صدتن از این دختران می‌توانسته‌اند چه تأثیری بر جامعهٔ زبانی جنوب فرانسه (Languedoc) داشته باشند. در دربارهای قشتاله، آراگون و ناوار نیز تواناییهای این دختران را بسیار ارج

---

* قیان: جمع قَینَه = مغنّیة.

می‌نهادند. مثلاً می‌دانیم که سانچوگارسیا، کنتِ قشتاله، (حکومت ۹۹۵ ـ ۱۰۱۷) تعدادی از دختران آوازخوان و رقاصگانی را به عنوان هدیه از خلیفهٔ قرطبه دریافت کرد.[۵۲] حتی در سده چهاردهم نیز در اسپانیای مسیحی از این آوازها لذت می‌بردند. خوان روئیس (Juan Ruiz) Vamta dasn، کشیش اعظم هیته (Hita)، می‌گوید که ترانه‌های بسیاری برای دختران آوازخوان اندلسی سروده و مجموعهٔ آلاتی را نام می‌برد که به نظر او برای خواندن این ترانه‌ها مناسب نیستند.[۵۳]

حال که اثبات شد در زمینه راههای انتقال فرهنگی مشکل وجود نداشته است به مسأله درونمایه‌های مشابه باز می‌گردیم. به گمان من مهمترین ویژگی عشق درباری، نگرش تسلیم بودن عاشق است. مثلاً از این ابیات برنار دو وانتادورن (Bernart de Venta dorn) چنین بر می‌آید:

Bona domna , re no.us deman
Mas que.m Prendatz per servidor,
Qu'ie.us servirai com bo senhor,
Cossi que del gazardon m'an.[۵۴]

(ای بانوی نیک نهاد، چیزی از تو نمی‌خواهم جز آن که مرا بندهٔ خودگیری. تو را همچون اربابی خوب خدمت خواهم کرد، پاداش هر چه می‌خواهد باشد.)

ویلهلم نهم نیز که بسیاری از اشعارش بی پرده است، از معشوقه می‌خواهد که نام او را در زمرهٔ بندگانش ثبت کند و می‌گوید هر چه بر سرش آورد، تسلیم خواهد بود.[۵۵] از میان شاعران عرب بلافاصله نام عبّاس بن احنف (د. ۱۹۰/۸۰۶) به ذهن می‌آید:

من بندهٔ توام عذابم کن اگر خواهی
یا هر چه خواهی، هر چه باشد، بر سرم آر[۵۶]
عشقم بپذیر، آن را به تو هدیه می‌کنم
آنگاه مرا با راندن پاداش ده ـ این است عشق!
جانم از آنِ توست
بهترین هدیه، نیازمند جبران نیست.[۵۷]

گفته‌اند عبّاس بن احنف در «مداومت بر ابراز عشق درباری به معشوقه خود» بی‌نظیر است.[۵۸] امّا شاعران اسپانیایی ـ عرب بسیاری، و از جمله چند خلیفه، بودند که همین

احساسات را ابراز می‌کردند. ابن‌حزم با اشاره به داستان حکم دوم چنین می‌آورد:

در عشق، تسلیم نفرت‌انگیز نیست
زیرا در عشق، انسان مغرور فروتنی پیشه می‌کند
با داشتن چنین جایگاهی، از رام بودنم در شگفت مباش
چرا که پیش از من مستنصر نیز چنین سرنوشتی داشت.[۵۹]

ابـن داود (د. ۹۰۷/۲۹۴) مـی‌گوید «فـروتنی در بـرابـر مـحبوب ویـژگی طـبیعی جوانمردان است.»[۶۰] حکم اول (د. ۸۲۲/۲۰۶) که با عباس بن احنف معاصر بود چنین می‌سراید:

من شاهی هستم مغلوب که قدرتش تحقیر شده
در برابر عشق، اسیر زنجیرم و غمین
عشق دیوانه‌وار او را برده کرده است
گرچه پیش از آن پادشاهی مقتدر بود
اگر ناله کند و از عشق شکوه سر دهد، ستمکارانه‌تر
با او رفتار می‌کنند، روی از او می‌گردانند و او را تا دم مرگ می‌برند.[۶۱]

گویا منظور سلیمان مستعین (حکومت ۱۰۰۹/۴۰۰ ـ ۱۰۱۰ و ۴۰۳ ـ ۱۰۱۳/۴۰۷ـ ۱۰۱۶) نیز از عبارت *سلطان هوا* عباس بن احنف باشد:

از آن رو که سه زیبا [قلبم را به تصرف درآورده بودند] به عشق بی اعتنایی کردم، و عشق حکم کرده است که قدرتش [سلطانش] علیه من به کار رود.
پادشاهی را که بدین‌سان در برابر عشق [هویٰ] به خاک می‌افتد سرزنش مکن، چرا که فروتنی در عشق، خود، قدرت است و سلطنت دوم.[۶۲]

عبدالرّحمان پنجم (حکومت ۱۰۲۳/۴۱۴ ـ ۱۰۲۴) دربـارهٔ ازدواج خـود بـا دخـتر عمویش، حبیبه، چنین می‌سراید:

شرطی برای ازدواج تعیین کرده‌ام و آن این است که او را همچون بنده‌ای خدمت کنم و جانم را به عنوان جهیزیه به او تقدیم داشته‌ام.

همچنین می‌گوید:

پادشاهی، روح، خون و جانم را به او داده‌ام و چیزی گرانبهاتر از جان نیست.[۶۳]

با توجّه به تـصویر سـنّتی و ادّعـایی مـردسالاری و تـحقیر زن در مـیان مسـلمانان، شگفت‌انگیز است که این تعداد از حاکمان اسپانیای مسلمان با تفکّر اقـتدار مـعشوق،

حتی در چارچوب ازدواج، موافقند. من در میان پادشاهان اروپایی کسی را قبل از ونزل چهارم (Venzel IV) پادشاه بوهم در اواخر سدهٔ چهاردهم، نمی‌شناسم که بدین‌گونه سخن گفته باشد.[۶۴]

به اعتقاد من چاسر نخستین شاعر اروپایی بود که تلاش کرد نظریهٔ اقتدار معشوق را با عشق حاصل از ازدواج آشتی دهد. آوراگوس (Averagus) در *The Franklin's Tale* عاشق عشقِ درباری واقعی است که نمی‌خواهد پس از آن که با «اطاعت محض» (meke obeysaunce) خدمت کرده، در ازدواج سرور همسرش باشد (۷۳۹:۱). بنابر این، سوگند می‌خورد که طبق ارادهٔ او رفتار کند و در تمام امور مطیع او باشد:

و برای سعادتمند کردن او [معشوقه] در زندگی
به میل خود همچون شوالیه‌ای در برابر او سوگند خورد
که در سراسر زندگی خود، چه روز و چه شب
بر او سروری نجوید
و هرگز حسادت او را بر نیانگیزد
بلکه تنها از او اطاعت کند و تابع محض اراده‌اش باشد
همچون هر عاشقی در برابر بانویش،
جز آن که نام سروری را برخود دارد
که آن را خلاف شأن خود می‌داند. (۲: ۷۴۴ ـ ۷۵۲).

بدین ترتیب آوراگوس در یک زمان هم خادم می‌شود و هم مخدوم، «خادم در عشق و مخدوم در ازدواج» (۱: ۷۹۳). فرانکلین که در اینجا ظاهراً نظر چاسر را شرح می‌دهد، راه حل او را تأیید می‌کند و چنین می‌گوید: «عشق را سروری محدود نمی‌کند» (۱: ۷۶۴). منبع مستقیم مورد استفادهٔ چاسر در این ابیات می‌تواند این ابیات برنار دو وانتادورن باشد:

Mas en amor non a om senhoratge,
e qui l'i quer vilanamen domneya,
que re no vol amors qu'esser no deya.[۶۵]

(امّا در عشق، مرد هیچ اقتداری ندارد، و اگر اقتدار را در آنجا بجوید، همچون لئیمان عشق باخته است، چرا که عشق هیچ چیز را نازیبا نمی‌خواهد.)

برنار دو وانتادورن مدعی است که امید دارد از طریق اطاعت، ترحّم معشوق را برانگیزد، امّا برلزوم رضایت دو طرف نیز تأکید می‌ورزد:

En agradar et en voler
Es l'amors de dos fis amans.
Nula res noi pot pro tener
Si.lh voluntatz non es egaus.[۶۶]

(عشقِ دو عاشق والامنش با یکدیگر سازگار است. امّا اگر خواست هر دو طرف بر آن نباشد، سودی در آن نیست.)

اصل رازداری با مضمون تسلیم ارتباط نزدیک دارد. همچنان که شاعران عرب غالباً از عبارت مذکر *سیّدی* یا *مولای* که شبیه ***midons*** پروانسی است استفاده می‌کردند، بین شاعران عرب و پروانسی مرسوم بود که با به کار بردن نامی غیر واقعی (در عربی کنیه و در پروانسی Senhal) هویّت معشوق را مخفی نگه دارند. رعایت نکردن این رسم موجب بی‌آبرویی معشوقه می‌شد. بدین‌گونه عمر بن ابی‌ربیعه (حدود ۲۳ ـ ۶۴۳/۱۰۱ ـ ۷۱۹) می‌گوید:

زینب مخفیانه قاصدی نزد من فرستاد
که تو آبروی مرا ریخته‌ای با ذکر نامم
به جای کنیه‌ام در نسیب
بدین‌گونه، راز ما را عیان کرده‌ای.[۶۷]

ابن حزم می‌گوید ترجیح می‌دهم دیوانه شوم تا آن که هویّت محبوبه خود را فاش کنم:

می‌گویند: ترا به خدا نام آن کس را بگو که عشقش خواب شیرین از تو ربوده
هرگز چنین نخواهم کرد! پیش از آنکه به آنچه می‌خواهند دست یابند
عقل خود را از دست خواهم داد و به استقبال تمام مصائب خواهم رفت.[۶۸]

این اشعار معروف ابن‌زیدون (۳۹۴ ـ ۱۰۰۳/۴۶۳ ـ ۱۰۷۱) در خطاب به شاهزاده ولّاده را می‌توانسته یک تروبادور بگوید:

اگر بخواهی می‌توانیم در چیزی سهیم شویم که هرگز از بین نخواهد رفت
رازی که باقی خواهد ماند حتّی آن هنگام که تمام رازها بر ملا شوند

تو سهم خود از من را فروخته‌ای، امّا بدان که من
هرگز سهم خود را از تو نخواهم فروخت حتّی به قیمت زندگی‌ام
بدان، شاید این بس باشد، که تو اگر دل مرا سوزاندی
دل من آنچه را دلهای دیگر تاب تحملش را نخواهند داشت، تحمّل خواهد کرد
تحقیرم کن، تحمل خواهم کرد؛ امروز و فردا کن، شکیبایی خواهم کرد
مغرور باش، من فروتن خواهم بود
برو، در پی‌ات خواهم آمد؛ سخن بگو، گوش خواهم سپرد؛ فرمان بده، خواهم برد.[۶۹]

او در شعر دیگری خطاب به ولّاده از عشق خود همچون رازی گشوده سخن می‌گوید:

ما از تو نام نمی‌بریم زیرا [برایت] احترام و بزرگی قائلیم؛ و نیز
جایگاه رفیعت نیازی بدین کار باقی نمی‌گذارد.[۷۰]

به همین نحو، محمد بن حدّاد (د. ۱۰۸۸/۴۸۰) اشعاری زیبا خطاب به دختری مسیحی سرود که او را نُوَیره نام داده بود:

با چه دقّتی نام محبوبه‌ام را نهان می‌دارم
زیرا رسم من است که هرگز آن را بر زبان نیاورم
و هرگز دست برنخواهم داشت که با معماگوییهای خود آن را پوشیده‌تر سازم.[۷۱]

شعرهای عاشقانه عربی و پروانسی با استفاده از اشارات رمزی ارتباط برقرار می‌کنند و از معشوقه می‌خواهند که گوشهٔ چشمی (bel accueil) بنماید و گاهی، همچون vita nouva دانته، از زن دیگری برای پوشاندن واقعیت استفاده می‌کنند. می‌توان در رسالهٔ عشقی ابن‌حزم توصیه به این کار را دید. برنار دو ونتادورن چنین می‌گوید:

Parlar degram ab cubertz entresens
E, Pus no.ns val arditz, valgues nos gens!...
C'amor pot om efar semblans alhor
E gen mentir lai on non a autor.

(ما باید به رمز سخن بگوییم، چون بی باکی سودی ندارد، شاید حیله برایمان سودمند باشد!... زیرا انسان می‌تواند عاشق باشد و در جایی دیگر آن را ابراز کند و در آنجا که کاملاً در امان نیست اندکی دروغ بگوید.)

و اما در مورد نیاز به رازداری، با شخصیتهای نمایشی (dramatise Personae)

مشابهی در شعر عربی و پروانسی مواجه می‌شویم: جاسوسان یا تهمت‌زنان (*وشاة* جمع *واشی* و در پروانسی ***Lauzengiers***)، *رقیب* (در پروانسی ***gardador***) و *حسّاد* (جمع *حاسد* و در پروانسی ***enevejos***). امّا در شعر عربی و در شعر قشتالی سده پانزدهم میلادی مهمترین دشمنِ راز عاشق، اشتیاق اوست برای هویدا کردن سرّ درون. در شعر کانسیونرو (Cancionero) اسپانیایی صدها قطعه شعر دربارهٔ تضاد بین رازداری و نیاز به افشای درون وجود دارد. یکی از بهترین توصیفات عشق نهانی در ***The Knight of the Leopard's Skin*** (*شوالیهٔ پوست پلنگ*) اثر روست‌هاولی (Rust'haveli) (حدود ۱۱۹۶ ـ ۱۲۰۷) آمده است. این اثر برداشتی است منثور به زبان گرجی از داستان فارسی *ویس ورامین* سرودهٔ [فخرالدین اسعد] گرگانی در میانهٔ سدهٔ پنجم / یازدهم:

> شریفترین شکل عشق این است: خود را نشان نمی‌دهد، بل اندوه خود را نهان می‌دارد؛ عاشق آنگاه بدان می‌اندیشد که تنها باشد و همواره خلوت را می‌جوید؛ رنگ پریدگی، مرگ، سوختن و اشتغال او همگی در نهان است؛ او باید با خشم معشوق روبرو شود و باید از او در بیم باشد.
>
> نباید راز خود به هیچ کس بگوید، نباید از سر خفّت شکوه کند و معشوق را شرمنده سازد؛ نباید شرح عشق خویش با هیچ چیز باز گوید و آن را در جایی آشکار کند؛ او به خاطر معشوق غم را همچون شادی می‌جوید و به خاطر یار به خواست خود در آتش می‌سوزد.[۷۳]

مفهوم شادی در زبان پروانسی، که با اصطلاح متأخرتر gay saber ارتباطی آشکار دارد، بسیار مورد بحث قرار گرفته است.[۷۴] امّا شاید نتوان تعریفی یافت بهتر از آنچه ابن‌عربی در اثر عرفانی سترگ خود به نام *الفتوحات المکیّة* ارائه می‌دهد:

> اگر اتّحاد با معشوق اتّحادی فردی نباشد و معشوق موجودی برتر باشد که وظایفی را از عاشق می‌خواهد، آنگاه انجام این وظایف گاه جای اتّحاد فردی را می‌گیرد و در او شادیی می‌آفریند که روحش رنج را حس نمی‌کند.[۷۵]

این نوع عشق پرشور همیشه بالقوّه ویرانگر است، زیرا گونه‌ای مالیخولیاست. از این رو، نمی‌توانیم شعر عاشقانهٔ سده‌های میانه را بدون مراجعه به رساله‌های پزشکی این دوران کاملاً بفهمیم. بیشتر این رساله‌ها بخشی دارد مبتنی بر منابع عربی دربارهٔ «بیماری عشق».[۷۶] ابن‌حزم ماهیّت متناقص نمای عشق را مورد تأکید قرار می‌دهد:

دوست عزیز، عشق دردی است بی‌درمان که دوای او در خود اوست، بنا به این‌که چگونه با آن رفتار کنی؛ عشق حالتی است بهجت بخش و بیماریی است که اشتیاقش را دارند: آن که این درد ندارد نخواهد که از آن ایمن باشد و آن‌که بدان دچار است، از آن رهایی نجوید؛ عشق آنچه را انسان از سر خجلت از آن رو می‌گرداند، در نظرش زیبا گرداند و آنچه را دشوار می‌پنداشته بر او آسان سازد و حتی خصال ذاتی و صفات طبعی را دگرگون کند...

تمام تضادهایی که به نظرت می‌آیند
در او درهم آمیخته‌اند
پس چگونه می‌توان این‌گونه‌گونی
معانی را تعریف کرد؟[۷۷]

تأثیرات عزت بخش رنج و خودداری را شاعر آراگونی، پدر و مانوئل خیمنز اهل اوری (Pedro Monuel ximénez de urrea) در پایان سدهٔ پانزدهم در می‌یابد و قابل توجّه است که او واژهٔ پروانسی ***fino amor*** (عشق لطیف) را به کار می‌برد:

El amor qu'es fino amor
hingún galardón procura...
etso sólo es remediar:
ver que la caua ennoblece
aquella pena que crece.

(عشقی که کامل است در پی پاداش نیست... یگانه درمان آن این است: دیدنِ این‌که انگیزهٔ[عشق] آن رنج فزاینده را شرافت می‌بخشد.)

Vosotros por bien amar
entendéys la de alcanc,ar
es yerro pensar quitar
los muy devidos dolores.[۷۹]

(مقصود تو از عشق خوب رسیدن به هدف است؛ اما اندیشهٔ بر طرف کردن غمهای اجباری باطل است.)

البته در این دوره، بویژه در اسپانیا، زبان غزل درباری انتزاعی‌تر و از نظر شهوانی غیر صریحتر است اما در عین حال، پر است از ایهام. رؤیای تروبادورهای پروانسی برای تأمل دربارهٔ بدن عریان معشوقه یا مطلوب بودن سخن گفتن از آن تحقّق یافت. آنان

همچنین از زندگی یافتن با یک بوسه سخن گفتند. اما قاعده این بود که کام گرفتن جنسی را خوشایند نشمرند. مثلاً گیرو ریکر (Guiraut Riquer)، تروبادور پروانسی، می‌گوید: «الهامی که عشق به معشوقه‌ام به من بخشیده پاداشی است بسیار بزرگ برای من، و من در ازای عشقم عشقی را چشم ندارم... حتّی اگر خود را در اختیار من می‌گذاشت، ارتکاب آن عمل هم او و هم مرا آلوده می‌کرد.»[۸۰] با معیارهای کتاب مقدس، عاشق درباری به خاطر *تفکرات افراطی‌اش* لزوماً به گناه زنا دچار است. اصطلاح *تفکّر افراطی* را آندریاس کاپلانوس در کتاب ***De amore*** خود به کار برده است.[۸۱] امّا رفتار چنین عاشقی سازگار با عفاف است؛ عفاف بدان معنایی که مورد نظر شاعران عربی بود که خود را جانشینان معنوی جمیل عذری می‌دانستند. به این ابیات ابن‌فرج جیّانی (د. ۹۷۶/۳۶۶) توجه کنید؛ کسی که ابن داود اصفهانی را آشکارا می‌ستاید:

اغلب، وقتی او خود را تسلیم من می‌کرد، این من بودم که خودداری می‌ورزیدم
و بدین‌گونه شیطان، نافرمانی می‌شد
شب هنگام پرده از رخ برداشت
و سیاهی شب ناپدید شد
هر نگاهی که می‌افکند
در دل مردان غوغا و فتنه بر می‌انگیخت
من هوسهایم را نزد عقلم به امانت سپردم
و براساس سرشت خود پاک ماندم
و بدین‌گونه شب را با او تشنه گذراندم
همچون بچه شتری پوزه بسته و محروم از مکیدن پستان
معشوق من باغی است که برای همچو منی
تنها چشم اندازهای زیبا و بوهای خوش دارد
چراکه من چارپایی رها ویله نیستم
که باغ را چراگاه می‌پندارد.[۸۲]

ابوالفضل بن شرف نیز می‌گوید:

گرچه از بوی خوشش بهره‌مندم، امّا در آرزوی چشیدن طعمش نیستم
زیرا باغ عشق را گلهایی است بی بر.[۸۳]

ابن سارا، که در شنترین (Santarén) می‌زیست و به سال ۱۱۲۳/۵۱۷ درگذشت،

در یکی از اشعارش می‌گوید که تا «پگاهی به‌سان رخ‌یار» با او ماندم و خود را «همچون انسانی والامنش و قدرتمند» از او دور نگه داشتم و می‌افزاید که «عفّت تنها آنگاه فضیلت است که از سوی انسانی باشد در کمال سلامت».[۸۴] از نظر این شاعران، و نیز ابن‌حزم، یگانگی دلها هزاربار برتر است از به هم پیوستن تن‌ها. برای حواس، سلسله مراتبی دانسته‌اند که حسّ بینایی با روح در ارتباط است و حسّ لامسه با تن. از این رو، ابن‌سینا در *رسالة العشق* خود می‌نویسد:

> هرگاه انسان دوستدار صور حسنه و وجوه مستحسنه گردید اگر بـه جـهت لذت حیوانی و جنبه بهیمی باشد از جمله افعال قبیح و اعمال زشت محسوب می‌شود و صاحب آن مستوجب ملامت و مستحق عذاب الیم آخرت است و اما اگر دوستی او به اعتبار جنبه عقلانی و وجه تجردی باشد همان‌طوری که از پیش گفتیم این عمل او وسیله‌ای است برای اتصال به معشوق حقیقی و وصول بـه عـلت اولی... در ایـن صورت سزاوار است که در عداد ظرفا و اهل فتوّت و عرفان شمرده شود.[۸۵]

این تفاوت گذاری بین خواسته‌های حیوانی و عشق تعالی بخش، که گویا بیشتر بـر علل علمی مبتنی است تا دلایل مذهبی، شبیه تفاوتی است که آندریاس کاپلانوس بین عشق آلوده (*amor mixtus*) و عشق پاک (*amor* purus) قائل می‌شود:

> این نوع [عشق، یعنی عشق *پاک*] بر اشتغال ذهنی و محبّت قلبی استوار است؛ این عشق تا... حدّی متعادل پیش می‌رود بی آن که تسکین نهایی انجام گیرد، زیرا برای آنانی که خواستار عشق پاکند این کار روانیست.[۸۶]

گرچه در عصر رنسانس نو افلاطونیان فلورانسی آثار افلاطون را به زبان اصلی یونانی مطالعه کردند، امّا نظریات آنان دربارهٔ این موضوع شباهت چشمگیری با دیـدگاههای فوق دارد. در این مورد، بویژه می‌توانم به گـفته بـامبو (Bembo) در کـتاب ***Il libro del Cortegiano*** («The Courtier») اثر کاستیلیون (Castiglione) و کتاب ***Commentary on Plato's Symposium*** اثر فیچینو (Ficino) اشاره کنم. به هر حال، باید به خاطر داشت که فیچینو پزشکی بود که با نظریات اعراب دربارهٔ «بیماری عشق» آشنایی داشت.

این وجوه تشابه ـ که می‌توانم مثالهای بی شمار دیگری نیز برای آن ذکر کنم ـ کافی است تا نشان دهد که تروبادورهای پروانسی و درکل شاعران اروپایی، چه مستقیم و چه غیر مستقیم، از شعر و رساله‌های عربی در بارهٔ عشق تأثیر پذیرفته‌اند. بار دیگر تأکید

می‌کنم که گرچه هیچ ترجمه‌ای از شعر عربی به یکی از زبانهای پروانسی متعلق بـه آن دوره‌ها در دست نیست (جز آنهایی که در شرحی بر کتاب شعر افلاطون نقل شده)[۸۷]، فرصتهای فراوانی برای انتقال شفاهی وجود داشته است. اگر هنوز تردیدی باقی است، با مراجعه به پیوست زیر که در آن عباراتی را دربارهٔ رابطه عشق و نفرت و آثار تـناقض نمای عشق نقل کرده‌ام، این تردید بر طرف خواهد شـد. گـرچـه در آثـار اویـد (Ovid) عباراتی دربارهٔ ماهیّت تلخ و شیرین عشق مـی‌یابیم، هـیچ کـدام هـمسنگ دیـدگاههای روان‌شناختی ابن‌حزم نیست.

ضمیمه دربارهٔ تأثیر ابن‌حزم

۱ ـ رابطهٔ عشق و نفرت

اضداد در حقیقت شبیه هم‌اند؛ اشیا چون به نهایت تضاد با یکدیگر برسند... به هم شباهت می‌یابند، این از تقدیر خـداونـد مـتعال است کـه اوهـام انسـانی را بـه حـیرت وامی‌دارد. مثلاً اگر یخ را مدتی طولانی در دست نگه دارند، کار آتش را می‌کند. همچنین شادی و اندوه مفرط باعث مرگ می‌شود... عاشقان نیز زمانی که یکدیگر را به یک اندازه دوست داشته باشند و محبت بین آنها بسیار شدید باشد بر سر هیچ و پوچ با یکدیگر مخالفت می‌کنند، به عمد بر خلاف یکدیگر سخن می‌گویند و با کوچکترین بهانه‌ای با یکدیگر کشمکش می‌کنند هر کدام از سخنی که دیگری بر زبان می‌آورد مـعنایی جـز معنای اصلی آن برداشت می‌کند. تمام این رفتارها برای آن است که هر یک از طـرفین می‌خواهد نظر دیگری را دربارهٔ خود بداند.

(ابن حزم، *طوق الحمامة*، تاریخ تألیف حدود ۱۰۲۲/۴۱۲، ترجـمه آربـری، *صص* ۳۶ـ۳۷) غالباً در این حالت است که بین عاشقان خشم طغیان می‌کند، آنان غالباً به ستیزه می‌پردازند و هنگامی که بهانه‌هایی واقـعی بـرای کشـمکش نـیست، بـهانه‌هایی واهـی می‌سازند که غالباً نیز غیر محتمل است. در این وضعیت، عشق بیشتر به نفرت تـبدیل می‌شود، زیرا هیچ چیز نمی‌تواند تمایل آنـها بـه یکـدیگر را ارضـا کـند... و در حـالتی

شگفت‌انگیز، و یا بهتر بگوییم نامطلوب، از عشق، نفرت می‌زاید و از نفرت، عشق... امّا بیش از اندازه و بر خلاف طبیعت. آتش در آب قوّت می‌گیرد، بدین ترتیب که آتش عشق هنگامی که آن دو در ستیزند بیشتر شعله‌ور می‌شود تا زمانی که در آرامش‌اند.

(Richard of St Victor, d. 1173, *Tractatus de quatuor gradibus violentae charitatis*, quoted from P. Dronke, *Medieval Latin,* I, 65 n.)

خوب است که عاشقان گهگاه وانمود کنند که از یکدیگر خشمناکند، زیرا اگر یک طرف کاری کند که دیگری خشمش را ببیند و ببیند که چیزی او را علیه معشوقه برآشفته است، می‌تواند بوضوح دریابد که معشوقه تا چه حد وفادار است. عاشق صادق همواره ترسان و نگران است که مبادا خشم معشوقه پایدار بماند و از این رو، گرچه گاهی یکی از عاشقان تظاهر می‌کند که بی‌دلیل از دیگری خشمگین است، این اضطراب زمانی کوتاه خواهد پایید اگر دریابند که احساسشان نسبت به یکدیگر احساس عشق است. نباید گمان کرد که با چنین کشمکشهایی پیوندهای عشق و محبت سست می‌شود؛ این کشمکشها فقط کدورتها را می‌زدایند.

(Andreas Capllanus, Writing ca. 1185, *De amore,* trans. J.J.Parry, pp. 158 - 59.)

«در برابر خداوند، سکوتِ مجذوب فریاد بر می‌دارد.» به موقعیتهای دیگر بنگرید، همان [سازگاری از طریق ستیز] را در آنجا خواهید یافت: آنگاه که عاشقان با یکدیگر می‌ستیزند، در این جنگِ واژه‌ها آرامش روحشان فزونی می‌گیرد؛ نفرت چاشنی عشق است. به بیان استعاری نیز می‌توان چنین گفت: واژه‌ها در درون به یکدیگر عشق می‌ورزند، گرچه در برون دشمنی دارند. در میان خودِ کلمات تضادّ است، امّا معنا این تضاد بین کلمات را از میان برمی‌دارد.

(Ceoffrey de Vinsauf, writing 1208-1213, *Poetria nova,* quoted by P. Dronke, "Medieval rhetoric", in *The Mediaeval World,* ed. D. Daiches and A. Thorlby, London, 1973, pp. 334-35.)

"pero donde yo me llego

todo mal y pena quito;
delos yelos saco fuego...
Assí yo con galardón
muchas vezes mezclo pena,
que en la paz de dissensión
entre amantes la quistión
reyntgra la cadena."

(Rodrigo Cota, writing ca. 1490, "Love's Words", *Dialogo entre el Amor y un viejo,* in *cancionero general,* ed. Antonio Rodríguez-Moñion Madrid, 1958, fols. 73v-74v.)

۲ ـ آثار متناقض نمای عشق

بر اثر عشق... بسا بخیلی که بخشنده شد، بسا ترشرویی که گشاده‌رویی پیشه کرد، بسا ترسویی که شجاع شد، بسا تندخویی که به شادمانی روی آورد، بسا نادانی که فرهیخته شد، بسا ژنده‌پوشی که آراستگی یافت، بسا تهیدستی که ثروتمند شد، بسا پیری که روزگار جوانی بازیافت، بسا زاهدی که پرده‌دری کرد و بسا خویشتنداری که خودداری از کف داد.

(ابن‌حزم؛ *طوق الحمامه*، صص ۳۴ ـ ۳۵).

Per son joy pot malautz senar,
E Per sa ira sas morir,
E savis hom enfolezir,
E belhs hom sa beutat mudar,
E. 1 plus cortes vilaneiar,
E totz vilas encortezir.

(Guihem IX. 1071-1127, *the Poetry of William VII, Count of Poitiers, IX Duke*

of Aquitaine, ed. and trans. Gerald A. Bond, New York: Garland 1982, no. 9, 11. 25-30, p. 33.)

عشق موجب می‌شود که مردی خشن و بی‌فرهنگ به سبب زیبایی‌اش شهره گردد؛ عشق حتّی به فردی دون‌گهر شخصیتی اشرافی می‌دهد؛ به غرور، خضوع می‌بخشد؛ و عاشق عادت می‌کند که از سر لطف به هر کسی خدمت کند. آه که عشق چه شگفت‌انگیز است که فردی را به این همه فضایل می‌آراید و به همه، گو هر که خواهی باش، این همه سجایای اخلاقی می‌آموزد.

(Andreas Capellanus, *De amore,* written ca. 1185, trans. J.J.Parry, p.31)

Ancaras trob mais de ben en Amor,
Que.l vil fai car e.l nesci gen de parlan,
E lescars larc, e leial lo truan,
E.l'fol savi, e.l. pec conoissedor;
E.l'orgoillos domesga et homelia;
E fai de dos cors un, tan ferm los lia,
Per c'om non deu an Amor contradir,
Pois tant gen sap esmendar e fenir.

(Aimeric de Peguilhan, d. 1230, *The Poems, ed.* William P. Shepard and Frank M. Chambers, Evanston, Illonois.: Northwestern University Press, 1950, no. 15, ll. 17-24, pp. 101-03.)

Muchas noblezas he en el que a dueñas sirve:
Locano, fablador, en ser franco se abive;
en servir a las dueñas el bueno non se esquive,
que si much trabaja, en mucho plazer bive.
El amor faz sotil al omne que es rudo;
fázele fablar fermoso al que antes es mudo;

al omne que es covarde fázelo muy atrevudo;
al perezoso faze ser presto e agudo.
Al mancebo mantiene mucho en mancebez,
e al viejo faz perder mucho la vejez;
faze blanco e fermoso del negro como pez:
lo que non vale una nuez amor le da gran prez.

(Juan Ruiz, Archpriest of Hita, writing ca. 1330, *Libro de Buen Amor, ed.* and trans. Raymond S. Willis, Princeton: University Press, 1972 , sts 155-57 , pp. 50-51.)

و با توجّه به آثار و جوهرهٔ علم مذکور که بر طبق یکی از اصطلاحات عشق، علم حال یا علم وجد و براساس اصطلاحی دیگر علم ابداع نامیده می‌شود؛ علمی که پاکیزه‌ترین، محترمانه‌ترین و جوانمردانه‌ترین فصاحت بر پیشانی آن می‌درخشد، دانشمندان را فرهنگ می‌آموزد، ناآراستگان را می‌آراید، نهفته‌ها را می‌گشاید، نور می‌افکند و حواس را می‌پالاید... پیران را می‌پرورد،... و آنان را چنان حفظ می‌کند که گویا در شادابی جوانی‌اند.

(Document issued by Joan I of Aragon, 20 February 1393, establishing the Festival of the Gay Science; see Roger Boase, *The Troubadour Revival,* London: RKP, 1979, p. 130.)

"Al rudo hago discreto,
al grossero muy polido,
desembuelto al encogido,
y al invirtuoso neto;
al covarde, esforcado,
escasso , al liberal,
bien regido, al destemplado,

muy cortés y mesurado

al que no suele ser tal."

(Rodrigo Cota, writing ca. 1490, *Dialogo entre el Amor y un viejo, in Cancionero general*, fol. 73v.)

Aún podemos en otra manera dezir que las saetas que fazen amar sean de oro, por quanto, según los vulgares piensan, el amor mueve alos mancebos a alguna claridad de nobleza y de virtud humanal, aunque no divinal, ca son algunos mancebos, torpes, perezosos, no despiertos para actos de proeza, tristes en sí mismos, o no alegres, pes - ados, no curantes de sí mismos, agora sean apuestos, agora incompuestos, callados, no gastadores o destribuydores según alguna liberalidad; al amor les haze tomar todas las contrarias condiciones... todos los amadores curan ander alegres, y limpios, y apuestos, y conversan con las gentes, y distribuyen, y donan algo, como todo esto requiera el amor. Esto fará todo hombre que amare, aun que su natural condición sea melancólica, triste, pensosa y apartada, sin fabla, sin compostura, sin conversación, y escassa o avarienta, porque no es possible en otra manera amar y mostrarse amador.

(Alfonso de Madrigal, El Tostado, d. 1455, *Libro de las diez questiones vulgares,*fol. 35v.)

Clau, Que tan bien os parecen las mugeres?

Amin. Nascí d'ellas, y que donde ellas no andan ni hay alegría ni descanso ni perfeto gozo ni contentamiento, y por el contrario, el favor de la hembra da esfuerco al cobarde, y haze al [perezoso] despierto, y al tartamudo elocuente, y al nescio discre to y al parlero templado. Y al grosero haze polido, y al bovo prudente, y del rudo avisado, y del descuidado torna diligente, y del liberal

pródigo y del avaro liberal. Y al desabrido torna de dulce conversación, y del mudo torna parlero, y del cobarde haze esforcado, y del mal christiano torna y haze religioso, compeliendo all hombre a que ni pierda missa ni biésperas ni cumpletas.

(Anon., *La Comedia Thebaida,* Valencia, 1521, ed. G.D. Trotter and K. Whinnom, London: Tamesis, 1969, p. 180.)

یادداشتها

1 - María Rosa Menocal, "Close Encounters in Medieval Provence: Spain's Role in the Birh of Troubadour Poetry" , *Hispanic Review*, 49, 1981, p. 51.

۲ ـ این اصطلاح برساختهٔ ارنست رابرت کورتیوس است، در:

European Literature and the Latin Middle Ages, trans. Willard R. Trask, London, 1953, pp. 541-43.

3 - *L'Amour et l'Occident,* trans. Montgomery Belgion, L'ondon, 1956, pp. 106-07.

4 - *Histoire générale et systéme comparé des langues sémitiques*, 4th rev. ed. Paris, 1863, p. 397.

5 - *Recherhes sur l'histoire et la littérature des musulmans d'Espane au moyen age,* Leiden, 1849,p. 611.

6 - *La Poésie des troubadours,* 1934, I, 75, n. 2., cited by María Rosa Menocal, "The Ety mology of Old Provencal *trobar, trobador:* A Return to the Third Solution", *Romance Philo-logy*, 36, 1982-83 , pp. 137-53.

7 - *Hispano-Arabic Strophic Poetry,* ed. L.P. Harvey, Oxford, 1974, pp. 216-17, 220.

8 - *Ibid*., p. 216.

9 - *The Arabic Role in Medieval Literary History : A Forgotten Heritage*, Philadelphia, 1987. p. 16.

10 - *The Origin and Meaning of Courtly Love: A Critical Study of European Scholarship*, Manchester, 1977, pp. 129-30.

۱۱ ـ شاعران سده‌های میانه صفت درباری را بندرت به این شکل دربارهٔ عشق به کار می‌بردند، اما این اصطلاحی است مناسب زیرا هم اخلاقیّات شوالیه‌گری را نشان می‌دهد و هم محیطی را که این نوع عشق در آن رشد یافت؛ رک: Boase, *Origin and Meaning*, p. 4, n. 1.

12 - *The Meaning of Courtly Love*, ed. Newman, Albany, 1968, P. vii.

۱۳ ـ بخشی از این کتاب را نیکلسون تصحیح کرده است: A.R.Nykl, Chicago, 1932. دربارهٔ این کتاب و بسیاری آثار مشابه رک:

Lois Anita Giffen, *Theory of Profane Love Among the Arabs: The Development of the*

Genre, New York, 1971, and Joseph Normant Bell, *Love Theory in Later Hanbalite Islam*, Albany, 1979.

14 - Trans. A. R. Nykl, *A Book Containing the Risála Known as the Dove's Neck-Ring about Love and Lovers,* Paris, 1931.

15 - Dronke , Oxford, 1965, 1966, 2 vols.

16 - *Op. cit.,* p. 588.

17 - *The Allegory of Love : A Study in Medieval Trdition,* Oxford, 1936, p.4.

18 - "ILmodo de descrivere loro amore fu novo, diverso de quel de antichi Latini; questi senza respecto, senza reverentia, senza timore de infamare sua donna apertamente scrivevano", *Libro de natura de amore,* Venice, 1525, fol. 194r.

19 - Alan M. Boase, *The Poetry of France,* I, London, 1964. p. xx.

20 - *Ibid.,* p. 22.

21 - *Op. cit.,* I, 56.

22 - *The Cultural Barrier: Problems in the Exchange of Ideas,* Edinburgh, 1975.

او خاطر نشان می‌کند که «هر آنچه اقتباس شده از نظر فرهنگی یا مشترک بوده است و یا خنثی» (ص ۱۷۷)؛ «نقش دقیق ادبیات عرب در شعر پروانسی و سنتهای عشق درباری هنوز مورد بحث و جنجال است؛ اما به نظر می‌رسد که مسلمانان مغربی مهمترین تأثیر را داشته‌اند؛ ترانه‌های عاشقانه مرکب از عربی و پروانسی بروشنی نشان می‌دهد که هر دو فرهنگ دختران خنیاگر داشته‌اند» (ص ۱۷۶).

۲۳ ـ چاپ کمبریج (انگلستان)، ۱۹۷۵.

۲۴ ـ مثلاً به نظر قهرمان حماسی کاستیل یعنی السید (El Cid) لباسهای نظامی وزین و یراق اسبان افراد رامون برنگر بیش از حد دست و پاگیر بود؛

The Poem of the Cid, ed. Ian Michael, Manchester, 1975, II, 992-95.

۲۵ ـ تصحیح و ترجمه جان انگلند، وارمینستر، ۱۹۸۷، شماره ۲۵، صص ۱۵۶ ـ ۱۶۷. نکته اخلاقی داستان این است که تقوا برتر از اصل و نسب یا ثروت است. تروبادورهای پروانسی دربارهٔ این موضوع بسیار بحث می‌کردند؛ رک:

Erich Köhler, "Observations historiques et sociologiques sur la poésie des troubadours", *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 7, 1964, pp. 27-51.

26 - Henri pérés, *La Poésie andalouse en arabe classique au XIe siécle*, trans. Mercedes García Arenal, *Esplendor de al-Andalus,* Madrid, 1983 , p.385, n. 128.

27 - A. R. Nykl, *Hispano-Arabic Poetry and its Relations with the Old Provencal Troubadours*, Baltimore, 1946, p. 21.

28 - Pérés, *op. cit.,* p. 413.

29 - Roger Collins, *Early Medieval Spain : Unity in Diversity, 400-1000,* London, 1983, pp. 174, 251; *cf.* Bernhard and Ellen M. Whishaw, *Arabic Spain : Sidelights on her History and Art*, London, 1912, p. 79.

30 - Collins, *op. cit.,* p. 266.

۳۱ ـ نگاه کنید به فهرستی که ابن‌حزم از خلفای قرطبه که بـه عـاشق مشـهور بـودند ارائـه مـی‌دهد: عـبدالرّحـمان اوّل، حکـم اوّل، عـبدالرحـمان دوم، مـحمّد اول و حکـم دوم، *طوق الحمامة*، تـرجـمهٔ امیلیوگارسیا گومز،

El Collar de la Paloma : tratado sobre el amor y los amantes, Madrid, 1952, p. 74.

گویا منصور نیز شیفته صبح بوده است. این نشان می‌دهد که چرا او هنگامی که یکی از دوستداران کنیزکی دربارهٔ او ترانه‌ای سرود و کنیزک آن را خواند، دستور داد آن کنیزک را بکشند (*همان*، ص ۱۲۵).

32 - Collins. *op. cit.,* pp. 199-200.

33 - Ramón Menéndez Pidal, *Historia y epopeya,* Madrid, 1934, pp. 18-21.

34 - *Hispano-Arabic Poetry*, pp. 24-26.

35 - Reinhardt Dozy, *Spanish Islam : A History of the Moslems in Spain,* trans. Francis Griffin Stokes, London, 1988, pp. 677-81.

36 - Pérés, *op. cit.,* p. 382.

37 - *Ibid.,* p. 428.

38 - Colin Smith, *Christians and Moors in Spain.* I: 711-1150, Warmintser, 1988, chap. 883 of Alfonso X's *Estoria de España,* pp. 104-07.

کتیبه‌ای که بر روی گور اوست نشان می‌دهد که وی همسر آلفونس و دختر معتمد بوده است:

"H.R. Regina Elisabet uxor Regis Alfonsi; filia Benavet Regis Sibiliae; quae prius Zayda fuit vocata"; see Whishaw, *Arabic Spain,* p. 255.

39 - "Se enamoró dell; et non de uista ca nunqual uiera, mas de la su buena fama et del su buen prez que crescie cada día", Smith, *Christians and Moors,* I, 104.

او صاحب دژهای قونقه، اقونیه، اقلیش و کونسویجرا بود، امّا نیاز به یک حامی داشت.

40 - Trans. García-Gómez, p. 98.

41 - See Leo Spitzer, *L'Amour lointain de Jaufré Rudel et le sens de la poésie des troubadours,* Chapel Hill, 1944.

این مضمون در نخستین شعرهای سیسیلی سروده یاکوپو دالنتینی و دیگران نیز یافت می‌شود.

42 - R. Dozy, *Spanish Islam : A History of the Muslims in Spain,* trans. Francis Griffin Stokes, London, 1988, p. 657.

43 - Smith, *op. cit.,* I, 84.

44 - Dozy , *Spanish Islam,* p. 658.

45 - Reinhardt Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen age*, 3rd rev. ed., Amsterdam, 1965, II, 345-48.

براساس معجم *البلدان* یاقوت حموی، ۷۰۰۰ دختر جوان نیز در میان غنایم بودند که بعداً به فرمانروای قسطنطنیه اهدا شدند.

64 - Angus Mackay, *Spain in the Middle Ages: From Frontier to Empire 1000-1500,* London, 1977. p, 93.

47 - See Carlos Alvar, *La Poesía trovadoresca en España y Portugal*, Madrid-Barcelona, 1977.

48 - Ed. and trans. A.F.L. Beeston, Warminster, 1980, pp. 31-32.

49 - *Ibid*., p. 31.

50 - *Ibid*., p. 30-31.

51 - *Ibid*., p.35.

52 - Ramón Menéndez Pidal, *Poesía árabe y poesía europea,* Madrid, 1941, p. 33.

53 - *Libro de Buen Amor*, ed. Raymond S. Willis, Princeton, 1972, sts. 1513-17, p.406.

یوان رویتز کلمات عربی زیادی را نیز به کار می‌برد، مثلاً در: بندهای ۱۵۰۹ ـ ۱۵۱۲.

54 - *Chansons d'amour,* ed. Moshé Lazer, Paris, 1966, No. 1, 11. 49-52.

55 - Martín de Riquer, *Los trovadores : Historia literaria y textoa*, Barcelona, 1975, I, 125.

56 - Dronke, *Medieval Latin,* I, 21, from J. Hell, "Al-'Abbás ibn al-Ahnaf", *Islamica,* 2, 1926, pp. 271-307.

57 - *Ibid*., p. 21

58 - Hilary Kilpatrick, "Selection and Presentation as Distinctive Characteristics of Mediaeval Arabic Courly Prose Literature", *Courtly Literature: Culture and Context,* ed. Keith Busby and Erik Kooper, Amsterdam, 1990, p. 338.

59 - *Towq,* trans. Nykl, p. 62.

60 - *Ibid*., p. cv.

61 - Nykl, *Hispanic-Arabic Poetry,* p. 20.

62 - Pérès, *op. cit.,* p. 422.

63 - *Ibid*., p. 413.

۶۴ ـ شاه ونسس لاوس عشق خود به سوفیا یوفمیا، همسرش، را بـه شـیوه‌ای غـیر عـادی گـرامـی

می‌داشت ـ دستور داده بود او را به صورت مردی وحشی نقاشی کنند که دختر حمامی زیبایی او را با جارو و سطل به دام انداخته است؛ رک:.Josef Krása, *Die Handschriften König Wenzels*, Prague, 1971, تصویر ۱۳، مقابل ص ۴۰، ص ۸۸ و جاهای دیگر.

65 - Ed. Lazer, No. 7, 11. 15-17.

66 - *Ibid*., No. 2, 11. 29-32.

67 - See Jean Claude Vadet, *L 'Esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hègire,* Paris, 1968, p. 126.

68 - *Tawq*, trans. Arberry, *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art and Practice of Arab Love,* London, 1953, p. 174.

69 - pérès, *op. cit.,*p. 413.

70 - Núniyya, I, 33, in *ibid*., p. 418.

71 - *Ibid*.

72 - Ed. Lazar, No. 20,11. 47-48 , 53-54.

73 - Bernard O'Donoghue, *The Courtly Love Tradition,* Manchester, 1982, p. 80.

این اثر آشکارا از نمونه‌های عربی تأثیر پذیرفته است، همچون داستان قیس مجنون یا داستان جمیل و بثینه. در زیر نویس آمده است: «در زبان عربی عاشق را «مجنون» می‌نامند، زیرا به سبب ناکامی عقل خود را از دست می‌دهد» (*همان*، ص ۷۹).

74 - See Charles Camproux, *Joy d'amor des troubadours (Jeu et joie d'amour)*, Montpellier, 1965, and A.J. Denomy, "Jois among the early Troubadours. Its meaning and possible source", *Mediaeval Studies*, 13, 1951, pp. 177-217.

از آنجا که *طرب* واژه‌ای عربی است ویژهٔ توصیف سرخوشی حاصل از موسیقی و عشق ورزی، تعجّب‌آور نیست که همین رشته افکار را در شاعران موسوم به «تروبادور» می‌یابیم، زیرا نام آنان از همین ریشهٔ عربی مشتق شده است.

75 - Miguel Asín Palacios, *Et Islam Cristianizado*, Madrid,1931, p. 501.

صوفیانی همچون ابن عربی از روانشناسی عشق و سنّت عشق عذری استفاده کرده‌اند تا مقامات معنوی مورد نظر خود را توضیح دهند و رامون لِلول (Ramon Llull) نیز همین روش را در اثر خود اتخاذ کرده است:

Llibre d'Amic e Amat: see Brian Dutton, "Hurí y Midons: el amor cortés y el Paraíso musulmán", *Filología*, 13, 1968-69 , pp. 151-64.

۷۶ ـ ارسطو در ***Problematic Physica*** خود آثار متضاد فزونی سودا و تأثیر آن را بر شهوت توضیح می‌دهد، اما نظریهٔ مالیخولیا را پزشکان عرب بسیار بسط دادند. آنان غالباً ماده‌گرایی ارسطو را نادرست می‌شمردند و بر تأثیر روح برمادّه تأکید می‌ورزیدند. اسحاق بن ابراهیم (مقتول در اوایل سدهٔ چهارم / دهم)

گویا یکی از نخستین کسانی بوده که علائم متضادّ مالیخولیا را بر می‌شمرد و ابن‌حزم آنها را تکرار می‌کند (رک: پیوست مقاله) و کنستانتینوس آفریکانوس گفته‌های او را باز می‌گوید:

Opera, Bâle, 1536, I, 288: see Boase, ***Origin and Meaning***, pp. 67-8.

۷۷ ـ *طوق الحمامة*، ترجمه آربری، ص ۳۰.

78 - ***Cancionero,*** Logroño, 1513, fol. 40r.

79 - ***Ibid***., fol. 38v.

80 - Robert S. Briffault, ***The Troubadours,*** Bloomington, 1965, pp[. 151-52.

81 - Henri Davenson, ***Les Troubadours,*** Paris, 1961, p. 151.

82 - Ibn Sa'íd al-Maghribí, ***El libro de las bonderas de los campenoes,*** ed and trans. Emilio García Gómez, Madrid, 1942, No. 91, pp. 72-73. Cf. ***The Bannners of the Champions***: ***An Anthology of Medieval Arabic Poetry From Andalusia and Beyond.*** trans. James A. Bellamy and Patricia Owen Steiner, Madison, 1989, p. 187, and my forword,pp. v-viii.

83 - Pérès. *op. cit*., p. 425.

84 - ***Ibid***., p. 426.

۸۵ ـ *رسالة فی العشق*، ابن‌سینا، ترجمه امیل فاکنهایم (Emil L. Facken heim) ***Mediaeval Studies***. ۷، ۱۹۴۵، ص ۲۲۱.

86 - ***The Art of Courtly love (De amore)***, trans. John Jay Parry, New York, 1941, p. 122.

البته عموماً اتفاق نظر دارند که آندریاس اساساً زن ستیز است و اثر او را به هیچ وجه نمی‌توان «انجیل عشق درباری» نامید. اما باز هم در این اثر افکاری را می‌توان یافت که از اسپانیای مسلمان سرچشمه گرفته‌اند.

۸۷ ـ ابن رشد شرح خود را بر کتاب شعر ارسطو در حدود سال ۱۱۸۰/۵۷۵ به پایان برد. این کتاب را هرمانوس آلمانوس (Hermannus Alemmanus) به سال ۱۲۵۶ در طلیطله به لاتین برگرداند و احتمالاً همین کتاب مأخذ گفته‌های نامهربانانهٔ پترارک دربارهٔ شعر عربی بوده است؛ رک:

"Petrarch and the Poetry of the Arabs", ***Romaniche Forschungen,*** 94, 1982, pp . 167- 78.

کتابشناسی

بازگشت به فهرست

اندلس و سال ۱۴۹۲: شیوه‌های یادآوری

ماریا روزا منوکال

ترجمهٔ محمدحسین نظری‌نژاد

۱ ـ فراموشی

آنچه در این مجلّد و در کتابهای دیگر در سراسر جهان طی سال ۱۹۹۲ بـه عـنوان سالگرد برگزار می‌شود در نوع خود شگفت‌انگیزترین و ابهام‌آمیزترین سالگرد است و یادآور برجسته‌ای از تزویج اجتناب‌ناپذیر مرگ و زندگی به شمار می‌آید. در حالی کـه عده‌ای آغازی استثنایی و اساساً نظمی نوین در آنچه اصطلاحاً «دنیای جدید» می‌نامیم به ذهن می‌آورند، گروهی دیگر به فرجامهای گوناگون که بـا آن تـولد پـیوندی مـحکم داشت افسوس می‌خورند: فروپاشی تمدنهای بومی آنچه ما قارّه آمریکا می‌نامیم، و در «دنیای قدیم» از یک سو پراکندگی مجدد یهودیان اسپانیا و از سوی دیگر پـایان عـمر اندلس؛ این هر دو، پایان مرگهایی هستند که با آن تولدها پیوند ناگسستنی دارند: اخراجها یکی از جنبه‌های مهم وقایع سیاسی و ایدئولوژیکی به شمار می‌آیند که بازگشت اسپانیا را ممکن ساخت و اسپانیا خود و امکانات موجود خود، از جمله استقرار در دنیای جدید و گسترده، را شناخت. به‌طور کلی و بی‌تردید در گسترده‌ترین شرایط سازمانی، برداشت ما براساس سازه‌های تاریخی این بوده است که به‌گونه‌ای غیر طبیعی، زندگی از مرگ و آغاز از پایان جدا شده است و بالمآل ـ در ساده اندیشانه‌ترین تعبیر ـ اندلس در دو سوی

اقیانوس اطلس با سالها و قارّه‌ها فاصله از دنیای جدید قرار داشته است.[۱]

بخش اعظم این کتاب جزئیات غالباً گیج کنندهٔ گذشته‌ای جالب و شگفت‌آور را به ذهن خواننده منتقل می‌کند. گذشته‌ای را نشان می‌دهد که برای ساکنان قاره اروپا و آمریکا بسیار ناشناخته است. البته در اینجا منظور از ساکنان، مردمانی هستند کاملاً تحصیل کرده که نسبت به ارسطو، تأسیس روم و شرح آن در *آنئید* و فلورانس عهد رونسانس، شناخت دارند. اما این حوادث، این شرح احوالات، این سرگذشتها و افتخارات بنیادی، بخشی از ابتدائی‌ترین تحصیلات و خاطرات و تصورات ما محسوب می‌شوند زیرا هر چند اهالی آتن در نبرد پلپونیز شکست خوردند، روم در سال ۴۱۰ غارت شد، و مرگ بحث‌انگیز لورنس دومدیسی در آن زمان یکی از مخرّبترین حوادث سال ۱۴۹۲ بود، ما آن رخدادها را به عنوان مراحل اتصّال گذشته به حال می‌دانیم. اما اندلس، از یک نظر به دلایلی که در جای دیگر بتفصیل دربارهٔ آنها بحث کرده‌ام[۲]، چیزی خارجی محسوب می‌شود که خارج از ساختارهای بنیادی غربی بودن، اصطلاحی که ما برای تعریف خود به کار می‌بریم، قرار دارد و بنابراین ما آن را (هر از گاهی) به عنوان جواهری پرجاذبه و بیگانه بررسی می‌کنیم. هر چند به هیچ وجه نباید نقش بیرحمانه تعصّبات بنیادگرانه را در سقوط اندلسیان کم اهمیت بدانیم ـ آن هم در حدّ مردمی با گذشته‌ای فاقد تحرک و تحت تأثیر عوامل خارجی ـ دلایل ریشه‌ای مشابهی را برای تفکیک و جدایی که در سال ۱۴۹۲ به انجام رسید آشکار می‌سازد: هرج و مرج تماشایی و تعدد آرا، خود محوران متعدد و پراکنده که آن دنیای شاعرانه و پراکنده را تشکیل می‌دهند.

در حقیقت، دنیای قرون وسطی که هم در داخل و هم در خارج از شبه جزیرهٔ ایبری با اندلس کاملاً اجین شده است (و مقصود من از این تعبیر به طور خلاصه دنیایی غرق در عیش نسبی گراییها و تکثّرها در طبقه برجسته جامعه است که سرودن موشحات و تکثیر حکایتهای «حکمای سبعه» [هفت فرزانه] را به همه زبانها امکان‌پذیر می‌سازد) گهگاه با دشواری زیاد به حکایتی شیرین و دنباله‌دار تبدیل می‌شود که عطش تاریخ‌نگاری و حس هویّت‌شناسی ما ظاهراً به آن به عنوان بنیادی محکم نیاز دارد. اندلس و اعقابش ـ که در

اروپای قرون وسطی بسیارند، اروپایی که بر خلاف تصور ما، پایبندی‌اش به دین و آئین از هر نظر چندان زیاد نیست ـ به چند طریق سرنوشت‌ساز، چالشی خستگی‌ناپذیر را در نقل فرهنگ اروپا و تاریخ آن ارائه کرده‌اند: دانش ما از پیوستار، از آنچه در حوزه‌های دیگر، نکات دستوری نامیده می‌شود شکلهای فرهنگی متعددی بر جای گذاشته است که به این ترتیب قابل نقل یا تابع قواعد دستوری نیست. سؤال مهم این است که ما چگونه اندلس را به خاطر بیاوریم، بویژه در سالگردی که از لحاظ منطقی اندوهبار تعبیر می‌شود؛ و مبارزه برای کسانی که معتقدند فرهنگ اندلس در گشودن راه فرهنگ اروپایی نقشی اساسی و بنیادی داشته است همچنان در ابزارهایی نهفته است که ما ابداع کرده‌ایم و این ابداع از طریق ثبت خاطره‌ای از آن گذشته نیاکان در نقل گذشته نیاکان ما صورت گرفته است؛ گذشته‌ای که اندلس را تا حد زیادی حذف می‌کند ـ من می‌خواهم در آنچه از پی می‌آید این مسأله را مطرح کنم که خاطره اندلس باید از طریق ترجمه و تصوّر زنده شود و من دو تجلّی ظاهراً متناقض در ترجمه را به یکدیگر پیوند می‌دهم: محققان امروز چگونه می‌توانند از گذشته قرون وسطایی تقلید کنند و ترجمه‌ها را برای محور قرار دادن فرهنگ اندلس به کار گیرند؛ و ما چگونه می‌توانیم در جایی که هیچ ترجمه قرون وسطایی از یک زمینه اصلی مثل نظم یا شعر برای بهره‌گیری وجود نداشته است، تصوری از اصول زیباشناسی شگفت‌انگیزی همانند اصول ما در ذهن خود ایجاد کنیم. شاید در سالی که در آن هستیم (۱۹۹۲) بتوانیم به این درک برسیم که اصول زیباشناسی فوق نه زیاد بیگانه و نه زیاد منسوخ است.

۲ ـ ترجمه‌ها

چرا بازنمایی موجودیت قرون وسطا تا بدین حد مشکل است؛ قرون وسطایی که فضای جغرافیایی را اشغال کرد و اکنون نقطه‌ای به نام اسپانیا کاملاً جای آن را گرفته است؟ به دو طریق می‌توان به این سؤال پاسخ داد. به عنوان پاسخ اوّل می‌توان گفت دلیل آن، شرایط تاریخی خاصی است که تقریباً بین سالهای ۷۱۱/۹۲ و ۱۴۹۲/۸۹۷ حکمفرما بوده است. البته این شرایط به بخشهای گوناگون شبه جزیره ایبری مرکب از

فرهنگهای عربی / مسلمانان، عبری / یهودیان و لاتین / مسیحیان با تنوع تقریباً فوق‌العاده در آمیزه‌ها و تقسیم‌بندیها، نوعی ماهیت بی‌ثبات و پرتلألؤ بخشید (و گهگاه احیاناً با شکلی ساده و کاریکاتوری سیاه و سفید، «مراکشیان» در مقابل «مسیحیان» که همه با آنها آشنا هستیم ظاهر می‌شد). حتی شاید نکته بارزتر، ماهیت دورگه‌ای بود که اوج شکوفایی فرهنگی آن ـ طبق نظریه‌ای در فاصله سده چهارم / دهم تا ششم / دوازدهم ـ از همان دورگه بودن سرچشمه می‌گرفت، یعنی تعامل فرهنگی غنی که همیشه صلح‌آمیز نبود بلکه، حتی در منازعه، غالباً آتش افروز، برانگیزنده و تولید کننده بود. بنابر این نخستین پاسخ به این سؤال که چرا تدوین تاریخی مناسب برای اندلس، تاریخی که آن را در زنجیره صرف اروپایی به جای جداسازی آن به عنوان فصلی مجزّا و بسیار متفاوت، ادغام کند کاری بسیار دشوار در تاریخ‌نگاری اروپا بوده آن است که در اندلس، در مقایسه با وضعیت بقیه نقاط اروپا، حالتی غیرعادی و کاملاً متفاوت وجود داشته است.

روی دیگر این سکه آن است که تفاوت یاد شده به مشکلی اشاره می‌کند که دلایل آن باطنی نیست بلکه تقریباً به قوانین شرع مربوط می‌شود که در سدهٔ نوزدهم و اوایل سدهٔ بیستم به‌طور کامل تدوین شد. این قوانین حضور چنین موجودیتی را چه در نظام معرفت شناختی و چه در نظام فکری‌اش بر نمی‌تابد. در حقیقت، از اساسی‌ترین دیدگاه، این موجودیت را حتی در سطح زبانشناختی تحمّل نمی‌کند. حتی نیازی نیست انسان در مسائل «شرق‌شناسی» غور کند (هر چند من قویاً بر این باور هستم که این کار معمول است) تا بپذیرد که ابتدایی‌ترین تقسیم‌بندی گروههای زبانی / فرهنگی از طریق ترکیبات زبان و فرهنگ ملتها به شکلی کاملاً منطقی دیکته شد؛ ترکیباتی که در زمان تعریف و تثبیت رشته‌های علمی معمول بودند. چگونه این شکل می‌توانست احتمالاً به‌گونه‌ای دیگر باشد؟ شاید ساده اندیشانه بتوان گفت که در حقیقت این تقسیم‌بندیها به معیارهای عینی زبانشناختی مربوط می‌شوند ـ بنابر این زبانهای سامی از زبانهای لاتین جداست، و غیره؛ اما بررسی سطحی نشان می‌دهد این مورد با معیار اصلی و معیاری که هنگام نیاز قابل تعدیل باشد تفاوت دارد.[۳] مآلاً، دلیل کاملاً منطقی برای حذف فصلی محوری و منسجم دربارهٔ اندلس از تاریخ اروپا، تلفیق تعاریف ماهیت فرهنگی از دو دیدگاه سیاسی

و فرهنگی بوده است که البته به‌گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر بـا مـدلهایی هـمچون الگـوهای اساطیری با هدف احترام به تاریخ و سلسله مراتب فرهنگی پیوند داشته است.[۴]

اما اسپانیای پیش از ۱۴۹۲، آن شعف تنافرآمیز، استثنای بزرگی بر قاعده لغت‌سازی تاریخی است: موردی برجسته و یگانه است که در آن، شرایط بر قرار شده بعد از سال ۱۴۹۲ اساساً با شرایط قبلی در تضاد باشند یا حداقل این‌گونه به نظر برسند. در اکثر موارد بحث اسپانیا همچنان مطرح است، اما در واقع در تعاریف علمی که ممکن است برای مطالعات آلمانی یا اسلاو معمول باشد تغییری ایجاد نمی‌شود، حـال آن کـه ایـن تعاریف برای کسی که تاریخ «جدید» (بعد از دوران رومیها) شبه‌جزیره ایبری را مطالعه می‌کند بسیار نامناسبند. بنابر این، اسپانیا شناسانی که به مطالعه قرون وسطی می‌پردازند تا عمدتاً حتی با دو زبان از سه زبان «کلاسیک» رایج در سرتاسر شبه جزیره ایبری طی دوره‌ای مهم، آشنایی ندارند و متخصصان زبان عربی ـ اسپانیایی یا زبان عربی معمولاً نیازی به دانستن زبان سوم یعنی زبان رومیایی قرون وسطی نداشته‌اند. کسانی با این زبان می‌توانند صحبت کنند که تقریباً در تمام موارد در درک فرهنگ مکتوب آن «کارشناس» باشند.[۵] ما در واحدهای مختلف و در بخشهایی از قـوانـین آمـوزشی کـه اسـاساً هـیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند، دانش‌آموزان نسلی را قـرار مـی‌دهیم کـه در سـده ششـم / دوازدهم نه تنها در کنار هم می‌زیستند، بلکه «مناسبات همسایگی» آنـها ظـاهراً عـامل بروز اغتشاشات بسیاری می‌شد و تاریخ‌نگاری ما، آن اغتشاشها را نقطه عطفی در تاریخ غرب خوانده است ـ آنچه هاسکینز (Haskins) آن را رونسانس قرن دوازدهم نامید.[۶]

آنچه تا حدّی عجیب و پیچیده به نظر مـی‌رسد ایـن است کـه مـوانـع شـرعی یک بازنمایی از جامعه اندلس به‌گونه‌ای متفاوت تدوین یا کنار گذاشته نشده‌اند ـ به عبارت کاملاً ساده، دلیل این بوده است که این مورد استثنائاً مهم تلقی می‌شود، موردی که نه در حاشیه تاریخ یا حاشیه اروپـا بـلکه درست در مـرکز آنـها قـرار دارد. بـه بـیانی دیگـر، تکاندهنده است که می‌بینیم در حالی که فرهنگ عربی بخش اصلی فرهنگهایی است که متعاقباً به هیچ وجه عربی نبوده‌اند، ارزش اسـتثنایی بـخشیدن بـه یک مـورد، مـوردی عجیب در زمینهٔ پیشرفت فرهنگی که به انواع برنامه‌ها و فهرستهای منابع و تـدارکـات

زبانی نیاز دارد کاری دشوار نیست. در مقابل، نوع انطباقی که صورت گرفته در جهت دیگر بوده است: مشخصه‌های فرهنگی قرن نوزدهم اروپا به‌طور منظم برای اسپانیای سده ششم / دوازدهم به کار می‌روند که نتیجه آن الزاماً مرزبندی جدّی فرهنگ در جایی است که زمانی فرهنگ دورگه پرباری رواج داشته است. به این دلیل است که اشعاری مانند موشحات به نوعی خطوط زبانی تقسیم شده‌اند که ساختارهای اداری امروز را تعریف می‌کنند و به تعبیری به تقسیم‌بندی داخلی بی‌تناسبی در درون خود اشعار منتهی می‌شود. آیا چند زمینه دیگر در مورد بررسی فرهنگی و ادبی می‌توان نام برد یا حتی تصور کرد که در آن، جدایی‌ها و شقاقهای عصر حاضر امکان‌تجزیه گذشته یا حداقل مقطعی از گذشته را فراهم آورد به‌گونه‌ای که همان اشعار در بخشهای مختلف به تحلیل‌هایی تقسیم شوند؟ آیا پنج تهلیل ابتدای یک قطعه از موشحه مربوط به خاورمیانه است و تهلیل ششم (که آن نیز تصادفاً برگردان خود شعر است و لذا احتمالاً بعد از هر بند تکرار می‌شود) قطعه‌ای از اروپاست؟ با این فرض که اساسی‌ترین معیار تقسیم‌بندی دانش هر سرزمین، زبان و امکانات زبانی آن محیط است، چگونه آن فرهنگی که چنین اشعاری در آن سروده شده برای انسان قابل تصور است؟ چگونه می‌توانیم در حقیقت چنین شعرهایی را بخوانیم در حالی که در مفهوم، آنها وجود خارجی ندارند؟ لذا این موضوع ظاهراً یکی از مسائل متعدد قانونی و لاینحل اندلس است.[7]

در اینجا به نقطه‌ای از بحث می‌رسیم که همکار دلسوز و خواننده مشتاق احتمالاً، و البته صمیمانه، شانه بالا می‌اندازد و می‌گوید این نتیجه‌گیری بسیار نادرست است ولی اساساً در این باره کاری نمی‌توان کرد زیرا امکان ایجاد تغییرات نهادی و بنیادی، که واقعاً برای عوض کردن موقعیت لازم است، وجود ندارد. آیا می‌توان واقعاً تصور کرد که بخشهای آموزش زبان اسپانیایی، به عنوان مثالی ساده، تعریف برنامه‌های خود را بازنگری کنند به‌گونه‌ای که جزء قرون وسطای آن اکثراً عربی شود؟ پاسخ ناخوشایندی که فرد ملزم به قبول آن است این که بگوییم هیچ راه عملی برای تغییر این قانون وجود ندارد (و حدود آن از ماهیت تقسیم‌بندی بخشها تا ساختار مقاله‌های دائرة المعارف و آنچه بین دو فاصله قرار دارد است). نبود راه عملی حتی در وضعیتی این چنین که به‌رغم

موانع موجود می‌توان گفت لحظه فرهنگی بسیار مهم به شکلی نامطلوب تحریف و حتی نامشخص می‌شود نیز مطرح است. اگر بخواهیم بی‌پرده سخن بگوئیم، بخشهای زبان اسپانیایی به بررسی ادبیات مکتوب اسپانیا می‌پردازند و ادبیات اندلس نوشته شده به زبانهای دیگر، در حوزه وظایف آن بخشها نیست. (و البته آنچه از طریق کاربرد در بخشها متمرکز می‌شود به طریق اولی صحه گذاشتن بر این مفهوم کلی است که چه چیز از فرهنگ «ما» است و چه چیز از فرهنگ «ما» نیست). اگر ما تا این حد با مفاهیم جاری آداب دانی در تحقیق تماس نزدیک و متقابل نداشته باشیم می‌توانیم این موقعیت را تا حد زیادی تغییر دهیم.

در حقیقت، نخستین گام برای تدوین قانونی که راهنما باشد و مشخصاً اسپانیای قرون وسطی را از چشم‌انداز وسیعتری نشان دهد تقریباً گامی بسیار ساده، و عبارت است از لغو دستور استثنایی در مورد متون مترجم ـ دستوری که می‌گوید «نباید از متن ترجمه شده استفاده کرد» البته همراه تعدیل مثبت آن: «محققان واقعی با متن اصلی کار می‌کنند». بسیار خوب، باید گفت، آری و نه و هر از گاهی. مسأله «زبان اصلی» در مقابل «ترجمه» در بررسی دقیق، یکی از پیامدهای بسیار بحث‌انگیز تلقی می‌شود، یکی از مسائلی که ظاهراً کم اهمیت است ـ موضوع دقیقی که با مداقّه زیاد، محور ـ یکی از محورهای بحث به شمار می‌آید. در واقع پیشنهاد من مبنی بر این که ما نمی‌توانیم خاطره اندلس را پاره‌ای از فرهنگ گذشته خود بدانیم مگر آن که با خواندن متون مربوط به آن به زبان یا زبانهای خودمان، آن را جزئی از فرهنگ امروز خود بسازیم، به اعتقاد بسیاری از افراد بی‌اساس و نامحققانه و مردود است. اینک شایسته است علت آن را جویا شویم ـ و چرا من پیشنهاد می‌کنم که مقررات را نقض کنیم.

تعجبی ندارد که ما، بویژه در حوزه دانش زبان و ادبیات، مایلیم به توان کار در زبان «واقعی» متون مورد استفاده بیش از هرگونه فعالیت و «مزیّت» دیگری ارج بگذاریم. البته رشته‌های گوناگون لغت‌شناسی با فعالیتهای بازسازی زبانی آغاز و در موارد متعدد، صورت واحدی از فعالیت لغت‌شناسی /زبان شناختی رایج شده است. حیاتی‌ترین کار برای عالم فقه اللّغه، تثبیت کتابهای متون مورد نظر بود (و در زمینه‌های خاص مثل زبان

عربی هنوز به شکلی بارز وجود دارد). اما یکی از جنبه‌های اصلی آن سنّت که ظاهراً در شرایط امروز بسیار عجیب به نظر می‌رسد و میان «گوینده زبان» و «متن اصلی» اختلاف ایجاد می‌کند این است که محققان نیازی بـه دانش «بـومی» زبـانهای مـورد تـحقیقشان نداشته‌اند.[۸] به عکس، عده‌ای انگشت‌شمار بر این تصور بوده‌اند که واقعاً نیاز به صحبت کردن به آن زبان دارند: *هدف، داشتن توانایی ترجمه بود*.

همچنین ما نمی‌توانیم ارزشهای مثبت در برخی زمینه‌ها را الزاماً در سایر زمینه‌ها به کار بریم. این که دانشجویان به یادگیری مکالمه به زبان فرانسه و به دنبال آن، قرائت زبان فرانسه برای گذراندن دوره‌ای از ادبیات قرن بیستم فرانسه نیاز دارند یک مسأله است و شرایط لازم برای نیل به این هدف که دانشجویی بتواند ترجمه‌های زبانهای شبه جزیره ایبری ما قبل سال ۱۴۹۲ از داستان هزار و یک شب یا طوق الحمامهٔ ابن‌حزم را مطالعه کند اساساً مسأله‌ای دیگر است. در اینجا به توضیح بسیار زیادی نیاز داریم،[۹] اما شاید انسان باید در حال حاضر، آن نقش حیاتی را که ترجـمه‌ها مـی‌توانـند در گسـترده‌ترین ساختارهای فرهنگی ایفا کنند مورد توجه قرار دهد. یکی از مهمترین نکاتی که ما هنگام بهره‌گیری صادقانه از قوانین فقه اللّغه نادیده می‌انگاریم این است که در بطن این علم نوعی تشخّص نهفته است: «قیود (مطلوب) فرهنگی سبب شـده است کـه مـا در بـارهٔ پیدایش روم اطلاعاتی کسب کنیم و در پـی شـناخت عـلل سـقوط قـرناطه نـباشیم ـ و ریاکارانه خواهد بود به این توجیه برسیم که ما همه *انئید* را به زبان لاتین می‌خوانیم، اما قادر به خواندن آثار ابن‌حزم به زبان خودش نیستیم.

در حقیقت، توانایی خواندن متون فقط، به زبان اصلی و فقط در نسخه‌های «نهایی» با قدری پیچیدگی ادبی، تا حد توان‌فرسا تشخّص و در نهایت در حد نیاز آرمانی، ارزش مشهود تلقی می‌شود. این نکته ظاهراً روشن است که صور گوناگون دیگری از تشخّص و نیاز، آنچه از طریق زبانها مورد بررسی قرار می‌گیرد (و نمی‌گیرد) دیکته می‌کنند و هـر چند امروزه با بحثهای زیادی دربارهٔ ملاحظات «عملی» مواجه هستیم، می‌توانم بگویم که مدلهای تشخّص فرهنگی همچنان تأثیر خود را دارند ـ مثلاً بی‌تردید هیچ چیز دیگر نمی‌تواند محبوبیت مداوم مطالعه زبان فرانسه را توجیه کند. البته اندلس بخش برجسته

ای از میراث و دلمشغولیهای فرهنگی و محوری ما تلقّی نمی‌شود و لذا کاملاً خارج از ساختارهای مشروع قرار می‌گیرد، در بطن کار تذکره نویسی، دو مسأله، ادراک و ارزشیابی قرار دارند: چرا ما باید اطلاعاتی دربارهٔ اندلس داشته باشیم؟ چرا این اطلاعات باید بخشی از مرقّعات یا گنجینه کوچک و محدود خاطرات گذشته من باشد؟

در مقیاسی وسیع، همانگونه که در صفحات گذشته سعی در طرح آن داشتم، انسان می‌تواند این کار را با تعیین حدود ارزشیابیها به انجام رساند، ارزشیابیهایی که در وهله اوّل، آن فرهنگ را به حاشیه راندند؛ یعنی ارزشیابیهای نیمه دوم سده نوزدهم و بعد از آن، که بر پایه ضرورتهای عقیدتی و ارزشهای فرهنگی آن زمان استوار بودند. این مسأله نیز قابل درک است که ضرورتهای عقیدتی و ارزشهای فرهنگی دوران خود ما نه فقط با دوران گذشته متفاوتند بلکه بوضوح نقشی بسیار مهمتر در آماده‌سازی غرب برای آنچه از نظر نیاکان ما ناشناخته بوده است دارند. امّا در ورای آنچه گفته شد، متن ترجمه شده باید، به دلایل عملی و آشکار، در بطن این مسأله عقیدتی و تذکره نویسی قرار گیرد. فقط چنین متنی می‌تواند نخستین راه حل لازم برای دو مشکل شرعی ـ معرفت شناختی عمده را ارائه دهد: متن ترجمه می‌تواند، حداقل تا حدودی، از مانع «شناخت‌پذیری» عبور کند و می‌تواند از تغییر شکل مرزهای گسترده رشته‌ها بکاهد. «معیار عینی تحقیق» ایجاب می‌کند که ما به عنوان «محققان سخت‌کوش» فقط با متون نگاشته شده به زبان اصلی کار کنیم زیرا به‌طور منطقی این اقدام فقط در مواردی مؤثر است که تشخّص و علاقه، گروهی از افراد را به کار با متون اصلی وادار کرده باشد. البته زمان انجام چنین فعالیتی نزدیک نیست و در اینجا متون ترجمه شده یابد، به عکس اگر اساساً دوره‌ای تشکیل شود، در ابتدای دوره قرار گیرد: *هزار و یک شب* باید در دوره‌های تحصیلی متعدد، لیسانس و فوق‌لیسانس به‌طور مشابه، خوانده و بررسی شود و در کلیه رساله‌ها و مقاله‌های ادبیات تطبیقی از هر نوع موجود، در شرح تاریخ ادبی ادبیات اروپا درباره آن بحث کنند[۱۰]؛ و تمام این موارد دربافتی جای گیرد که در آن، حداقل بخش بزرگی از زره گسترده‌ای که بر پیکر ادبیات خاورمیانه است باز هم از طریق ترجمه‌ها نشان داده شود. این مهم اکنون بیش از حدّ تصور یا قبول انسان قابل ترسیم تا غرب دور (یا احتمالاً شرق

نزدیک به غرب) است.

سخن آخر و تا حدامکان محتاطانه این است که متن ترجمه شده معمولاً در انتهای دیگر این طیف نیز قرار می‌گیرد: آثار پر ارج و ماندنی که در ردیف «ادبیات جهان» جای دارند *در بسیاری موارد* ترجمه شده به دست خواننده می‌رسند: اگر *ایلیاد و ادیسه*، یا *جنگ و صلح* یا *کمدی الهی* فقط به زبان اصلی خوانده می‌شدند و موضوع بحث فقط محققانی قرار می‌گرفتند که با زبان اصلی آنها آشنا بودند، رسم امروز ما تمام آن آثار را بدون شک حذف می‌کرد و مفاهیم مطلق و بنیادی را می‌زدود ـ مفاهیمی که براساس آن، فرهنگهای گنجانده شده در آن متون، بخش بنیادی و محوریِ «سنّتی» هستند که آن را متعلق به خود می‌دانیم.

اما شاید جنجالی‌ترین بحثی که من می‌توانم مطرح کنم، بحثی است که بـه‌گـونه‌ای آشکار ریشه در خود سنت دارد: گاهی دوباره به ویژگیهای ملّی تمدنّهایی که سعی در درک و یادآوری آنها داریم بیفکنیم. و از چنین دیدگاهی، در بُت «زبان اصلی» نوعی طنز جالب احساس می‌شود؛ زیرا دورهٔ خاص تاریخی که ما سـعی در بـه خـاطر آوردن آن داریم، دوره حکمرانی اعراب در تاریخ اروپا، براساس متون ترجـمه شـده بـنیانگذاری شده است و این زمانی بود که بخش اعظم آنچه پژوهش می‌نامیم به بحث و تفسیر دربارهٔ متون مترجم گذشت. آیا باید توماس اکوینی (Thomas Aquinas) را به دلیل پیروی از مکتب ابن رشد، یعنی به جرم مطالعه تفسیرهای ابن رشد از ارسطو به زبان لاتین تکفیر کرد؟ آیا شخص ابن رشد را باید به دلیل کار با ترجـمه‌های مـتون یـونانی از فـهرست شایستگان حذف کرد؟ بنابر این همان کسانی که ما اکنون آثار «زبان اصلی» آنها را مقدس می‌شماریم از یک سو ارزش ویژه‌ای کسب کرده‌اند و از سوی دیگر توسط همان آثار فاقد ارزش شده‌اند.

و در قلمرو ادبیات، موفقیت نه کمتر بلکه بیشتر پدیده اندلس دقیقاً به کار جسورانهٔ ترجمه‌ای متفاوت به زبان متفاوت مربوط می‌شود: در واقع چه زبانی را می‌توان نام برد که زبان «اصلی» یا «قطعی» متونی مانند قصه‌های مشهور با قالبهای گوناگونی باشد که قرنها در فرهنگ ادبی اروپا رواج داشته است؟ یکی از صـدها نـابهنجاری تـاریخی در

بررسی آثار قرون وسطی ـ چیزی که در بطن فقه اللّغه قرار دارد ـ اندیشه یک متن اصلی و قطعی است که در مقابل آن، متن ترجمه در مرتبه دوم و حالتی مصنوعی و تقلیدی دارد. اما اگر ما نمونه‌ای مانند سنّت قالبی داستان را در نظر بگیریم، سنّتی که ترجمه‌های تقریباً بی شمار *هزار و یک شب* به آن تعلق دارد و زیر مجموعه‌های مختلفی از آن در اروپای قرون وسطی ظاهر شده، این مسأله روشن می‌شود که موفقیت این متون در قابلیت ترجمه آنها و ردّ آشکار صحّت و اصالت متن ریشه دارد. مسأله متن و زبان «اصلی» تقریباً همیشه نوعی شاه ماهی سرخ رنگ بوده که غالباً برای انکار مرکز مداری فرهنگ اندلس در اروپای قرون وسطی به کار رفته است. این سؤال مطرح می‌شود که نسخه خطی داستانی که بوکاچیو از آن استفاده کرده است کجاست؟ بی‌تردید نکته این است که سنّتهای ادبی عیناً همانند سنت فلسفی که آن نیز ریشه در ترجمه‌های اولیه دارد، مستقیم و غیر مستقیم سبب آشوب عظیمی شدند و چهره اروپا را دگرگون کردند، زیرا براساس سنّتهای مبتنی بر متن و کارگزاران آن سنّتها ـ مفسّران، قصه‌پردازان ـ این نتیجه حاصل شد که ترجمه با تمام بر چسبهای دروغین نقص و تقلید در آن، غالباً بیانگر زندگی و ادامه حیات به شمار می‌آید، در حالی که احترام عمیق به متن «اصلی» ممکن است معنای عکس داشته باشد: نابودی متن به دلیل ناخوانده یا ناشنیده یا ناشناخته ماندن آن.

بنابر این، اصلاح لفظ به لفظ معیارها تقریباً به زعم آنچه بسیاری ادعا می‌کنند، دشوار یا ناممکن نیست و در سال ۱۹۹۲ شاید عنقریب است که ببینیم، همانگونه که انتظار داریم، فرهنگ اندلس برای معیارهای اروپا حکم محور را داشته باشد. مثلاً اگر من غزلیات اروپای قرون وسطی را در دوره لیسانس تدریس می‌کنم یا مقاله‌ای دربارهٔ غزلهای پروانس که به اعتقاد همهٔ ما انقلابی در شعر اروپا پدید آورد می‌نویسم، تقریباً تحول کوچکی محسوب می‌شود که بر مشتی اشعار به سبک اسپانیایی ـ عربی می‌افزاید (که با توانایی کامل توسط جیمز مونرو به انگلیسی ترجمه شده است) و مشتی دیگر از اشعار عبری جودا هالیوی (که مجلد جالبی از آن اخیراً به زبان اسپانیایی چاپ شده و نیز مجموعهٔ جدید و ارزشمندی از ترجمه‌های ریموند شاندلین). این نشانه کوچکی است

امّا تأثیر آن یا تأثیر عقیدتی و قانونی آن بسیار زیاد است: در یک حرکت، سنّت شعر غنایی در غرب، از ریشه و طی مرحله تکوینی در دورهٔ معاصر به شکل فرهنگ ترکیبی و دین ترکیبی شامل یهودی و مسلمان و مسیحی به عنوان سنّت اندلسی متجلّی می‌شود. در یک حرکت، آخرین تقسیمات نهادی که قبلاً زبان سامی را از زبان لاتین جدا کرده بود، کاملاً از میان رفته است و نقشه دیگری از اسپانیای قرون وسطی و به‌طور کلی، اروپای قرون وسطی ظهور کرده است. ما دفعتاً می‌توانیم به خاطر بیاوریم زیرا متونی را می‌شنویم و می‌خوانیم که نمی‌دانستیم می‌دانیم.

امّا اکنون به لحظه‌ای باز گردیم که آن دنیا در شرف تحول بود یا به نظر چنین می‌رسید، با این هدف که به مشکلات دیگر خود در تصور دنیا به شکل کنونی آن پی ببریم و این دنیا را بخشی تلقی کنیم که در آن ادامه حیات می‌دهیم، نه چیزی از گذشته‌های دور، نه چیزی بسیار جدا شده به وسیله شکافها و گسیختگی‌های تاریخ.

۳ـ تصورات

نخستین روزهای اوت ۱۴۹۲ است. اگر بتوانیم دربار اندازی در بندر بزرگ قادس در اسپانیا بایستیم، زیر فشار جمعیت خُرد می‌شویم و شاید نتوانیم جایی حتی به اندازه چند سانتیمتر برای ایستادن پیدا کنیم تا نگاهی به انبوه کشتیهای کنار بندر بیندازیم. ازدحام جمعیت، بویژه در خفقان گرمای تابستان قابل تحمّل نیست و از آن میان، شیون‌ها، مراسم دعا و نیایش، آن صداها و بوها و منظره‌هایی از ترک و عزیمت از همه ناخوشایندتر است. و این همان روز ـ ساعت و مکان حزیمت است که از خودِ مرگ حزن‌انگیزتر و دردآورتر می‌نماید، خروجی که در تمام متون مقدس مورد اشاره، پیش‌گویی و تکرار قرار گرفته است. برای یهودیان سفاراد، آنچه در نامگذاری مسیحی، اسپانیا نام دارد، این آخرین روز اقامت در دلپذیرترین سرزمین است، سرزمینی که خاطره تبعیدگاه و موطن موقت در آوارگی را تقریباً از خاطر آنها زدوده است.[11]

اما دومین آوارگی واقعاً فرا رسید و دومین روز از ماه اوت، از ماهها قبل، از ماه مارس، به عنوان روز حرکت مشخص شده بود. سرتاسر آن تابستان، تمام جاده‌ها به

دریا، به بنادری چون قادس و دیگر بنادر وکشتیهای مملو از جمعیت منتهی می‌شد و همه جا از غم تبعید آمیخته با غم بومی زنان و کودکان و سرودهای مذهبی مردان آکنده شده بود. البته در دومین روز اوت آن تابستان از میان هزاران سفر و عزیمت، فقط یک سفر واقعاً در یادها ماند که کودکان ما هر سال خاطره آن را در مدرسه گرامی می‌دارند. این سفر در همان روزی بود که کریستف کلمب سفر دریایی خود را آغاز کرد، اما نقطه شروع آن از بندر پالوس بود زیرا بندر قادس را کشتیهای حامل یهودیان پرکرده بودند. عقیدهٔ فضیحت باری بر این بوده است که شخص کریستف کلمب، به آشکارترین شکل و به جبر به یهودیّت گرویده است و از یهودیانی که طبق معمول در عبارتهای افراطی و اعتراضهای عمومی و متعصبانه خود؛ مراسم عبادی مسیحیان را مبتذل و پیش پا افتاده می‌دانستند، پیروی می‌کرده است.[۱۲] امّا اگر تاریخ مکتوب مستند و جامعی از آن روز پرخاطره در باراندازهای سراسر اسپانیا در دسترس بود، کیش «واقعی» کریستف کلمب برای ما اهمیت چندانی نداشت. زیرا اگر در نسخه خطی که نوشته دوره رنسانس بود و به گذشته بلافصل آن مربوط می‌شد، و پذیرش این روایت از میراثمان میراثهای دیگر شامل تنافر غیر دستوری و سنگین آن صداها را حذف نکرده و به بوته فراموشی نسپرده بودیم، حتی برای کودک دبستانی روشن بود که تمام آن سفرهای خروج و کشف و تبعید و تجسّس که در آن روز آغاز شده بودند، بدون تردید با یکدیگر پیوند دارند. در حقیقت ما تاکنون به این مورد توجه نکرده‌ایم ـ «انطباق» دو رویداد غالباً ناشناخته مانده است و اگر پرده برافتد «انطباق» شگفت‌آوری است که تفسیر بیشتر درباره آن اثر بخش نخواهد بود. واژه «انطباق» به معنای دقیق آن: اگر موهوم و مآلاً نامفهوم نباشد فصل مشترکی بسیار پر معنا و فوق تفسیر منطقی است. اما تفسیر این درهم تنیدن حوادث به شکلی این چنین برجسته و پر معنا، چیزی است که باید عرضه شود: موضوع بحث این است که آیا می‌توانیم، بویژه امروز، همچنان شاهد پیوند بسیار صمیمانه خود با اندلس باشیم.

بهتر است برای شروع، دربارهٔ شیوه پرهیز همگان از دانستن انطباق روز حرکت کریستف کلمب از اسپانیا با روز آغاز اخراج دوم ـ که کریستف کلمب خود نیز از نخستین انکار کنندگان این انطباق بود ـ بسیار دقیق باشیم. ساموئل الیوت موریسون در شرح حال

واقعاً معروفش از کریستف کلمب، با لحنی صریح و کاملاً حیرت زده، به این نکته اشاره می‌کند که چگونه کریستف کلمب صحنه قابل ملاحظه اخراج یهودیان را در حالی کاملاً نادیده می‌انگارد که نه تنها آن حادثه بهنگام و پیرامون او اتفاق افتاده بلکه ظاهراً و مستقیماً مأموریت و سواس برانگیز خود او را پیچیده و حتی مخاطره‌آمیز کرده است.[۱۳]
در حقیقت هر چه بیشتر در باره این موضوع بیندیشیم، بیشتر درک می‌کنیم که اخراج کاملاً وابسته به آخرین پایکوبی رقت‌انگیز و ناشایست وداع با غرناطه، الزاماً شرط اصلی رسیدن به هدفی تلقی می‌شود: به آنچه کریستف کلمب انجام می‌دهد شکل می‌بخشد. از آن جمله است از تأیید دیررس سفر (که فقط به عواقب آشکار دو حکم، اخراج و تسخیر غرناطه ـ آخرین پایگاه اسپانیای مسلمانان ـ منوط شد). تا این واقعیت که کریستف کلمب در تغییر مسیر از قادس به پالوس، نه فقط بندر بهتری چون قادس را از دست داد بلکه از بازار بسیار مناسبتر برای دریانوردان با تجربه نیز محروم ماند. در آن ماه اوت، اکثر ملاحان در برابر یهودیان برای انجام صدها و شاید هزارها سفر تبعیدی متعهّد شده بودند که می‌بایست بین ماههای مارس و اوت انجام می‌گرفت.

بنابر این کاملاً بجاست که موریسون تاریخ‌نگار را از انکار مطلق این موضوع توسط کریستف کلمب شگفت زده و در نهایت گیج شود؛ اما این شگفتی، آشکارترین مسأله مدلل، موجود را برجسته می‌کند زیرا همان گونه که کاملاً مشهود است (و موریسون خود نیز کاملاً نسبت به آن شناخت داشت) آنچه کریستف کلمب نقل کرده هرگز نگارش شخصی او نیست بلکه روایت تنظیم شده‌ای از دوره رونسانس و احتمالاً متعلق به مورخ اسپانیایی، لاس کاساس، است. در حقیقت، نمونه کوچکی از استحاله کریستف کلمب از متون اساطیری که تا امروز به ما رسیده است. نمونهٔ کاملی از نوع نخستین نوشته‌هاست با این فرض که در دنیای قرون وسطی همه چیز به شکلی سریع و مؤثر به حالت عادی و کلاسیک تبدیل شده است. از نظر یک مورخ قرون وسطی ـ حداقل برای نوع خاصی از این افراد، فردی که چند شکلی بودن و اندلسی بودن دوره قرون وسطی را درک می‌کند ـ کریستف کلمب فردی است سخت متعلق به قرون وسطی و در محیطی که سرکشی او را چندان درک نمی‌کنند، غریبه‌ای در سرزمین غریب که کاوشش برای شرق بسادگی قابل

درک است. سوای دیگر چیزها، می‌توان به مسأله زبانها و متن کلمب توجه کرد: او مردی آشنا به چند زبان زنده و پژوهندهٔ متون محلی بی‌قاعده و افسار گسیخته‌ای نظیر نوشته‌های مارکوپولو بود، به زبانهایی بدعت‌گذار و مقاوم در برابر نحویان. اما زمان، دیگر زمان دانته در ایتالیا نبود؛ ایتالیایی عصر بمبو بود؛ و کریستف کلمب، مشهورترین و برجسته‌ترین ایتالیایی دنیای جدید، در حالی ایتالیا را ترک کرد که «زبان ایتالیایی» را نیاموخته بود.[۱۴] اما در زمانی بسیار کوتاه و البته براحتی، چند زبان محلی را به گنجینه دانش خویش افزود و سرانجام صلاح آن دید دو زبان مدوّن و رسمی قشتالی و لاتینی را که ظاهراً در سرنوشتش تا حدّی مؤثر بود فرا گیرد ـ هر چند میزان آن از نظر نحوی مشخص نیست.

مهمتر از همه این که او بدون تردید می‌دانست زبان رایج دنیای متمدن چیست و هنگام رسیدن به جزایر هند غربی (the Indies) یک نفر عربی زبان را به عنوان مترجم برای خود انتخاب کرد. در حقیقت، ـ و این بخش از شعری زیبا در بیشتر روایات حذف شده است ـ نخستین مذاکره رسمی سیاسی در دنیای جدید بین لوین دوتُر، شخصی تازه یهودی شده، و سر قبیله بومیان سواحل کوبا به نام کوباناکن که به تعبیر کریستف کلمب «خان بزرگ» معنی می‌داد، انجام شد که البته به زبان عربی بود. امّا در روایاتی که به ما رسیده این مذاکرات وجود ندارد و از این آشفتگی و از هم گسیختگی زبانها در جامعه‌ای که هر فرد حداقل به دو یا سه زبان مختلف سخن می‌گفته، یا از صدها سال خصومت ثمربخش بین زبان خشک و انعطاف‌ناپذیر اجدادی و زبان دست نایافتنی و لجام گسیخته مادری در آن سخن رفته است، خبری نیست. اصل خاطرات کریستف کلمب، بی‌تردید همچون دنیای او، مختلط بوده و محو شده است یا بعد از بازنویسی آنها توسط لاس کاساس به زبان قشتالی سلیس، «ناپدید» گشته است.[۱۵] از خمیر تنافر اصوات واژگانی نظم ناشناخته و عام‌پسند، کاغذی نرم و مرغوب ساخته‌اند، واژگانی که بی‌تردید از دهان دورگه‌های دنیای قدیم، سوار بر کشتیهای باری بیرون پریده است ـ دورگه‌ها نیز به‌طور قطع از یهودیان، یهودیان دورگه و مسلمانانی تشکیل می‌شدند که اجداد آنها، همچون دیگر کسان، از نژاد مختلط بودند و همه مشتی متکلّم به زبانهای پراکندهٔ محلی از جمله

عربی. و بر این کاغذ، شرح سفری نرم روی دریاهای آرام نوشته شده و در آن، قواعد نوی از دنیای جدید به کار رفته و از قواعد نبریه در مورد نحو زبان قشتالی استفاده شده است ـ کتاب نبریه نیز در سال ۱۴۹۲ نگاشته شده و شاید حتی نمونه بهتری از نخستین متن دوره رنسانس در اسپانیا باشد. و بار دیگر می‌توانیم رقص کامل مرگ و زندگی را مشاهده کنیم: تنها زبان رسمی و جدید به بهای عوامل متعددی که از آن زمان به فرهنگ اندلس شکل دادند تثبیت شده است ـ و گروهی آن را طعنه‌آمیز تلقی می‌کنند ـ مقام مقدس زبان قرآن، فرهنگ غنی چند زبانه‌ای را تشویق کرده بود. در نهایت، زبانی برپایه ارزشهای اصلی واصولی (و البته در این زمینه، برتر) برای هم مرز شدن با دیگر زبانها به ستیز بر نمی‌خیزد و بالنده می‌شود، در خانه‌ای مأوا می‌گزیند که بسیاری دیگر به سر می‌برند و در لوای بزرگی آن، آفتاب‌نشین می‌شود.

اگر خیلی دقیق باشیم می‌توانیم بسادگی و در زیر آن متن بازنویسی شده، کریستف کلمب دورگه را ببینیم که روایات نخستین تاریخ اروپا شخصیّتی درست آیین‌تر و معقولتر را جانشین وی کرده‌اند. و در دیدن آنچه کریستف کلمب بود، اگر پاکی و صداقت را فقط از آن خود ندانیم، ما نیز می‌توانیم در او بازتابی از گذشته اندلس و نیز امریکای کنونی مشاهده کنیم: فرهنگی که در آن همه تبعیدی و مهاجر هستند؛ خانه‌ای که در آن حداقل به دو یا سه زبان تکلم می‌کنند و پسر ارشد خانواده به دختری از فرهنگ و کیش دیگر دل بسته است؛ فلسفه‌ای که پیوسته ترجمه می‌شود و ادبیاتی انقلابی و سرودنی. حال قدری به این سروده‌ها گوش فرا دهیم تا بشنویم که تا چه حد به آن گذشته شباهت داریم و شاید چه حد شیفته‌تر به آن هستیم و در مقایسه‌ای میان خود و دیگران، شیفته‌تر به این که همه چیز را «از خودمان» بدانیم.

یک عرصه اصلی در ادبیات اروپای قرون وسطی وجود دارد که در آن هیچ ترجمه‌ای از زبان عربی دیده نمی‌شود که واقعیتی است دقیقاً مغایر با ترجمه‌های متعدد موجود در حوزه‌های دیگر. همان گونه که در بحثهای مربوط به استفاده از ترجمه در امور تحقیقاتی اشاره کردم، نظریه‌های مختلفی فرهنگ اندلس را فرهنگ ترجمه می‌بینند. درون چنین بافتی در حقیقت این تناقض آشکار وجود دارد که تقریباً ترجمه‌های بسیار کمی از سنّت

ادبی انجام شده و درون آنها اساساً از شیوه بنیادی شعر غنایی هیچ اثری نبوده است؛ و نیز همین تناقض آشکار است که حکم مبنای بحث را داشته است؛ بحث این که در حقیقت در حوزهٔ ادبی بین فرهنگ عربی اندلس و نوشته‌های نوظهور اروپا به زبانهای بومی لاتینی، هیچ نوع نفوذ یا تأثیر یا تعامل بارزی وجود نداشته است. و از آنجا که در بطن این مسأله، مهمترین نوع ادبی یعنی شعر غنایی قرار دارد، در اینجا پایه‌ها فوق‌العاده بلند هستند. آیا نخستین غزلهای بومی اروپا که نخستین زینت مدرن اروپا محسوب می‌شوند در بافت نوعی تعامل با فرهنگ عربی اروپا پدید آمده‌اند؟ به دلایلی که در جایی دیگر به تفصیل بحث کرده‌ام (و به تصور من دسترسی به آنها نسبتاً آسان است) شعر غنایی نماد مشخص تازگی و برجستگی اروپای پس کلاسیک می‌شود. بنابر این شرایط فرهنگی در لحظهٔ تولّد آن (زیرا همواره به دلیل قطع ارتباط تقریباً ظریف و ضرور با گذشته، نوعی تولد تلقی شده است) ظاهراً ویژگی اروپایی بودن آن را مشخص می‌کند.

تصادفی نیست که تروبادورها نخستین فصل را در «علوم زبانی جدید» گشوده‌اند و این دوره از کتاب «گفتار فصیح به زبان عامیانه» دانته که ذکر آن گذشت به بعد آغاز می‌شود. و نبود هیچ نوع ترجمه اشعار غنایی از زبان عربی در شرایطی که انواع گوناگون دیگر ترجمه‌ها و جود ندارند دلیل بسیار قاطعی بر این باور است که، به رغم پیشنهادهای مصرانه ارسالی از منابع متعدد طی سالهای متمادی، شعر غنایی را نمی‌توان همانند شیشه یا کاغذ یا نوشیدن تصور کرد: این شعر با فرهنگ «خارجی» واقع در جنوب و قلب فرهنگ اروپایی، یعنی فرانسه، هیچ رابطه‌ای ندارد یا ارتباطش بسیار اندک است. در حقیقت نتیجه حاصل معمولاً آن است که انواع ترجمه‌ها با هم وجوه تمایز و مآلاً بر هم تأثیر مستقیم دارند و حوزه‌های آنها اساساً نسبت به مبنای اصلی‌شان برونی‌اند. مثلاً تمام شیوه‌های گفتار علمی و استدلال نمایی از خود، از جمله سرودهای عاشقانه، از این مقوله‌اند. در مورد اخیرالذکر، هیچ نوع تبادل یا ترجمه‌ای بین شرق و غرب انجام نشده است. به فرض آن که قرائت سادهٔ سنّتهای شعری مورد بحث از جمله در شعر غنایی پروانس و اندلس، بسادگی نشان دهد که فنون شعری *کانسو* و *موشّحات* با هم ارتباط

نزدیک دارند، ترجمه‌ها ظاهراً آخرین کارت برنده محسوب می‌شود. بهتر است بار دیگر تأکید کنم که در اینجا مسابقه در سطح بالایی انجام می‌شود زیرا ما در حقیقت دربارهٔ مشخصه‌های فرهنگی و بنیادی میراثمان یا «سنّت کبیر» خودمان بحث می‌کنیم.

بنابر این سؤالی که بخصوص جلب توجه می‌کند این است: چرا هیچ نوع ترجمه‌ای از اشعار غنایی اندلس و بویژه از *موشّحات* وجود ندارد؟ یا به عبارت دیگر، چرا این حقیقت که هیچ نوع ترجمه‌ای وجود نداشته است به این معنا نباشد که نخستین شاعران پروانس به احتمال قوی با آن نوع شعر آشنا نبوده‌اند؟[۱۶] من به این نتیجه رسیده‌ام که در بطن این موضوع ـ آن‌گونه که غالباً چنین است ـ اساسی‌ترین فرضیّات معرفت شناختی ما نهفته است که در این مورد، موضوع *موشّحات* یا سروده‌های *کانسو* پروانس بوده است. دیدگاه سنتی هر چند تقریباً عرضه نشده این است که این ادبیات همانند کلیه متون دیگر اروپای قرون وسطایی است، ادبیاتی که نه تنها به صورت نوشتاری محفوظ مانده بلکه ماهیت اصلی آن مکتوب است. این یکی دیگر از نمونه‌های متعدد اشتباهات قابل ملاحظه در تاریخ مطالعات قرون وسطی محسوب می‌شود و غالباً ریشه در مفهوم بسیار نابجای نخبه سالاری دارد. امّا در حقیقت ما می‌دانیم، و همیشه می‌دانسته‌ایم، که شعر غنایی قرون وسطی به هیچ وجه مکتوب نیست و هیچ نوع ارتباط اساسی با انواع شعرهایی که در جزوه‌هایی به چاپ می‌رسند یا در صفحات هفته نامه‌ها منتشر می‌شوند ندارد.

در حقیقت اگر به جای نامهایی چون *موشّحات* یا *کانسو* که تقریباً نام همیشگی آنها شده است از آنها با نام خاص خودشان همچون ترجمه ادبی کانسو یاد کنیم، برایمان روشن و آشکار می‌شود که این شعرها تقریباً سرود هستند. و اگر طی پژوهشهای زیاد بتوانیم برای این برتری، نوعی تعریف لفظی ارائه کنیم در نهایت نویسندگانی در زمینه تاریخ ادبیات می‌شویم که به شیوه‌های خاصی در برابر واژه مکتوب حساس هستند. اکثر آن شیوه‌ها از زمانی که خواندن را آموخته‌ایم در ذهن ما جای گرفته‌اند و ما تقریباً به‌طور کلی ـ بویژه اگر با تاریخ قرون وسطی آشنا باشیم ـ به گونه‌ای تربیت می‌شویم که با متن مکتوب و متون شعری مکتوب در آویزیم. ایجاد حتی اساسی‌ترین و بنیادی‌ترین تغییرها

در استنباطمان از گونه ادبی، کاری دشواری است و البته این استنباط با این واقعیت ساده و نامتغّیر نادرستتر می‌شود که تصور کنیم ما ناگزیر هستیم این سرودها را از طریق قرائت خصوصی و صامتِ اشعار غنایی مکتوب مانده بررسی کنیم.

و امّا اگر با تلاشی آگاهانه، فعالانه و پی‌گیر بخواهیم شعرهای غنایی را سرود تلقی کنیم و نیز بر این تصور باشیم که ابتدا به شکل آثار ادبی به معرض نمایش عام در آمده‌اند، آیا تفاوت مهم و مؤثری حداقل در شیوه‌های «خواندن» این شعرها پدید نخواهد آمد؟ البته یک الگوی قابل دستیابی، امانه آن کتابچه اشعار جای گرفته در قفسه‌های ما که نگاهی گذرا بر ورقهایش می‌اندازیم، موجود است که می‌توان از آن استفاده کرد. اما به نظر عده زیادی از محققان (شاید اکثر آنها)، تصوّر این که سرودهای کانسو پروانسی یا موشّحات اندلسی به سنت سرودهای مردمی، البته در فرهنگ ما مشهور به «راک»، خیلی بیشتر شباهت دارد، دیدگاهی است که عده کثیر دیگری آن را حداقل به اندازه نظریه‌ای که می‌گوید این دو مکتب سرود بسیار با هم ارتباط دارند یا تفاوت بین «عرب» اندلسی و «اروپایی» اهل پروانس را نمی‌توان بسادگی دید یا شنید، تکان دهنده تلقی می‌کنند. این مسأله در عین حال با نظر من نیز همسویی دارد که ما به کارگیری و گسترش ترجمه مجموعه اسپانیایی ـ عربی به زبان انگلیسی را آغاز کنیم: کاری نامتعارف که البته من آن را بسیار جدّی تصور می‌کنم و اعتقاد دارم در حقیقت نوعی رویکرد منطقی و «سنّتی» عرضه می‌کنیم.

در واقع، راک سنّت عصر کنونی نسل ماست و الگویی است مفهومی که اساساً به سنت نوین اشعار عنایی قرون وسطایی شباهت زیادی دارد و تمام آن ظاهراً در مطلع، اندلسی است که مشخصه‌های فرهنگی اروپا را آنگونه دگرگون کرد. در اینجا مشهورترین شیوه‌هایی را بر می‌شمریم که این فرهنگهای اشعار غنایی اصوات یکدیگر را تشدید و برهم اثر می‌گذارند.

نخست، انفجار سنّتهای جدید اشعار غنایی در دوران ارتداد را شاهد هستیم که بی‌تردید طغیانی آشکار در برابر شکل زبان اسلاف باستانی و البته در واقع در طلب سنّتی جدید است.

علاوه بر آن، استقرار فرم اصلی ترانه را به عنوان شکل فرهنگیِ عالی یک نسل می‌بینیم و این که ترانه، نوعی شعر غنایی است که بدون هیچ نشانه‌ای اندیشه خود، هنرمند و آفرینش او را با شعرهایی در مضمون «عشق» متجلّی می‌سازد.

مشاهده می‌کنیم که بسیاری از ویژگیهای برجسته ـ و «انقلابی» ـ این سنّتهای شعر غنایی، برداشتهای مستقیم و آگاهانه‌ای از شکلهای مردمی به شمار می‌آیند (مستعرب موشّحات، ضربه‌های تکیه‌دار در نخستین مرحله از پیدایش راک) و معنای آنها تعریف دوبارهٔ سنّت با الهام مستقیم از نسل جدید است که سعی دارد از قدما فاصله بگیرد و از شکلها و سرودهای نسل دیگر خارج شود. (البته این برداشتها نباید ما را اغوا کنند باور کنیم که اشعار غنایی، در سده دوازدهم یا در عصر امروز، سنّتی «محلی» یا در واقع «مردمی» می‌شود زیرا در این صورت دچار اشتباه خواهیم شد، همان‌گونه که بسیاری از سنّت‌گرایان دچار اشتباه می‌شوند و با مردمان فاقد فرهنگ به شکل «انقلابی» و با افراد بی‌سواد و بدوی به زبان بومی یا در قالب سرود عمل کنند.)

نهایت این که در برداشتی بسیار فشرده از این مسأله، باید تشخیص دهیم این سنّت اوج تأثیر خود را در اجرا بر جای می‌گذارد. البته این زمانی است که طبقه‌بندی یا نوشته نشده باشد (و ما در اینجا نیز کریستف کلمب و نسخه خطی زبان بومیِ جایگزین دستور زبان رسمی را به خاطر می‌آوریم). در حقیقت، طنز گمراه کننده در این‌گونه موارد و سایر موارد این است که شتاب ظاهراً پایان‌ناپذیر ما برای کلاسیک کردن آنچه واقعاً دوست داریم یا تثبیت سیّالها، همان عاملی است که موشّحات و نیز کانسو را به شکل مکتوب، که البته آشکارا واسطه یا شکل اصلی آنها نبوده، برای نسل آینده حفظ کرده است[۱۷]. بنابر این در حالی که ما با مردود دانستن استنباط شاعری شوریده در حومه پرپینیان یا مونپلیه که در صومعه محلّی، وقت زیادی صرف مطالعه ترجمه‌های در حال حاضر مفقود شدهٔ موشّحات چند شاعر ناشناخته نوشته بر نسخه‌ای نامعلوم کرده است، اقدام به کاری درست می‌کنیم، آنچه واقعاً باید انجام دهیم جایگزین ساختن سناریویی پذیرفتنی‌تر در مقام اول است. و دلیل حیاتی بودن الگوی راک همین است.

بروشنی می‌توان گفت توجه به این که چرا مسأله مدل سازی مشکل آفرین است

اهمیت فوق‌العاده دارد. از دیدگاه روش‌شناسی ما غالباً هیچ روشی برای شناخت چگونگی کار کرد قبلی یک سنّت ادبی نداریم، یا هیچ شیوه‌ای برای تصور فرهنگ گذشته جز از طریق روند قیاس با یک شکل تطبیقی، که در حقیقت می‌توان از بالا بدان نگریست در اختیار ما نیست. در هر صورت، در فرصتی که لُرد و پری چند تن از حماسه‌نویسان را در پس کرانه‌های اروپای مرکزی کشف می‌کردند، ما همه آثار سنت حماسی را خواندیم، گویی آنها را برای مطالعه ما نگاشته بودند تا در برنامه تنظیم شده خود، آرام و بی‌صدا به خواندن آنها سرگرم شویم. بواقع، در تحقیق پیرامون حماسه اسپانیای قرون وسطی ـ که تنها متن بر جای ماندنی آن، قهرمانی با عنوان عربی السیّد است ـ دیدگاه ارتدکس هنوز برگرفته از الگویی است که هنرمند آن یک راهب است؛ راهبی که برای مطالعه حماسه‌های فرانسوی مدتی به فرانسه سفر می‌کند و به کلبه‌اش در اسپانیا باز می‌گردد تا «شعر سیّد» را بسراید. همان‌گونه که در نقد برجسته این ترجمه اخیراً اشاره شده است، این الگویی است که در آن از دیدگاه یک نجیب‌زاده انگلیسی نسبت به خودش استفاده می‌شود و هنرمند را به عنوان محقق معرفی می‌کند.[۱۸] در حقیقت آنچه در معرض خطر است الگوی اساسی موجود از قهرمان حماسه در دوران جوانی و بعد از آن است و نیز این که چرا قیاس با راک به ذائقه بسیاری از محققان و دانش‌پژوهان ناخوشایند است؛ زیرا در اینجا نیز، آنچه ما دانسته یا ندانسته انجام می‌دهیم، ارائه تصویری احترام‌آمیز از نیکان ماست و این نظر که آنها ممکن است به میک جگر یا نمونه تازه دیگر مثل جیم موریسون شباهت داشته باشند، عقیده‌ای که برای عدهٔ زیادی ناپذیرفتنی و ناخوشایند است ـ بیشتر از این لحاظ که تصویر آن نیاکان، آنها را در لباس اعراب یا یهودیان نشان داده‌اند. اگر ما در این باره با این اصطلاحات صحبت می‌کنیم به دلیل وجود دو مشکل است: یکی پرهیز از مسأله منسوخ نقش قوه تصوّر و دیگری درک این که انتخابهای حاصل از قبول یا ردّ نیاکان، انتخابی که اندلس را از موقعیت اصلی خود در شجره نامه اروپایی به موقعیت حاشیه‌ای کشانده است بر پایه دیدگاه ما نسبت به خود و فرهنگ خود قرار دارد.

و در حقیقت، اغلب پژوهشهای ما، خاصّه در دوره قرون وسطی، نشأت گرفته از

عواملی است چون الگویی فرهنگی که گذشته را در نسخه‌های خطی همواره جالب توجه می‌بیند؛ عامل ادبیات به عنوان کار برجسته علمی و عامل هنر هنرمند به عنوان نوعی کار تحقیقی ـ و این برتر از ابتذالهای کسب شهرت و جلب توجه مردم است؛ احترام به «سنّت کبیر» و تنها در اسپانیا مراجعه مکرر به حماسه‌های فرانسه باستان یا به ویرژیل. البته پترارک در کمک به ما برای طرح کردن چنین الگویی مؤثر بود (و بی‌ارتباط نیست اگر بگوئیم او از اشکال فرهنگی انقلابی تحمیل شده توسط اهالی اندلس و سیسیل به سایر نقاط اروپا نفرتی زایدالوصف داشت) و جای خوشوقتی است این واقعیت را بررسی کنیم که تا زمانی که در وطن اقامت داشت مایل بود در میان عامه مردم شهرتی کسب کند و بر جسته‌ترین سرودهای عاشقانه را به زبانی به نگارش درآورد که به تعبیر مکرر خود او آن چنان عامه‌پسند بود که نمی‌توانست بخشی از سنت کبیر محسوب شود. در الگوی ما که تقلیدی است از موعظه‌هایی که پتراک می‌گفت اما اساساً به آنها عمل نمی‌کرد و از نخبه‌گراترین تصویرهای ما از خودمان حکایت می‌کند، بخشی از سقوط تمدن دیده می‌شود، تمدنی که به استنباط ما، قهرمانان عصر حاضر یعنی دوره‌ای که ما تصویر آنها را می‌بینیم و با زندگی آنها آشنا می‌شویم و سرودهای آنها را می‌شنویم، با معیارهای ما بندرت مطابقت دارد و نگرش آن بندرت همانند نگرش آن نویسنده محقق است.

در چنین احوالی، مثلاً خواندن اثر ابن قزمان و تصوّر شخصیت او و جایگاه مناسبی که می‌توانست در طیف فرهنگی امروز دارا باشد نشاط‌انگیز است. تأثیر برجستهٔ فرایند کلاسیک شدن، الحاق انقلابیون و بیگانگان ویکسو شدن آنها، تبدیل افرادی که زمانی مایه سرشکستگی بوده‌اند به نیاکانی که مایه مباهات می‌شوند یک نوع پاکسازی محسوب می‌شود: پاک ساختن همه چیز و احترام بخشیدن به همه چیز. درست همانگونه که کریستف کلمب را یک اروپایی خالص، با بدترین مفهوم کلمه در سالهای بعد از ۱۴۹۲، ساختیم، در نمونه بارز دیگری می‌توانیم بایرون را نیز همدم مناسبی برای مهمانی چای رسمی معرفی کنیم (براحتی از یاد ببریم که او میخواره‌ای بسیار شهوت پرست بوده است، جلسات شرافتمندانه را با عیش و عشرت خود به رسوایی می‌کشانده

و نیمه شبها در گراندکانال شهر و نیز شنا می‌کرده است). در ورای آنچه گفته شد، انواع تضادهای بسیار مهم مطرح است: کلاسیک در مقابل بومی؛ نوشتنی در مقابل خواندنی؛ عادی در مقابل انقلابی؛ و نظایر آن. به‌طور کلی ما برای تعریف فرهنگ و ادبیاتی که بررسی می‌کنیم به تضاد اول رسیده‌ایم ـ کلاسیک در مقابل انحصاری، مکتوب و «عالی». بنابر این کار ما این است زیرا خودمان را نگهبان و محافظ سنّتهای کبیر می‌بینیم و درک ما از آن سنّت باید به همان شیوه باشد. علاوه بر این، واقعیتی مضحک و شکننده است که تنها راه حفظ و حراست ادبیات، کسب موفقیت لازم برای کلاسیک شدن باشد، تثبیت و مکتوب شود و سرمشق دیگران قرار گیرد ـ فقط حرمت نیاکان کسی را حفظ کند و با نوشدن توسط هنرمندی جوان و جسورانه از هم فرو پاشد.

اما این حقیقت که اثری کلاسیک شده است به این معنا نیست که همیشه کلاسیک بوده، همان گونه که ترانه‌ای که در نهایت نوشته شده، به این معنا نیست که همیشه به شکل یک اثر ادبی مکتوب بوده است. در اصل، آنچه ما باید انجام دهیم آن است که احترام خود را متوجه گذشته نکنیم: هنگامی که شعرای پروانس ـ تروبادورها ـ ترانه‌سرایی و آوازخوانی را آغاز کردند و به اوج شهرت رسیدند، این اقدام را به شکل شورشی وقیحانه و نسبتاً تکان دهنده علیه سنّت کبیر زمان خود انجام دادند. و این تنها یکی از موارد سرکشی و سرپیچی‌های بی حد آنها بود که ابزار موسیقی‌شان و بالمآل نغمه‌ها و حرکت چوبهای طلبهایشان حتی در کمترین حد خود از منبع پیوسته تحریک کنندهٔ براندازی سنّتها، از تکنولوژی جدیدی که شیوه‌های کهنه را ریشه‌کن می‌کرد، از تفکر دیرپایی که می‌رفت بی‌قیدی نوپا و تأثیرپذیر ادیان سنتی را پدید آورد، از همه و همه، یعنی از اندلس نشأت می‌گرفت. از آنجا نیز بدون هیچ تردیدی، این باور ناپسند شکل گرفت که ما می‌توانیم بدون آشنایی با زبان لاتین، یعنی زبان اجدادی خود بسر بریم، در نتیجه با زوال کامل معیارهای آموزشی، دیگر نمی‌توان جوانی را یافت که به مطالعه این زبان بپردازد. آری به هر حال، اندلس جایی بود که حتی یهودیان و مسیحیان، ترانه‌های ناهنجار را نیمی به عربی و نیمی به زبان زنان جاهل و مردم عامی کوچه و خیابان می‌خواندند. آنچه محققان آزرده دل و پاسداران فرهنگ در پروانس سده ۱۲

احتمالاً بخوبی شناسایی و حداقل به آن دل‌خوش کرده‌اند، تشخیص این مسأله بوده است که آن ترانه‌های ناهنجار در نظر همتایان آنها در اشبیلیه و قرطبه نیز آزار دهنده جلوه کرده است.

نقش مهم این مدل، این ساختاری که به تصورات ما امکان می‌دهد بدانیم اندلس تا چه حد از نسل غیر بومی پراکنده در ویرانه‌های سالها متروک جنوب اسپانیا نیست عبارت است از آشنا ساختن ما با عواملی که به فقدان ترجمه‌هایی از سنّت موشّحات کمک کرده‌اند. این خود قبل از هر چیز، یک سنّت پرشور ترانه‌خوانی بود که به شیوه‌های قابل توجه اساسی‌ترین قوانین شعر کلاسیک عربی را نقض می‌کرد و برای چند نسل تحریر نشد، شاید به این دلیل که فنون شعری‌اش در برابر الحاق به قوانین مکتوب بشدت تعدیل می‌شدند. سنتی بود که در اجرا جان می‌گرفت و برای دیگران ـ بیگانه و همسایه و در نمایش زنده ـ شناخته می‌شد. به تصور من، اینک متوجه می‌شویم که چرا سرودهای واقعاً انقلابی مرسیه برای تروبادورهای نقاط دوری چون تولوز و در شهر نزدیکی چون بارسلون بسیار جالب بوده است: چه «تأثیر»ی چشم‌گیرتر و جاذبتر می‌توان برای هنرمندان جوان و جسور لانگدوک و نیز خارجیان خلق کرد که اساساً یک دنیای جدید شعر را بار دیگر تعریف کند؟ چه منبع الهامی بهتر از این ترانه‌ها که با پشت سر نهادن قوانین کهن، هر بیت قدیمی و کلاسیک با بیتی به زبان جسورانه و تند مردم کوچه و بازار یا زبان کاملاً قابل درک زنی عاشق پاسخ داده می‌شود؟ در یک کلام این که ما ظاهراً مسأله لاینحل تاریخ‌نگاری را درک می‌کنیم: متن تثبیت شدهٔ مکتوب و ترجمه مکتوب هنگامی وجود خواهند داشت که به صورت یک سنّت زنده در نیایند، به کلاسیک شدن بگرایند و بسیار محتمل این که از نخستین لحظه تأثیر و نفوذ زیاد آن سالها گذشته باشد. اما ارتباط حیاتی بین ترانه‌های جهانِ اسپانیایی ـ عربی و ترانه‌های تروبادورها که نیچه دقیقاً به آنها به عنوان عرضه کننده گُل فرهنگ اروپایی اشاره کرده است زمانی برقرار شد که سنّتها در اجرای خلاّق نقشی بسیار فعالانه داشتند، در حالی که هنوز سنّت در متون مکتوب یا در ترجمه بررسی نشده بود. و آن گروه (کثیر) از محققانی که پرسیده‌اند ما چگونه می‌توانیم باور کنیم شاعران تروبادور فاقد فضل سده

یازدهم میلادی که فقط به زبان اهالی پروانس سخن می‌گفتند توانسته‌اند فنون اصلی شعر شاعران عرب اندلس را درک کنند، هرگز به سنت مقایسه‌ای که میان ما رایج است توجه نکرده‌اند: ترانه‌ها صدها بار سروده می‌شوند؛ این که چه نوع ترجمه یا تفسیر مختصری مورد نیاز است، مکمل خود اجرا و بخشی از شناسایی خواننده و شنونده محسوب می‌شود؛ درک انسان از اشعار غنایی احتمالاً محدود است؛ و همه می‌دانند ترانه‌ای غم‌انگیز و عاشقانه مطرح است. فراموش می‌کنیم که ممکن است به چاپهای نهایی و ترجمه‌های مقبول نیاز داشته باشیم، اما ترو بادورها می‌بایست به ترانه‌های بی ارزش گوش فرا می‌دادند. فرهنگ بسیار زنده و بسیار نافذ اندلس که در ترانه‌هایش متجلّی بود، هنگام صدور به خارج، نیاز به هیچ مترجم یا هیچ نوع معرفی رسمی نداشت. و در این وادی واقعاً با نگارش کریستف کلمب، که در پایان به آن اشاره‌ای خواهیم کرد، تفاوت داشت.

۴ ـ وطن

این نکته کلیشه‌ای واقعیت قابل توجهی را نشان می‌دهد که کلّ اندیشه رونسانس با همان مفهوم تجدید حیات، قبل از هر چیز، معنای خود را از مغایرتی که با گذشته قرون وسطا دارد کسب می‌کند، گذشته‌ای که زوالش حیات دوباره‌ای را می‌طلبد. اما آنچه از این روایات استنباط می‌شود چیزی نیست که هاسکینز می‌خواست نشان دهد؛ و نظر به آنچه محققان پژوهش در مورد اندلس مطرح کرده‌اند، کاملاً در میانهٔ اسپانیای قرون وسطی قرار گرفته باشد: این که ابتدا «حیات دوباره» پدید آمده یا در سده پنجم / یازدهم نوشته‌های ارسطو استادانه تفسیر شده و از این قبیل. هنگامی که به متن باز نوشته شده بدقّت نگاه می‌کنیم و ترجمه‌های پر بار قصه‌هایی را می‌خوانیم که به درخواست مردم در تمام فرهنگها و به تمام زبانها دوباره نقل می‌شوند، آنچه موشّحات ترجمه نشده و سنّت پربار و برجسته ترجمه فلسفی و علمی ـ این اتحاد نامقدس ـ نیز آشکار می‌کند، گذشته‌ای نه تاریک بلکه آن چنان پرزرق و برق است که برای خطوط بی‌محتوای نوع خاصی از مکتب قدما نامتناسب می‌نماید، نوعی معجون فرهنگی مدرن، همانند پس

مدرنیسم عصر حاضر. که برای پاکیزگی ترجیح خاصی قائل است و می‌خواهد آراسته باشد. آنچه تاریخ ما خواسته آرمان اروپای بعد از ۱۴۹۲ است: روایتی منسجم به زبانی با دستوری مدوّن و سفری آرام و راحت در اقیانوس اطلس. اما اروپای اندلس که بر آن دنیا مقدم است و معجون امریکایی که در آن سوی دریا رشد می‌کند طبعاً چنین مفهومی از پاکیزکی را زیاد و تا حد نیاز جدّی تلقی نکرده‌اند. در حقیقت، آنچه در نقل مطلوب گذشتهٔ پاک، به دریا ریخته شده (و نتیجه مطلوب این حکایت در پیرامون ما به چشم می‌خورد) زمانی بنا به گفته‌ای، تاریکی، جهل، خرافه و آوازخوانی بوده است: قرون وسطائیان و نیز مردمان بدوی دنیای جدید. اما اگر بخواهیم این حکایت را از نوعی دیدگاه زیباشناختی نقل کنیم، دیدگاهی که اکثریت عیّاش و اشعار غالباً بی‌نظم عصر قرون وسطایی اندلس را درک و تحسین می‌کند، شاید نوشته‌های عصر رنسانس در مقابل سبک پیچیده باروک، دارای خط کلاسیک نو و به معنای خلق تسکین و آرامش باشد یا یکپارچگی برای ایجاد هماهنگی در مقابل هرج و مرج پس مدرن را نشان دهد. البته سبک باروک نهایتاً دیدگاه زیباشناختی غالب مغرب زمین خواهد شد که شاید تنها دیدگاه زیباشناختی مناسب برای آن تنافر اصوات بی حدّ و نابهنجار باشد.[۱۹]

تنش و مشکل موجود در بحث فوق به‌طور آشکار این است که متون تاریخی به زبانهایی دارای دستور زبان مغلق، نوشته و بازنویسی شده‌اند و فقه اللغه فقط می‌تواند لهجه‌های رومیایی در زبان و معانی بیان دستور زبان را توصیف کند. در حقیقت آنچه در مورد ادامه داستان، دشوار یا حتی نفرت‌انگیز است ـ یهودیانی که اسپانیا را ساختند و ویران کردند، امپراتوری اسلامی که براساس نوعی درهم آمیختگی فرهنگی و نسبیّت باوری آشکار در قصه *هزار و یک شب* ـ آن است که به نظر می‌رسد تنها در شکل بدون انسجام اشعار غنایی قابل بیان باشد. درخشندگی برداشت ما از کتاب دانته تحت عنوان «گفتار فصیح به زبان عامیانه»، نخستین تاریخ از تواریخ ادبی رومیایی، در این است که در یک بخش تحت نام «دیوانگی دو نفره»، گفتگویی بین غزل عاشقانه و وصف به زبان لاتین، به عبارتی «گفت و شنود» بین پدر و پدرکش مطرح می‌شود. در این گفتگو، دانته از نوعی تاریخ ادبیات که در مجموعه *موشّحات* تشریح شده تقلید می‌کند: نبرد زندگی و

مرگ بین سنت و انقلاب و وابستگی آنها به یکدیگر برای نیل به معنای واقعی. تکانهای داستان و کثرتگرایی ریشه‌ای همانند غزل سحرآمیز، در برابر تأثیر نرم و روان تفسیرهای سازمانی و حکایتهای تاریخی و موفق میراثمان، به عنوان معیاری از رنسانس مقاومت می‌کنند؛ و به همین دلیل، اندلس چنان مانع مزاحمی تلقی می‌شود که روزی کنار گذاشته خواهد شد.

داستان ما با همه تکانهای بی حدش و بدون نرمی و روانی شاید به قول نویسنده مشهور کوبایی، آلخو کارپنتیر، فقط مانند کنسرتی به سبک باروک به پایان رسد. به نظر من، کارپنتیر این نکته را درک کرد ـ همانگونه که در آخرین کتاب بزرگش[۲۰] درک کرده بود که آثار معتبر کریستف کلمب در سراسر دنیای جدید [امریکا] وجود دارد و تمام نقاط تعیین شده برای به خاکسپاری معتبرند زیرا کریستف کلمب نیز مانند هر کوبایی و در نهایت مانند هر آمریکایی، خلف آن گفت و شنودی است که در سال ۱۴۹۲ در کوباناکن (Cubanacan) بین یک یهود و یک تاینو اتفاق افتاد. یهودی زبان عربی را با لهجه غلیظ اندلسی صحبت می‌کرد و مردی که اهل تاینو بود به زبانی سخن می‌گفت که هرگز برای ما آشنا نبود. و در واقع مشکل در اینجاست زیرا تا ینواز صفحه تاریخ محو شده است، زیرا در روزگار او نبریشه نبود تا آن را در کتاب ثبت کند و برای آن دستور زبان بنویسد و نغمه‌سرایان را به خواندن آوازی همصدا دعوت کند. لاس کاساس نبود که بنویسد و ویرایش کند و خمیر را به کاغذی مرغوب تبدیل سازد. و اندلس از گسترۀ اروپا محو شده است زیرا می‌توانست فقط بخش روانی از حکایت مشرق زمین باشد، مشرق زمینی که نوعی تسلسل زبان و فرهنگ در آن سبب می‌شود حکایت تقلیدی از قدما بی‌رحمانه و شاید اجتناب‌ناپذیر دنبال شود. این یک مشکل پیچیده است زیرا، صرف نظر از چند مورد استثنایی، آنچه بر جای می‌ماند نوشته‌ای محو شده یا حکایتی فاقد لهجه است: در اروپا، اهل اندلس لهجه‌ای ثقیل دارد در حالی که در مورد عربها چنین نیست ـ البته این فرضیّات با بررسی دقیقتر قابل اصلاح است، مشروط بر آن که درک کنیم این همان مدل تصوری ما به مقیاسی وسیع است، تصویری که خواستار آن هستیم: فراموش نکنیم که کریستف کلمب نیز لهجه داشت همانگونه که تمام نیاکان ما در جهان

غرب ناگزیر دارند؛ و از آن دیدگاه نیز ما اساساً اندلسی هستیم، افرادی همیشه مهاجر و پیوسته دارای چند فرهنگ. آیا خوانندگان رمّان برجسته کارپنتیر در آینده، این بزرگترین طنز تاریخ را فراموش خواهند کرد؟ آیا آن را با لهجه اسپانیایی، کلاسیک و متین خواهند خواند؟ کارپنتیر خود لهجه‌ای غلیظ فرانسوی داشت که فقط زبان اسپانیایی کوبایی بومی‌اش را التقاطی‌تر و غنایی‌تر می‌ساخت، نزدیکتر به زبان قرون وسطایی و زبان کریستف‌کلمب، آندلسی‌تر. کلام آخر این که اندلس سال ۱۹۹۲ چه اندازه صمیمی و آشناست.

یادداشتها

۱ ـ تنها مطالعاتی که در آنها به انواع ارتباطهای بین قبل و بعد از سال ۱۴۹۲ توجه شده است بر حد فاصل فتح دنیای جدید و «فتح مجدد» اسپانیا توسط مسیحیان بعد از خروج مسلمانان تأکید کرده است و این دیدگاه، از میان دیگر دیدگاهها، اندیشه‌ای سست تلقی شده که بگوئیم مفهوم «فتح مجدد» به دورهٔ معاصر اشاره کرده است (رک

Charles Gibson, "Reconquista and Conquista", in *Homage to Irving A.* Leonard: *Essays on Hispanic Art, History and Literature*, ed. R. Chang - Rodriguez and D.A. Yates, Ann Arbor, 1977).

بحث من کم و بیش مخالف این نظرگاه خواهد بود: که مؤثرترین پیوندهای بین دنیای قدیم و جدید آنهایی هستند که از طریق زندگی پر رونق چند فرهنگه اندلس و جهان غرب ویژگی یافته‌اند و زمانی کشف می‌شوند که از فرهنگ اندلس جز خاطره‌ای بر جای نمی‌ماند.

۲ ـ برای بحث گسترده و مدلل دربارهٔ انواع تعصب که عامل باز دارندهٔ دانش غرب از پذیرش مرکزیّت فرهنگ اندلس در تشکیل اروپای قرون وسطایی (و به مفهوم گسترده‌تر، مدرن) شده است، رک ماریا روزا منوکال،

The *Arabic Role in Medieval Literary History : A Forgotten Heritage,* Philadelphia, 1987.

بویژه فصل اول آن.

۳ ـ بنابر این دانشجویان فقه اللغه زبان رومیایی (رشته اصلی مورد تأکید من که در حذف اندلس و فرهنگ اندلسی از تاریخ آثار مکتوب اروپا نقشی حیاتی دارد) می‌بایست در شاخهٔ زبانهای ژرمنی و همراه آن در اکثر قوی‌ترین و سنّتی‌ترین بخشهای ادبیات تطبیقی که عمدةً بر تلفیق زبانهای فرانسه، آلمانی و انگلیسی تکیه داشته‌اند بسیار قوی باشند. بعلاوه، هر چند فقط معدودی از متخصصان زبان لاتینی در یونان تعلیم می‌بینند، کمتر به این معناست که فرهنگ یونان باستان از میراث ما چندان برخوردار نیست.

۴ ـ می‌توان کاملاً منطقی به این بحث پرداخت که این نوع تقسیم‌بندی دانش، یعنی شکافتی فقه‌اللغه زبانهای ژرمنی و لاتینی و سامی براساس منطقه نه تنها کاری عقلانی بوده است بلکه تقریباً در اکثر موارد، هدفهای خود، بویژه اهداف تاریخی و دگرگون کنندهٔ خود را بخوبی دنبال کرده است. ترسیم نقشه‌های تاریخی با ابزارهای سدهٔ نوزدهم ممکن است در مواردی به «امانت‌گیری» ضرور متوسل شده باشد اما به‌طور کلی عواملی مؤثر بوده‌اند: زبان فرانسه در فرانسهٔ سدهٔ چهاردهم به همان میزان سدهٔ نوزدهم نوشته یا صحبت شده است (با توجه به تطوّر تاریخی پی‌گیری این مهم بر عهده علم فقه اللغه بوده است) و مردم در هر دو عصر در دمشق و بغداد به زبان عربی تکلم می‌کردند.

۵ ـ به‌طور قطع و از بخت بد، جذّابترین و گویاترین نمونهٔ به کارگیری تقسیم‌بندیهای نامتناسب برای مصنوعات شبه جزیره ایبری، موردِ در حال حاضر مشهور «کشف» خرجه توسط استرن است و این نام به تحلیلهای آخر موشحات اطلاق می‌شود. متن‌ها در حقیقت سالها قبل از آن «کشف شده» بودند: شهرت یافتند و به چاپ رسیدند اما رمز ناگشوده و بالمآل عملاً کشف ناشده ماندند زیرا در ترکیبی کاملاً قابل پیش‌بینی از واقعیتی خاص در حوزهٔ فرهنگی و زبانشناختی، ترجیع بند آخر متن‌ها به لاتین و بدنه شعر به عربی یا عبری بوده است. هیچ کس رمز آنها را نگشوده است زیرا زباندانان عرب تصور نمی‌کردند که این متون ظاهراً نامفهوم ممکن است به زبان لاتین نوشته شده باشند و محققان زبان لاتین که احتمالاً کلید رمز آنها را کشف کرده بودند بی‌تردید با هیچ یک از زبانهای عبری یا عربی آشنایی نداشتند. در کتابی از خودم با مشخصات:

"Bottom of the Ninth, Bases Loaded", *La Carónica,* 17, pp. 32 - 10.

به چگونگی تداوم بررسی شعرها بر مبنای تقسیمات قانونی عصر حاضر اشاره می‌کنم، حتی در موردی این چنین که کمتر عدم تناسب آشکارتر و اساسی‌تر دارد، زیرا این‌گونه اشعار چند زبانه زاییدهٔ جامعه‌ای چند زبانه است و علاوه بر آن، ساختار اشعار در ظاهر فرهنگهای گوناگونی کنار هم دارد که یک فرهنگ ـ یعنی اندلسی ـ را به وجود می‌آورند.

۶ ـ کتاب انقلابی چارلز هومرها سکینز هدفهای اصلی خود را داشت و شیوه‌های متعددی برای اثبات این که «سالهای تاریک» چنین نبوده است ارائه داد و این که چه مقدار از تصورات دورهٔ رنسانس در مورد ایجاد اروپای جدید از قول تاریخ‌نگاری جدید، اساسی بودن انفجار فرهنگی سدهٔ دوازدهم را به‌گونه‌ای مؤثر نادیده انگاشته است. اثرها سکینز تعمداً ماهیت اصلی اندلس را در این «رنسانس» آشکار می‌سازد (البته نظر به شناخت بسیار زیادی که اکنون ما در مورد پیشرفت فرهنگ اندلسی داریم): ویژگیهایی از تجدّد را که هاسکینز تقریباً بدون استثنا به آنها اشاره می‌کند (دانشگاهها، تحولاّت علمی، ظهور زبانهای محلی، کشف مجدد فیلسوفان کلاسیک و غیره) می‌توان به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم در نتیجه این واقعیت دانست که اندلس بخشی بسیار مهم از اروپا را تشکیل می‌دهد و بسیاری از اندیشه‌ها و رسوم خود را به بقیه نقاط آن صادر کرده است.

۷ ـ گذشته از این، به استنباط من، نیز مسأله قانونی و حیاتی دیگری در مورد مطالعات معمولاً قابل تعریف «خاورمیانه‌ای» وجود دارد که باز هم با در نظر گرفتن موارد استثنایی در اثبات قانون همان‌قدر در انطباق ضروری یا گذشته‌ای چنین متفاوت ناتوان است که در ترسیم اندلس؛ قانونی «خاورمیانه‌ای» که غالباً تصریح کرده است آنچه در اسپانیا رخ داد می‌توانست در هر نقطه دیگر خاورمیانه رخ دهد و این که عربهای اندلس در نهایت باز هم عرب هستند. همچنین ما حداقل در این موقعیت از این بحث می‌گذریم چرا که آنها را ظاهراً بحثهای «شرق شناسانه» می‌بینیم و صرفاً می‌گوییم چنین اظهارات و رفتار پیامد آنها، نتیجه اجتناب‌ناپذیر شناخت‌شناسی کنونی است. اما البته نیاز به بازنویسی مشخصه‌ها به‌گونه‌ای که اسپانیا ـ و در این باب، سیسیل ـ را بتوان بار دیگر به ذهن آورد به همان اندازه که برای لاتین شناسان اهمیت دارد برای متخصصان زبانهای عربی و عبری نیز مهم است، زیرا بی‌معنا خواهد بود که بگوییم آری، عربها واقعاً همانند

عربهای بغداد، عربها و مسلمانانی «پاک» هستند اما از سوی دیگر، مسیحیان چنین نیستند. دربارهٔ عکس این قضیه نیز هر روز بحث می‌شود، زیرا این گفتار دقیقاً همان بحثی است که هر کس هنگام تـدریس یـا نوشتن دربارهٔ ابن‌حزم یا ابن‌عربی در زمینه «خاورمیانه» با خود می‌گوید، خاورمیانه‌ای که حدود شش قرن به غرب کشیده شد و غربی که گستره‌اش تا حدّ رسیدن پای انسان بود.

۸ ـ البته این مورد تا چند سال قبل در همهٔ زمینه‌ها صدق می‌کرده است: من در حقیقت هنگامی که نخستین بار کتاب «آواز رونالد» را با تلفظ روان پاریسی ربع گذشته قرن بیستم به عنوان درس اجباری رشته فرانسه می‌خواندم هرگز دربارهٔ آن بحث نکردم. در واقع هنوز مدت زیادی سپری نشده است که رابطهٔ زبان اصلی با هدف، با آنچه اخیراً و در فاصله‌ای کوتاه برای عدهٔ زیادی مطرح شده و از زمانی که قمر مصنوعی غول پیکر و جمیع تغییرات اجتماعی مربوط به آن، صحبت و ترجمه از زبانها را یک «هدف» علمی کرده‌اند کاملاً در تناقض بوده است. به عبارت روشن، زمانی هدف، عبارت بود از تولید کار با دست از جمله «خود» متون کتابها، و زبان نوعی کلید بود که نیاز به شکستن و مالش داشت ـ اگر فردی تصادفاً زبان روان محاوره را به کار می‌گرفت، کاری پسندیده اما نه ضروری و در مجموع واقعاً به تعبیری نوآوری محسوب می‌شد.

۹ ـ بحث کامل و تفصیلی درباره این مسائل را در مقاله آینده در نشریه «ادبیات» با عنوان «وابستگیهای ساختارهای قانونی و ارزشهای تغییر: درسهایی از اسپانیای قرون وسطی» ارائه می‌کنم.

۱۰ ـ کتاب «هزار و یک شب» مجموعه کاملی از مسائل مربوط به متون ارائه می‌دهد که نمونه مناسبی برای این بحث است و با این واقعیت آغاز می‌شود که متن، خود به مفهوم «اصالت» و «مرزگذاری» همیشه پایبند بوده است و همانگونه که محسن مهدی اخیراً نشان داده، ترجمه‌های سده هجدهم و نـوزدهم بـه زبانهای اروپایی نقش بسیار مهمی را در تجدید چاپ آنچه بعدها ترجمه‌های «اصیل»تر عربی تلقی می‌شد ایفا کرده است (ترجیحاً انتشارات بولاق در قاهره). علاوه بر این، ترجمهٔ گالان از «هزار و یک‌شب» خود بخش مهمی از تاریخ ادبیات اروپا را تشکیل می‌دهد، هر چند به قـول جـرجـزمی (Georges May) در بررسی قانع کننده و درخشان خود، به‌گونه‌ای غیر منصفانه و نادرست تا حدّ بسیار پایین به عنوان ترجمه «محض» تنزّل کرده است. نهایت این که در یک چرخش جالب، تـحقیق شـخصی مـیْ خشـم عـده‌ای از زباندانان عرب را (نه شگفت‌آور بلکه کاملاً بجا) برانگیخته و این واقعیت آنها را رنجانده است که او با متون عربی اصیل آشنا نیست و به همین دلیل احتمالاً ابزار لازم برای کار با متون ادبی را نداشته است. البته در اینجا همان نکته‌ای که میْ کاملاً بجا به آن اشاره کرده حذف شده است: کـه «تـرجـمه» گـالان، هـر قـدر شایستگی‌اش به دلیل «عینی» بودن یا «دقیق» بودن ترجمه باشد، متن قانونی و به‌طور مشخص مهمی برای صدها سال روند فکری ادبیات اروپا تلقی شده است. و این نکته حداقل تا حدودی درست است زیرا حتی در فرهنگ اروپا تا حدود سدهٔ هجدهم، ترجمه‌ها علی‌الرسم تا مقام دوم تنزّل مـی‌کردند. نـیز بسـیاری از ترجمه‌های گذشته‌های دور یا قبل از عصر جدید که برخی مانده‌اند و برخی نابود شده‌اند تقریباً بخشی از حکایتهای تثبیت شده فرهنگ مغرب زمین را تشکیل داده‌اند که دو اثر از برجسته‌ترین آنها عبارتند از: کلیله و دمنه و سندباد نامه.

۱۱ ـ دو محققی که بیش از همه به دانش ما دربارهٔ اندلس افزوده‌اند، تصویرهای مشـابه و تـلخی از

آخرین روزهای اندلسیان، آن هنگام که چندگانگی و شکیبایی به خاطره تبدیل شدند، ارائه کرده‌انـد: رک مقدمهٔ

Consuelo López, Morillas, *The Qur an in Sixeenth Century Spain: Six Morisco Versions of Sura* 79, London, 1982.

و فصل ششم از

Luce López Beralt, *Huellas del Islam en la Iiteratura espanola, De Juan Ruiz a Juan Goytisolo,* Madrid, 1985.

هر دو منبع فوق به‌گونه‌ای جانسوز، جای خالی لسان قرآن مجید برای مغربیان سدهٔ شانزدهم را منعکس می‌کنند.

۱۲ ـ برای بحث تفصیلی و روشن دربارهٔ مسأله گرایش به یهودیت (Converso) رک:

Juan Gil, "Colón y la Casa Santa" , *Historiografía y Bibliografía Americansitas,* 21 ,pp. 125 - 35.

به اعتقاد گیل، این پیشنهاد ارزش قابل ملاحظه‌ای دارد.

۱۳ ـ از جمله کتابشناسیهای مشروح درباره کریستف کلمب:

Morison's *Admiral of the Ocean Sea. A Life of Christopher Columbus* (Boston, 1942)

هنوز قابل اطمینان، و به دلایل تاریخ‌نگاری، به‌طور استثنایی جالب توجه است؛ نیز درباب بحثهای گسترده مربوط به کریستف کلمب و سفرش از کتاب زیر بهره‌مند شده‌ام:

Daniel Boorstin, *The Discoversrs. A History of Man's Search to Know His World and Himself,* New York, 1983.

۱۴ ـ دانته که در واقع نخستین تاریخچه شعر را به زبان لاتین ـ بالمآل نخستین متن به سنت فقه اللغه لاتین ـ نگاشت، پرمایگی گویش ایتالیا را بسیار تحسین می‌کرد و در تمام آثار داستانی‌اش آشکارا جـانب انقلابیون دو سدهٔ قبل از خود را می‌گرفت زیرا آنها زبان پدری یا الگوی کلاسیک لاتین را کنار زده بودند و از زبان محاورهٔ روانی که تا آن زمان به کار ورّاجی میان زنان و کودکانشان می‌آمد دفاع می‌کردند. بمبو قویترین و مشهورترین مدافع موضع محافظه کارانه زبان‌شناسی بود، مدافع «بنیادگرایی زبانی» که سعی داشت نوعی معیار مجرد زبانشناختی را به فرهنگ ایتالیایی تحمیل کند و الگوهای ادبی قابل قبول را برای آن برگزینند.

۱۵ ـ در آنچه که یک انطباق شگفت‌انگیز یا یک توازن گویا تلقی می‌شود، قدیمی‌ترین متن دیگری که «دنیای جدید» را در نخستین سالهای اکتشاف توصیف می‌کند به بـررسی کـار انـتقال قـابل تـطبیق مـتن اختصاص دارد. در سال ۱۴۹۴ کریستف کلمب، فری رامون پانه اهل کاتالونیا را که به زبان قشتالی سخن می‌گفت ترک کرد. قشتالی زبان جدید و ناقصی بود که در هیسپانولا برای نوشتن گزارشی درباره اقوام بومی به کار می‌رفت؛ پانه نیز در زمان مقتضی زندگی در میان اقوام جزایر هند غربی را آغاز کرد و قبل از سـال ۱۴۹۸ اثر مشهور خود را به اتمام رسانده بود. اصل این اثر، همانند خاطرات کریستف کلمب، مفقود شد؛ این بار شخصاً پسر کلمب با نسخه‌برداری از آن به نوشتن شرح حال پدرش پرداخت اما در مرحله‌ای دیگر

این شرح حال برجسته که به زبان ایتالیایی ترجمه شده بود نیز مفقود شد. برای بحث گسترده‌تر و دستیابی به روشنترین تحلیل از نقش زیباشناسی گوناگونیها در ادبیات آمریکای لاتین رک به اثر برجستهٔ

Roberto González Echevarría, *Myth and Archive. A Theory of Latin American Narrative,* Cambridge, 1990.

۱۶ ـ اعتراف می‌کنم که دشواری این سؤالها سبب شد هنگام نوشتن مقاله «نقش زبان عربی» دربارهٔ این مسائل، به‌طور کلی از کنار آنها بگذرم و بحث کنم که ما باید مسأله ارتباط موروثی را مسکوت بگذاریم و کانسو و موشحات را با هم به عنوان تمرینی در ادبیات تطبیقی بررسی کنیم. من می‌توانم این چنین از آن پاسخ دفاع کنم اما تصور می‌کنم ما به پاسخهای روشن واقعاً نیاز داریم.

۱۷ ـ خود را مدیون پیر کاشیا می‌دانم که به مشکلات زیاد در خواندن موشحات و خرجه اشاره کرد و ارتباط دقیق آن با این واقعیت که هنگام ضبط و طبقه‌بندی آنها بسیاری از ویژگیهای اساسی آن اشعار تغییر شکل یافته و نادیده گرفته شده است؛ شاید همان‌گونه که در مورد ترجمهٔ نوشته‌های کریستف‌کلمب توسط لاس کاساس مطرح است، این «ترجمه» ضروری محسوب می‌شود، خواه گفتاری خواه‌نوشتاری، موقت یا دائم، انقلابی یا کلاسیک.

۱۸ ـ برای این اثر و معادلهای بسیار گویای دیگر در زمینه شناخت حماسه رک کتاب جدید و قابل توجه ژوزف داگان به نام

The Cantar the Mio Cid. Poetic Creation in is Economic and Social Contexts, Cambridge, 1989.

مؤلف این کتاب اشاره می‌کند که چگونه این الگو توسط کالین اسمیت پیشنهاد و در پی آن توسط عده زیادی از مردم اسپانیا پذیرفته شد. به تصور او، ادبیات واقعی و «برجسته» ـ که دارای ارزشی دیرپاست ـ به‌طور کامل و از ابتدای آن در ذهن علاقه‌مندان جای می‌گیرد و یادگیری آن تابع فرایند قانونی و کلاسیک کردن نیست. در حقیقت، بحث میان اسپانیائیهای قرون وسطی دربارهٔ ماهیت حماسه دقیقاً با این مسأله ارتباط دارد که آیا تدوین اثری «خوب» مثل Cantar de mio Cid می‌تواند ناشی از بی‌سوادی و ناهنجاری فکری باشد.

۱۹ ـ من در اینجا فقط می‌توانم به این نکته اشاره ضمنی کنم که اگر ارتباط زیباشناسی ادبیات اندلس و آمریکا را، بویژه از دیدگاه کشمکش میان اشعار غنایی چند زبانه و حکایتهای معیارساز، رابطه‌ای نزدیک بدانیم با امکانات فراوانی مواجه می‌شویم؛ برای بحث تفصیلی و روشنگرانه درباره زیباشناسی در دنیای جدید رک

Gustavo Pérez Firmat, Strut of the Centipede: José Lezama Lima and New World Exceptionalism", in *Do the Americas Have a Common Literature*? ed. G. Pérez Firmal, Durham, North Carolina, 1990.

نیز انطباقی مشخص و شگفت‌آور در شناسانی اشعار دو زبانه کوبان نیکولاس گیلن وجود دارد: تهلیل‌های نهایی یکی از اشعار مشهورش سالها عاری از معنا تلقی می‌شد تا زمانی که یک محقق کشف کرد آنها به

احتمال زیاد برگردان شعری به زبان آفریقایی است و آن زبان هنوز در میان عدهٔ زیادی از جامعه سیاه‌پوستان کوبا رواج دارد. قرون وسطا شناسایی که شرح کشف خرجه توسط اشترن را خوانده‌اند و بویژه کسانی که خرجه را نقطه مقابل بومی زنان در محاوره با صدای کلاسیک مردانه در بقیه متن می‌دانند، Gonazález Echevarría را خواهند خواند.

۲۰ ـ بهترین تفسیر از El arpa y la Sombrd را می‌توان در منبع زیر جستجو کرد:

Echevarría, ***The Pilgrim at Home : Alejo Carpentier,*** 2nd ed., Austin, 1990.

از نظر ما بهترین بخشها شامل ملحقات چاپ اخیر، مقدمه و آخرین فصل درباره El arpa y la Sombra و تاریخ‌نگاری اشعار غنایی که از همان یک داستان الهام می‌گیرد است.

کتابشناسی

مهدی، محسن، «هزار و یک شب» (الف لیله ولیله) ازقدیمترین منابع، لیدن: ای. جی. بریل، ۱۹۸۴.

بازگشت به فهرست

میراث اسلام در ادبیّات اسپانیا

لوسه لویز ـ بارالت

ترجمهٔ محمدجواد مهدوی

شگفت‌انگیزاست که با وجود نفوذ حتمی به‌نمایه‌های اسلامی در ادبیات شبه جزیره ایبری، هنوز ما با میراث اسلام در ادبیات اسپانیا آشتی نکرده‌ایم. ما هنوز در مسیر درک و، حتّی حیرت‌انگیزتر، کشف این میراث هستیم. گواه این سخن آن است که در همین اواخر یعنی در سال ۱۹۴۸ بود که استرن خرجه را یافت (این ابیات که ضمیمهٔ موشحات عبری و عربی اسپانیایی بودند، به عنوان اولین شعر مستند رومیایی یا اسپانیایی با استقبال مردم روبرو شدند، اما امروزه این رشتهٔ تحقیقی مورد بازنگری جدید و بحث‌انگیزی قرار گرفته است). افزون بر این، هم‌اکنون کار ویراستن ادبیات پنهانی آخرین مسلمانان اسپانیا در حال انجام است: تاکنون تنها بخش بسیار کوچکی از، بی اغراق، صدها نسخه خطی الاعجمیّه (*aljamiado*) که در کتابخانه‌های اسپانیا (و دیگر کشورهای اروپایی و خاورمیانه‌ای) موجود است، انتشار یافته است. من که خود یکی از ویراستاران این مجموعهٔ ادبی اعجاب‌انگیز دورهٔ رنسانس هستم، مجموعه‌ای که به زبان اسپانیایی اما به خط عربی نگاشته شده، می‌توانم به خواننده اطمینان دهم که شگفتیهای وجدآوری در انتظار ماست و من اینک درصدد بررسی یکی از این شگفتیها هستم، یعنی کشف رساله‌ای عاشقانه که یکی از موریسکوهای سدهٔ هفدهم نگاشته و در آن سخنانی

از نویسندگان مسلمان مورد نظر خود را در کنار غزلهای لوپه دو وگا نقل کرده است.

اینک به موضوعی که در آغاز بدان اشاره کردم باز می‌گردم. شناخت میراث اسلام در ادبیات اسپانیا مستلزم شناخت تاریخ و فرهنگ پیچیدهٔ اسپانیاست. اسپانیا تنها کشور اروپایی است که در نخستین سده‌های شکل‌گیری خود در قالب یک ملّت، در آنِ واحد، هم شرقی بود و هم غربی، و نباید تصوّر کرد که این موقعیت تاریخی بی‌نظیر پیامدهایی در برنداشته است. بنابر این، پیش از بررسی دَینی که ادبیات اسپانیا در برابر همتای عربی خود بر عهده دارد، لازم است دربارهٔ این غیرطبیعی‌ترین آغازها سخنی بگوییم.

پژوهشگران ادبیّات و فرهنگ اسپانیا ـ و حتّی دوستداران این آثار ـ اخیراً (و شاید به صورتی اجتناب‌ناپذیر) به عبارات خاصی برخورده‌اند که اندکی طنزآمیز و تقریباً همیشه به انگلیسی است و به‌فراوانی در پوسترها و تبلیغات توریستی به کار می‌روند. یکی از این عبارات چنین است: «اسپانیا متفاوت است». عبارت دیگری که غالباً به چشم می‌خورد ـ این بار به فرانسه ـ ابهام کمتری دارد و با بررسی ما در این‌جا متناسب‌تر است: «آفریقا از پیرنه شروع می‌شود». این عبارت فرانسوی ظاهراً روشن می‌کند که چه چیزی اسپانیا را از بقیه اروپا «متمایز می‌کند» و چیست که اسپانیا را چنین «متفاوت» می‌سازد. باید گفت که این جملات را غالباً به شکلی منفی و اندکی موهن بر زبان می‌آورند تا نشان دهند که «غربی بودن» اسپانیا، با این آمیزهٔ قوی از عناصر سامی، بسیار محلّ تردید است. مسأله «غربی بودن یا شرقی بودن» نسبی اسپانیا که اسپانیایی و غیراسپانیایی نسبت بدان به یکسان دلبستگی و حتّی دلواپسی دارند، چنان که در صفحات بعد خواهیم دید، یکی از مهمترین جنجالهای سراسر سدهٔ بیستم را در اسپانیا پدیدآورده است. تاریخ این سرزمین ـ که فرانسیسکو مارکز ویلیا وانوا Francisco Márquez Villanueva آن را زیرکانه تاریخی «آزار دهنده» نامیده است [1] ـ حقیقتاً «متفاوت» است، زیرا مسیر آن بناگزیر از مسیر تاریخ سایر بخشهای اروپا در سده‌های میانه متمایز است. اشتباهی فاحش و مضحک خواهد بود اگر تغییرات شدیدی را که در نتیجهٔ ورود مسلمانان به سال ۷۱۱/۹۲ (که به هشت قرن زندگانی مشترک با اعراب انجامید) پدید آمد و نیز حضور غیر مذهبی تمدن درخشان عبری را در شبه جزیره، که پیش از فتح مسلمانان در این

سرزمین وجود داشت و تا سال ۱۴۹۲ به طول انجامید، نادیده بگیریم. در این سال اسپانیاییها یهودیان را از موطن باستانی‌شان راندند. (در این زمینه، باید به خاطر آورد که فرانسه و انگلستان یهودیان را به ترتیب در سده‌های دوازده و سیزده رانده بودند ـ که بسیار پیش از اسپانیا بود.) اسپانیا از زمان پیدایش و تولّد (باید از آمریکو کاسترو سپاسگزار بود که توجه ما را به این نکته جلب کرد) نه تنها از عناصر فرهنگی غرب بلکه از عناصر سامی نیز تشکیل یافت. مسیحیان (ویزیگوتهای رومیایی شده) در سده‌های میانه با تساهل مذهبی نسبی، در کنار مسلمانان و یهودیان می‌زیستند و با جنگهای غیر مذهبی موسوم به بازپس‌گیری مخالف بودند. این روند تاریخی پیچیده و بسیار طولانی حتماً باید بین عناصر شرقی و غربی در شبه جزیره «تأثیر متقابل» یا «پیوند دورگه»ای ایجاد کرده باشد (این تصور که ساکنان مسیحی شبه جزیره از همسایگان فوق‌العاده فرهیخته و با فرهنگ عربی و یهودی خود هیچ چیز به عاریت نگرفته‌اند در حقیقت بدین معناست که به آنان انگ ساده‌لوحی، حتّی توحّش، و تهی بودن از کنجکاوی فکری زده باشیم ـ که ظاهراً داشتن چنین ویژگیهایی نامحتمل است). به هنگام کوشش در جهت توضیح ویژه بودن اسپانیا از لحاظ فرهنگی و درک خلاقیّت غیر منتظرهٔ ادبیّات آن ـ بویژه در قالب تجلیّات آن در سده‌های میانه و دورهٔ رنسانس ـ باید این واقعیت را در نظر داشت؛ ادبیاتی که از جهات فراوانی، در مقایسه با ادبیات معاصر اروپا، بسیار رازآمیز و اصیل است. بدین ترتیب، عبارت «اسپانیا متفاوت است» کاملاً صحیح و پذیرفتنی است ـ مادامی که آن را در معنایی مثبت و ستایش‌آمیز بفهمیم.

چنان‌که همه می‌دانیم مردم (یا اگر دوست دارید بگویید «گروه قومی») حاکم در شبه جزیره ـ به دلایل پیچیده اقتصادی و سیاسی ـ مسیحیان غربی بودند و از این رو، «فرهنگ اسپانیایی» با وجود تمام رنگ و بوی سامی و تمام ویژگیهای فردی دیگری که ممکن بود داشته باشد اساساً اروپایی شد. بنابر این، تنها می‌توان انتظار داشت که پژوهش و نقد عمدتاً بر این جنبهٔ غربی فرهنگ اسپانیا تمرکز یافته باشد. اما محقّقان در بررسی تقریباً انحصاری بُعد اروپایی، رگه‌ای غنی از فرهنگ را که، به‌رغم ویژگیهای شرقی‌اش، باز هم «اسپانیایی» است نادیده گرفته‌اند. ما در این صفحات برآنیم که عناصر سامی فرهنگ

شبه جزیره را که فراموش شده (یا گاهی مسکوت مانده‌اند) نجات بـخشیم. امـا بـرای جستجو دربارهٔ خاستگاههای قرون وسطایی این سامی‌گری اسپانیایی بـاید نـه تـنها از اسپانیاشناسان بلکه از شرق‌شناسان نیز ـ بویژه عرب‌شناسان و عبری شناسان ـ کـمک بگیریم. این واقعیت فرضیه ما را در بارهٔ بی‌نظیر بـودن فـرهنگ آغـازین اسـپانیا تـأیید می‌کند: برای درک کامل و مستند این فرهنگ باید ابزاری تحقیقی به کار گرفت، یـعنی زبانهایی مختلف و تاریخی که، به‌طور کلی، برای رومی‌زبانان بیگانه به شمار می‌روند.

آنچه در نگاه به گذشته می‌بینیم دوره‌ای است تاریخی که در آن دو سوم جمعیت شبه جزیره شرقی هستند، که با ورود مسلمانان و سکونت آنان در اندلس ـ نامی که مسلمانان به سرزمینی که مدتها بعد اسپانیا نامیده شد، داده بودند ـ آغاز شـد. ایـن فـاتحان چـه کسانی بودند که در یکی از شگفت‌انگیزترین نبردهای نظامی در تاریخ امپراتوری خود ـ نبردی که سرعت و کمال آن در هیچ یک از سالنامه‌های تاریخ سده‌های میانه نظیر ندارد ـ موفق شدند تقریباً بر سراسر شبه جزیره استیلا یابند، جز برخی برونْ بومهای* ضعیف در شمال؟ اینان همان مسلمانان قرن دوم / هشتم بودند که اینک امپراتوری خود را بـه آخرین حد رسانده بودند و در سپیده دم دوره‌ای فرهنگی قرار داشتند که قرار بود جهان را شگفت‌زده سازد؛ یا به عبارت دیگر، شبه جزیرهٔ ایبری نه به تصرّف گروهی مراکشی بدوی، بلکه به تصرّف امویان با فرهنگ خلافت دمشق در سدهٔ دوم / هشتم در آمده بود. چنان که فیلیپ حتّی می‌گوید[۲]: از میان تمامی امپراتوریهای جهان، مورّخان امپراتـوری عربی را بیش از همه نادیده گرفته‌اند، با وجود آن که از اقیانوس اطلس تا مرزهای چین وسعت داشته است (و بدین ترتیب از امپراتوری روم در دوران اوجش نیز وسیعتر بوده است).

حضرت محمد(ص) تا پایان حیات پیچیدهٔ خویش توانسته بود اسلام را در اهمیتی برابر با یهودیت و مسیحیت تثبیت کند و یکی از مهمترین امپراتوریهای تاریخ جهان (و بی تردید یکی از مهمترین امپراتوریهایی که تا آن زمان دیده شده بود) را شالوده ریزی کند و گرچه امّی بود کتابی ـ قرآن ـ را بر بشر فرود آورد که امروز یک هشتم جـمعیت

---

* enclave.

انسانی آن را گزیدهٔ تمام علوم، حکمت و حقایق الهی می‌دانند. بعلاوه، این کتاب ماهیت زبان عربی کلاسیک را تا روزگار ما تثبیت کرده است.[۳]

کمتر از صد سال پس از وفات محمّد(ص)، اعراب، که بیشتر آنها بدوی بودند، راه با عظمتی را در پیش گرفتند که مبتنی بود بر بلند همتی بی‌نظیری که پس از مدّتی اندک آنها را به سطح بالایی از فرهیختگی رساند. آغازگر این توسعهٔ قلمرو، خلفای نخستین بودند: سوریه، که فرهنگ هلنی داشت، و پایتخت مهمّش، دمشق، در سال ۶۳۵/۱۴ سقوط کرد و عراق و ایران نیز چند سال بعد همین سرنوشت را یافتند. این فتوحات در دوران خلافت اموی (۴۰ ـ ۱۳۲/۶۶۰ ـ ۷۵۰) ادامه یافت و اعراب در نتیجه آن به بخارا در ترکستان، و سپس سمرقند دست یافتند و بخشهایی از ارمنستان و هند را تصرف کردند و به مرزهای چین پای گذاشتند. در همین زمان، حملاتی نیز به سمت غرب انجام گرفت که نقطهٔ اوج آن ورود مسلمانان به شبه جزیرهٔ ایبری بود.

در زمان خلافت عباسیان که به سال ۷۵۰/۱۳۲ بنیان نهاده شد، عصر جدیدی آغاز شد که در طی آن تازه مسلمانان درخشیدند و زمام امپراتوری در حال رشد را به دست گرفتند. منصور پایتخت را به بغداد (مدينة السلام)، صحنه وقوع داستانهای *هزار و یک شب* منتقل کرد: سنگ بنای این شهر به سال ۷۶۲/۱۴۵ نهاده شد و از این زمان بود که جهان بین‌المللی شدن حقیقی فرهنگ اسلامی را به چشم دید. مردمی از اقوام گونه‌گون در پایتخت به سر می‌بردند: بردگان و بازرگانانی از چین، ایران، روسیه، اسکاندیناوی، هند و مالزی. کالاهایی تجاری همچون جواهرات، ابریشم، عطریات، ادویه، پارچه‌های زربفت، پارچه‌هایی همچون تافته و نیز اجناسی همچون کاغذ چین که از طریق سمرقند می‌آمد، به این شهر سرازیر می‌شدند. به عبارت دیگر، تجمّل و فرهنگ به امپراتوری وارد می‌شد (ماجراهای سندباد بحری در *شبهای عربی* ریشه در سفرهای بازرگانان بغدادی به سرزمینهای دور دست داشت). بغداد در زمان هارون الرّشید (حکومت ۱۷۰ـ ۱۹۳ /۷۸۶ ـ ۸۰۹) که با بیزانس رقابت می‌کرد، یکی از با فرهنگ‌ترین و پرخرج‌ترین شهرهای جهان متمدن شد. زبیده، همسر خلیفه، در بشقابهای طلا و نقرهٔ مزیّن به سنگهای قیمتی غذا می‌خورد و دمپاییهایش نیز به جواهرات آراسته بود. در تالار

پذیرایی قصر درختی عظیم و مصنوعی بود از طلا و نقره که برفراز آن پرندگانی از طلا و نقره قرار داشتند که به صورت مکانیکی آواز می‌خواندند. از سوی دیگر، در باغ طبیعی خلیفه نخلهای کوتاهی بودند که انواع خرماهای کمیاب از آنها به دست می‌آمد. رژیم غذایی طبقهٔ اشراف آن عصر امروزه مظهر *تجمل* غذایی و نیز انحطاط به شمار می‌رود: یک روز ظرفی ماهی به نزد هارون الرشید آوردند و او متحیر بود که چرا تکه‌های ماهی چنین کوچک است. سپس به او اطلاع دادند که در ظرف ۱۵۰ زبان ماهی وجود دارد که برای تهیه آن ۱۰۰۰ درهم خرج شده است. شربتی که از آب، شکر و عصارهٔ گل سرخ، موز یا بنفشه‌تهیه و تقریباً همیشه‌با یخ صرف می‌شدبسیار مورد علاقه بود.[۴] حریرهٔ گل سرخ یکی از فرآورده‌های خاص بغداد بود.[۵] به رغم آن که قرآن شراب را حرام شمرده است، در آن‌جا شراب نیز می‌نوشیدند و واژه *سودا* یادآور ریشهٔ عربی آن یعنی *سوداء* است. (سوداء در عربی به معنای «سردرد» است و در سده‌های میانه برای تسکین این درد از *سودانوم* استفاده می‌کردند.) کوسن (Cojines) در اسپانیایی که مستقیماً از عربی اقتباس شده)، دیوان، تشک (mattresses = مطرح) و کاناپه (sofa = صفّه) خانه‌ها را زینت می‌بخشید. در تابستان، خانه‌ها را به وسیلهٔ سیستم پیچیده‌ای با استفاده از یخ خنک می‌کردند. این روش در قرن سوم / نهم شکل ابتدایی سیستم تهویه امروزین ما بود. گفته‌اند که در یک منطقه از بغداد ۶۰/۰۰۰ حمام عمومی بود، گرچه برخی از منتقدان این عدد را مبالغه‌آمیز می‌دانند.[۶]

آنچه بی‌تردید در این باره بیش از هر چیز اهمیت دارد این است که خلافت عباسی بغداد تحرّک فکری اعجاب‌انگیزی را پدیدآورد که دمشق تنها تصویر کمرنگی از آن را منعکس می‌کرد. انواع دانش و حکمت را بسیار گرامی می‌داشتند و مأمون از پزشکان، فقیهان، استادان و شاعران در دربارش حمایت می‌کرد. ترجمه آثار کلاسیک یونان و نیز رسایل علمی هندی و فارسی آغاز شد. هم حتّی و هم دوروتی متلیتزکی (Dorothec Metlitzki) در کتاب اخیرش به نام ***The Matter of Araby in Medieval England*** تأکید می‌ورزند که فرهنگ یونانی، تا حد زیادی، از طریق اسپانیا و سیسیل برای اروپا قابل فهم و به آنجا معرفی شد و این پدیده بود که رنسانس اروپا را ممکن ساخت. خوان وِرنت

(Juan Vernet) اطلاعات بسیار جالبی دربارهٔ این موضوع بیان می‌دارد: خلفای بـغداد آن‌قدر به دانش ارج می‌نهادند که بهای نسخه‌های خطیی را که می‌خریدند به اندازهٔ وزن آنها با طلا و نقره می‌پرداختند و به سبب ارزش فراوان این نسخه‌ها آنها را فدیهٔ آزادی اسیران جنگی می‌کردند.[۷] در زمان حکومت مأمون، آثار کلاسیک رواج باز هم بیشتری در بغداد با شکوه یافتند: خلیفه همواره قاصدانی به قسطنطنیه می‌فرستاد تا نسخه‌های یونانی را برای ترجمه به بغداد بیاورند.

مأمون که عقل‌گرایی عمیق بود، می‌کوشید ایمان و خرد را با یکدیگر هماهنگ کند (چندین قرن پیش از توماس آکویناس قدّیس). او از مهمترین حامیان تلاش گسترده‌ای بود که برای ریختن فلسفهٔ کهن در ظروف عربی جدید انجام می‌گرفت. بسیاری از کتب یونانی، همچون نوشته‌های جالینوس، تنها به یُمن ترجمه‌های عربی برای جهان غـرب محفوظ ماند. *فن خطابه* و *فن شعر* ارسطو و *محاورات* افلاطون متون متداولی بود در بین اندیشمندان برجسته؛ می‌دانیم افکار ارسـطویی و نـو افـلاطونی بـا واسـطهٔ ابـن‌سینا و ابن‌رشد به اروپا (و البته به آکویناس) رسید و در آنجا تأثیر نهاد. این تلاش قابل توجّه برای ترجمه که چند نسل به طول انجامید، چنان که خوزه *مونیوز سندینو* (José Muñoz Sendino) بدرستی اشاره می‌کند، در تأسیس مکتب مترجمان در طلیطله و حـمایت از تألیف و ترجمه متون عربی، که بسیار مورد استفاده کوپرنیک قرار گرفت، الگوی آلفونس دهم ملقب به خردمند واقع شد ـ وی کسی بود که پاپ او را به سبب آن که در مجموع بسیار «اسلامی» بود محکوم کرد و شایستهٔ داشتن عنوان امپراتور مقدّس روم ندانست.

در زمانی که هارون الرّشید و مأمون مشغول مطالعهٔ فلسفه یونانی و ایرانی بودند و آن را به دست مترجمان می‌سپردند، شارلمانی که در غرب معاصر آنان بود برای یادگیری چگونگی نوشتن اسم خود دچار مشکل بود. این جزئیاتِ روشـنگر، سـطوح مـتفاوت تمدّن شرق و غرب را در آن سده‌های دور به یاد ما می‌آورد.

در این امپراتوری (که نباید فراموش کرد شامل اسپانیای امروزی نیز می‌شد) تـمام شـاخه‌های دانش رشـد و بـالندگی مـی‌یافت: فـقه، نـجوم، سـتاره‌شناسی، طـالع‌بینی، جغرافی، ریاضیات، الهیات، پزشکی (این رشـته بـه پـیشرفتهای چشـمگیری هـمچون

جراحی آب مروارید با استفاده از بیهوشی و تغذیه مصنوعی بیماران با لوله دست یافته بود).[۹] نوآوریهای برجسته‌ای انجام گرفته بود همچون: تکمیل استفاده از اسطرلاب که یونانیان ساخته بودند و چاسر با تحیّری واقعاً علمی بـه آن اشـاره کـرده است؛ اعـداد مشهور به عربی را، که اروپاییان بدون آن هرگز نمی‌توانستند به ریاضیات چنین پیشرفت بخشند، اعراب به اروپا و شرق هندی زبان شناساندند. مفهوم اعداد اعشاری و به همراه آن صفر، که هر دو مفهوم برای شمارش ریاضی بسیار ضروری هستند، از طریق هند [به اروپا] وارد شد.[۱۰]

اعراب بویژه حساسیت زیباشناختی خود را از ایرانیان به ارث بردند. زبان عربی به یُمن تأثیر زبان فارسی و نیز انعطافی که ترجمه‌های فراوان به این زبان می‌طلبید، آراسته، انعطاف‌پذیر، پیچیده و ایهام‌آمیز شد. این زبان سپس به زبان رسمی فرهنگ و سیاست تبدیل شد ـ ساموئل الیوت موریسون خاطرنشان می‌کند که حتی در سدهٔ شانزدهم نیز عربی زبانی صاحب فرهنگ عالی شمرده می‌شد. کـریستف کـلمب در نـخستین سـفر اکتشافی خود لوئیس دو توریس (Luis de Torres) یهودی مستعرب را با خود هـمراه برد، به گمان این که در ادامهٔ سفرش به دربار خان بزرگ خواهد رسید و در آنجا برای فهماندن مقاصد خود نیازمند کسی است که به عربی سخن بگوید.[۱۱] لوئیس دو توریس در جزیرهٔ کوبا از قایق پیاده شد و با بومیان مبهوت به عربی سخن گفت؛ این داستان، که امروزه آشکارا خنده‌دار به نظر می‌رسد، ما را مـتقاعد مـی‌کند کـه زبـان قـرآن یکـی از نخستین زبانهای دنیای قدیم بود که در دنیای جدید بدان سخن گفتند.

همچنان که انتظار می‌رود، ادبیات نیز در این امپراتوری شکوفایی قابل توجهی یافت. انواع شعری جدیدی متولد شد: *سلطانیّات* یا اشعاری شامل ستایشهای سیاسی؛ *غزل* که در سدهٔ بیستم فدریکو گارسیا لورکا از آن تقلید کرد؛ *خمریّات*؛ یا *مقامات* که شامل داستانهایی جسورانه است که قهرمان آن انواع ماجراهای عشقی را پشت سر می‌گذارد (ماریا روزا لیدا Maria Rosa Lida بین *مقامات حریری* و *کتاب عشق خوب* (***Libro de buen amor***) کشیش اعظم هیته[۱۲] ارتباطی قائل شده است و برخی از اسـپانیاشناسان معتقدند که در رمانهای جسورانه رد پاهایی از این «ماجراجویی» برجسته مسلمانان بـه

چشم می‌خورد). «*قصه‌های هزار و یک شب*» (*الف لیلة ولیلة*) که ریشه فارسی دارند، به عربی برگردانده شدند و شهرتی عام یافتند. این قصه‌ها شکوه بغداد را بدرستی باز می‌نمایانند.

این تمدن درخشان و خیره کننده پس از فتح شبه جزیره ایبری بدانجا انتقال یافت. به دشواری می‌توان تصور کرد که پس از افول این تمدّن ردپایی از عبور آن برجای نمانده باشد. اندلس یعنی «ایالتی» که اساساً تمامی شبه جزیرهٔ ایبری را تشکیل می‌داد، ابتدا از سوی خلافت دمشق اداره می‌شد، امّا بزودی خود را چنان ممتاز جلوه داد که استقلال یافت.

عبدالرّحمان اوّل، شاهزاده‌ای اموی که از برابر عباسیان گریخته و به شبه‌جزیره پناه جسته بود، نخستین امارت مستقل را در آنجا مستقر کرد و بدین‌گونه فرهنگی عظیم را پی ریخت که اسپانیای مسلمان را پدید آورد. سلسله‌ای که این امویِ بسیار با فرهنگ و فرهیخته[۱۳] پس از خود بر این شبه جزیره بر جای نهاد، مقدر بود که حدود سیصد سال پایدار بماند. عبدالرّحمان سوم (۳۰۰ـ ۹۱۲/۳۵۰ ـ ۹۱۶) که از جانشینان او و همنامش بود خلافت قرطبه را تأسیس کرد و آن شهر را به یکی از متمدنترین و پیشرفته‌ترین شهرهای اروپا تبدیل کرد که با بغداد و قسطنطنیه پهلو می‌زد. داستان سقوط خلافت اموی در اندلس و به قدرت رسیدن مرابطان پس از شکست دادن ملوک الطوایف فراوانی (در یک منطقه بیست و سه پادشاهی از این نوع وجود داشت) که همواره با یکدیگر جنگ برادرکشی داشتند، در جای دیگری از این کتاب به تفصیل بیان شده است. این حاکمان جدید، یعنی مرابطان و سپس موحّدان، جنگجویانی متعصّب و بی‌فرهنگ بودند (شخصیت بوکار Búcar در ***Poema del Mío Cid***) نمایش طنزآمیز این متجاوزان است که نمونهٔ جنگجوی عرب نیمه متمدن و ستمکار را در اختیار ما نهادند. با افول نهایی قدرت آنان، زمینه برای فتح مجدّد شبه جزیره آماده شد. امّا اندیشمندان و شاعران به غرناطه پناه بردند که محمّد بن یوسف بن نصر سلسلهٔ نصریان (۶۳۶ـ ۱۲۳۸/۸۹۷ ـ ۱۴۹۲) را در آن بنیان نهاده بود. این شهر آخرین دژ فرهنگ اسلامی اسپانیا بود که گرچه رو به افول داشت هنوز می‌توانست آثار هنری و علمی ممتاز و بزرگی بیافریند.

پس از سقوط غرناطه مسلمانان، که اینک مور (موریسکو) نامیده می‌شدند، یا به مسیحیت گرویدند، یا به سرزمینهای اسلامی گریختند و یا اختفا گزیدند و ادبیات پنهانی شگفت‌انگیزی آفریدند. این ادبیات که الاعجمیه (الخمیادو)* خوانده می‌شد به زبان قشتالی (یا دیگر زبانهای رومیایی) اما به خط عربی نوشته می‌شد و بدین‌گونه اصوات قشتالی را در قالب لهجه‌های اسلامی بیان می‌کرد (چنان که پیشتر گفتم تنها در قرن حاضر است که این ادبیات، ادبیاتی که آخرین مرحلهٔ نابودی قوم اسپانیایی ـ عرب را نشان می‌دهد، مورد مطالعه قرار گرفته است). تا سال ۱۶۰۹ همه چیز خاتمه یافت ـ در این سال، فیلیپ سوم دستور اخراج آخرین مسلمانان را از اسپانیا صادر کرد و با این کار بهت و انزجار بسیاری از اسپانیاییها (و حتی غیر اسپانیاییها همچون کاردینال ریشیلیو) را برانگیخت. این اقدام مهم و تاریخی او موجی از بحثهای داغ و جنجالی را برانگیخت که تا امروز ادامه دارد.

اینک لختی درنگ می‌کنیم تا پیچیدگی چشمگیر دستاوردهای مسلمانان اسپانیایی را در قلمرو فرهنگ بررسی کنیم. قرطبه در اوج شکوه خود آن هنگام که پایتخت خلافت عبدالرحمان سوم در اسپانیا بود، یک میلیون جمعیت، سیصد حمام عمومی، هفتصد مسجد و هفتاد کتابخانه داشت. دربار قرطبه در مدینة الزّهرا در قصری جای داشت که سقفهای گنبدی گچ‌بری و تزیین شدهٔ آن می‌چرخید ـ نور خورشید به ملایمت از قابهای چوبی مشبکی که در سقف تعبیه شده بود می‌گذشت و شعاعهای آن کاشیهای برّاق دیوارها را روشن می‌کرد. این رنگهای متحرک به نوبهٔ خود در فواره‌هایی که در کف قصر تعبیه شده بودند انعکاس می‌یافت. فواره‌ها به مخازنی مرتبط بودند که به جای آب، سیماب در خود داشت. هنگامی که اردونیو (Ordoño) یکی از پادشاهان کوچک شمال، عبدالرّحمان را در آنجا دیدار کرد، از این شاهکار معماری مدهوش شد، زیرا چنان بدیع بود که در فهم او نمی‌گنجید.[۱۴]

قرطبه شهری بود با خیابانهای سنگفرش شده که چراغهایی آویخته در گوشه‌های خیابان در آن نور می‌افشاند و در معابر بر سر درِ ورودیهای اصلی ساختمانهایش هفتصد

* اسپانیایی با الفبای عربی.

سال پیش از لندن چراغهای عمومی نصب شده بود و قرنها پیش از آن که شهروند پاریسی بتواند در روزی بارانی در خیابان قدم زند، بی آن که تا زانو در گل فرو رود، مردم این شهر چنین می‌کردند. در زمانی که آکسفورد استحمام را آیینی کفرآمیز تلقی می‌کرد، چند نسل از دانشمندان قرطبی از حمامهای عمومی خود سود جسته بودند (این اعراب چنان احساس تحقیرآمیزی نسبت به مردم اروپای شمالی داشتند که صاعد (د. ۴۶۲/۱۰۷۰)، قاضی طلیطله، تصور می‌کرد خشونت و بی فرهنگی آنان ناشی از آن است که «خورشید نور خود را بر سرشان نیفشانده است» ـ یعنی بر سرزمینهای سرد، ابری و پر از مِهِ آنان نتابیده است).[۱۵]

در قرطبهٔ خلفا تحرکی واقعاً چشمگیر در تمام زمینه‌های دانش ـ فلسفه (باید شکوه و جلال قرطبه را به یاد آوریم که افرادی همچون ابن رشد آن را باز نمایانده‌اند)، فقه، عرفان (که شخصیتهایی همچون ابن عربی مُرسی و ابن عبّاد رُندی آن را به شکلی تحسین برانگیز تبیین کرده‌اند)، کشاورزی، طب (در مسجدی در قرطبه عمل جراحی آب‌مروارید با استفاده از استخوان ماهی با موفقیت اجرا می‌شد) ـ پیدا آمده بود. افزون بر این، طلب دانش بسیار رونق گرفته بود. گرچه مبالغه‌آمیز به نظر می‌رسد که بگوییم، چنان که دوزی (Dozy) محقق هلندی مدّعی است، در قرطبه «تقریباً تمام افراد خواندن و نوشتن می‌دانستند»[۱۶]، اما مطمئناً در آن روزگار شکوفایی قرطبه دانش اروپاییان تنها در حدّ مبادی علوم بود. حکم دوم معروف به مستنصر (حکومت ۳۵۰ـ ۹۶۱/۳۶۶ـ ۹۷۶)، که مردی ذاتاً خردمند بود، بیست و هفت مدرسهٔ رایگان در این شهر ساخت و بسیاری از اساتید ادب را از شرق به قرطبه دعوت کرد. کتابخانه او در یک زمان ۴۰۰۰۰۰ جلد کتاب داشت که بسیاری از آنها از اسکندریه، دمشق و بغداد فراهم آمده بود و خلیفه خود شخصاً آنها را توشیح کرده بود. جای شگفتی نیست که اروپاییانی از تمام کشورها بدین سرزمین می‌آمدند تا از نور این خورشید فروزان دانش گرما کسب کنند. آن کسی که بعداً پاپ سیلوستردوم شد در بین اعراب طلیطله دانش آموخت و راجر بیکن بی پرده اظهار داشت که «تمام اسرار فلسفه هنوز در زبانهای خارجی جای دارد»*. «زبانهای

---

* Omnia Secreta philosophiae adhuc jacent in Linguis alienis.

خارجی» که، به گفته بیکن، تمام دانش در آنها بود طبعاً شرقی بودند. باید به خاطر آوریم که اوج شکوه قرطبه در سده‌های چهارم / دهم و پنجم / یازدهم بود و هنوز باید سالیان درازی می‌گذشت تا خنیاگران گمنام *Poema del Mio Cid* (شعر سید من) را بسرایند.

در حقیقت، هنگامی که ادبیات قشتالی بیان نخستین کلمات خود را با زبانی الکن آغاز کرده بود، ادبیات عرب کاملاً شکوفا بود. معتمد اشبیلی (حکومت ۴۶۱ ـ ۴۸۷ / ۱۰۹۶ ـ ۱۰۵۹) از ملوک طوایف، که ما او را هم پیمان نظامی رودریگودیاز در *El Cid* می‌شناسیم، با بر پا کردن مسابقات شعر و موسیقی بر قایقهایی که روی رودخانه شناور بودند و مشعلهای فروزان در آنها نور افشانی می‌کرد، براستی رود وادی الکویر را شهرت و شکوه بخشید. آفریده‌های شعری این مرد چنان فراوان است که آنجل گونزالز پالنسیا (Angel González Palencia) برای مطالعهٔ آن، آن را به دو بخش پیش و پس از تبعید به مراکش تقسیم می‌کند.[۱۷]

برای ما خوانندگان غربی *El Poema del Mío Cid*، که در آن بسیار به اجمال از معتمد ذکری به میان آمده، دشوار است که تصور کنیم این شخصیت تاریخی، حداقل در مرحله نخست و پیش از تبعید، شاعری خارق‌العاده در سبک گنگورسک* بوده است.[۱۸] شعر زیر یکی از «رجزهای» این پادشاه است که در بارهٔ سپر سروده است:

سپری را به دست گیر که هنرمندان سازندهٔ آن آسمان را بر آن نقش کرده‌اند تا نیزه‌های بلند را هرگز یارای رسیدن به آن نباشد.
آنان، به تقلید از ثریّا، ستارگانی بر آن پرداخته‌اند که پیروزی ما را رقم خواهند زد.
و آن را چنان باطلای مذاب [ذوب النُّظار] تذهیب کرده‌اند که گویا نور سپیده دم بر افق گیسو گسترانده است.[۱۹]

پیچیدگی و حساسیت شعری فرهنگ عربی در شعر کسانی همچون منجّم، موسیقی‌دان و شاعر سرقسطی، ابن‌باجه Avempace (د. حدود ۵۳۲/۱۱۳۸) به نهایت درجهٔ عذوبت و خلاقیت رسید. او در مرگ دوستش تمام شب را بر مزار او گذراند و چون بر اساس بررسیهای نجومی خود می‌دانست که آن شب ماه خواهد گرفت، با سوز و گداز ابیات زیر را لحظاتی پیش از وقوع آن رخداد آسمانی سرود:

---

* سبک ادبی تصنّعی درگذشته که شاعری اسپانیایی به نام Gongora (۱۵۶۱ ـ ۱۶۲۷) مبتکر آن بوده است ـ م .

برادرت، همزادت
درگور آرمیده است
ای ماه! تو چگونه به خود اجازه می‌دهی، اینک که او مرده است،
درخشان و روشن رخ بنمایی
در آسمان نیلی؟
چرا تو خود خسوف نمی‌کنی؟ چرا نهان نمی‌داری
خود را ـ
تا خسوفت همچون سوگواریی باشد
که باز می‌گوید به تمام مردم
رنجی را که مرگش برایت در پی آورده
و غم و اندوه عمیق تو را؟[۲۰]

عجیب این که سرودن «مقطع» شعر با خسوف ماه دقیقاً همزمان بود، که در نتیجهٔ خطاب بدیع شاعر منجم به ماه، به نظر می‌رسیده که این خسوف به سبب این شعر روی داده است. چنین تصادفی حاصل نوعی «سحرادبی» بوده که حتّی برای روزگار ما نیز قابل توجّه و شگفتی‌آور است. فرهنگ اسپانیایی ـ عربی حتّی آنگاه که با انزوای دولت نصریان غرناطه به عنوان آخرین پایگاه اسلام، رو به زوال می‌رفت، هنوز هم می‌توانست نشانه‌های هنری زیبایی را از خود بروز دهد. کاخ الحمراء، چنان که بارج بور (F.Bargebuhr)، امیلیو گارسیاگومز[۲۱] و اخیراً اولگ گاربار[۲۲] (Oleg Garbar) خاطرنشان کرده‌اند قصری است که به زبان شعر دربارهٔ خود گزارش می‌دهد، زیرا بر دیوارهای گچی رنگارنگ آن قصاید ابن زمرک به خط عربی زیبایی نگاشته شده‌اند. این قصاید تصاویر زبانی خود را بر تصاویر دیداری خیره کننده‌ای که بازدید کنندگان قصر قبلاً دیده‌اند می‌افزایند. گارسیا گومز کاملاً بحق می‌گوید ابن زمرک «شاید آن شاعری باشد که اشعارش برازنده‌تر و مجلل‌تر از اشعار تمام شاعران جهان منتشر شده است».[۲۳] در حقیقت، برای تخیل قوی اعراب اسپانیایی، کاخ الحمراء، علاوه بر آن که شگفتیهای دیگری دارد، یک کتاب شعر است. نوشتن اشعار برروی دیوارهای یک قصر در میان مسلمانان اندلس کاری متداول بود و شایسته است مستقلاً مورد مطالعه قرار گیرد. باید در میان نمونه‌های فراوان، بویژه از شعر عاشقانه ابن حمدیس یاد کنیم که تصویرهای

زبانی را بر نقاشیهای رنگارنگ و زنده‌ای که بازدید کنندهٔ قصر المبارک دیده می‌افزاید؛ این قصر امروزه به القصر اشبیلیه مشهور است:

می‌توان گفت سلیمان بن داود از ترس [هر گونه غفلتی] هرگز به جنیان اجازه وقفه‌ای در کار ساختمان نداده است.
خورشید را همچون تخته رنگ می‌بینیم که دستان [نقّاش] آنچه را نیاز دارد از آن بر می‌گیرد تا تصاویر مورد نظر خود را به اشکال [مختلف] درآورد.
این تصاویر با آن که ثابتند گویی در حرکتند.
[چشمانمان حرکت آنها را باور می‌کنند] اما در حقیقت نه دستی حرکت می‌آفریند و نه پایی.
آنگاه که رنگهای درخشان [این نقاشیهای حیرت‌انگیز] چشمانمان را کور می‌کند، درخشش [دلنشین] چهرهٔ شاهزاده را همچون قطره‌هایی [شفابخش] به چشمان دردمندان می‌ریزیم.[۲۴]

تنها قصرها نبودند که با شعر به ستایش خود می‌پرداختند بلکه ولّاده شاهزاده‌خانم بحث برانگیز اموی، زنی «آزاد شده» پیش از پیدایش این اصطلاح، اشعار جسورانه خود را بر حاشیه‌های لباسش می‌نوشت. او بر حاشیه راست ردایش اعتماد به نفس و غرور خود را ستوده بود:

به خدا سوگند، خاستگاهی والا دارم
و با غرور راه می‌روم[۲۵]

معتمد اشبیلی، که پیشتر از او یاد کردیم، دستور داد که بر روی جامها و تنگهای شراب نابی که در کاخ خود به میهمانان تقدیم می‌داشت، اشعار توصیفی بدیعی بنویسند، و می‌توان اشعاری مربوط به سدهٔ هفدهم را به خاطر آورد که در سبک و شیوه‌ای شبیه به همین اشعار سروده شده‌اند و گنگورا و مارینو آنها را مشهور ساختند:

شب هنگام به نزدت آمد پوشیده در روشنایی روز
که همان تلألؤش بود، و در جامه‌ای از بلور
همچون مشتری که در نور مریخ پیچیده باشد،
چرا که آتش سوزان و آب را به هم در آمیخته است.
جام هر دو را به مهر در بر گرفته و آن دو گرچه ضدّند،
به هم پیوسته‌اند و از هم دوری نمی‌کنند؛

تماشاگران مبهوتند: این دو چیستند؟
زلالی آب یا روشنی ستارگان درخشان؟[۲۶]

امروزه نه تنها سطح زیباشناختی عالی شعرای اندلسی، بلکه تعداد آنها نیز ما را به شگفتی وامی‌دارد. گزیده‌های هنری پرز ـ نیکل، امیلیو گارسیا گومز، آنجل گونزالز پالنسیا و گزیدهٔ جدیدتر جیمز مونرو نمونه‌های فراوانی ارائه می‌دهند و دلیل دیگری برای حیرت خوانندگان غربی فراهم می‌آورند و آن حضور زنان شاعر است. این پدیده به سبب وجود زوجهایی که هر دو شعر می‌سرودند ـ مثلاً ابن‌زیدون و ولاده در عهد ملوک طوایف، و ابن‌سعید و حفصه در دورهٔ موحّدان ـ شگفتی مضاعفی را برانگیخته است. هر دو زوج شعرهایی دربارهٔ فراز و نشیب روابط خود می‌سرودند و شعری بسیار زیبا در پاسخ به شعری با همین مزایا می‌گفتند. (می‌توان از خود پرسید چه رخ می‌داد اگر مادونا لورا (Madona Loura) به پترارک با شعر پاسخ می‌گفت یا ایزابل دو فریر (Isabel de Freire) اشعار عاشقانه گارسیلاسو دولا وگا (Garcilaso de la Vega) را پاسخ می‌داد؟)

اعراب اسپانیایی که کاملاً از امتیازات دستاوردهای ادبی خود آگاه بودند، نظریه‌های شعری بسیار پیچیده‌ای را بسط دادند که ذاتاً ارزش مطالعهٔ جدید را دارند. ما در اینجا تنها به نظریه‌پرداز ادبی ابن خطیب اشاره می‌کنیم که خوزه مانوئل کونتیننته (José Manuel Continente) به شرح نظریه‌اش پرداخته است.[۲۷] ابن خطیب بین شعر واقعی که آن را با سحر یکی می‌داند و شعر «محض» تفاوت می‌نهد. شعر اصیل همچون سحر قدرتی اسرارآمیز دارد که می‌تواند ما را مسافتی به حرکت درآورد و حتی موجب پیدایش تغییراتی فیزیولوژیکی در ما شود. شعر خوب حتّی اگر صدها سال پس از سروده شدن خوانده یا شنیده شود می‌تواند نبض ما را تند و نفسمان را در سینه حبس کند. بنابر این، سحر و شعر عالی پدیده‌هایی «مشابه» هستند. سرانجام، تولید شعری در اندلس چنان سریع رشد کرد که حتّی «کارگاهها» یا «استودیوهایی» پدید آمد که در آن *کُتّاب*، همچون صنعتگران اعجاب‌انگیز شعر یا نثر مسجّع، اشعار خود را تحت نظر یک استاد پرداخت می‌کردند.[۲۸]

بی انصافی است اگر اذعان نکنیم که اسپانیای مسلمان دربافتِ اروپای سده‌های میانه یک معجزه فرهنگی واقعی بود. اعراب بودند که اندلس را از لحاظ علمی و هنری به

چنان اوجی رساندند که هیچ یک از کشورهای اروپایی در آن دوران بدان دست نیافته بودند ـ دورانی که می‌توان آن را در بخش عمده قارّهٔ اروپا جز شبه جزیره ایبری «قرون وسطا» یا «عصر تاریکی» نامید.

و امّا یهودیان اسپانیایی که از دوران کارتاژ در این شبه جزیره می‌زیستند چه وضعیتی داشتند؟ آنان در دورهٔ امپراتوری اسلامی از نظر فرهنگی و فردی چنان اوضاع مساعدی داشتند که برخی از مورخان، همچون آبراهام لئون ساشار (Abraham Leon Sachar)، گمان کرده‌اند که شاید آنان در حملهٔ سال ۷۱۱/۹۲ همکاری داشته‌اند. یهودیان در حکومت ریکاردو تحت آزار بودند، اما در حکومت اسلامی موقعیت آنان بهبود چشمگیری یافت و در بیشتر موارد هویت مذهبی‌شان مورد احترام بود. آنان بسرعت پستهای مهمی در دست گرفتند (از بین آنان پزشکان، صرّافان، نویسندگان و مشاورانی سیاسی برخاستند) و نقش مترجم و واسطه بین فرهنگهای عربی و مسیحی را ایفا کردند. یهودیان سفارد (Sepharad)، نامی که اینان اسپانیا را بدان می‌خواندند، تمدّنی عظیم و اصیل برای خود آفریدند. اسرائیل زینبرگ [۳۰] (Israel Zinberg)، میلاس والیکروسا [۳۱] (Millás Vallicrosa)، دیوید گونزالو مائسو [۳۲] (David Gonzalo Maeso)، فریندلاندر (M.Friendländer) و بارج بور (F.Bargebuhr) همگی بر این نکته متّفقند که: فرهنگ عبری «رنسانسی» واقعی یا «عصر طلایی»* را به خود دیده است.[۳۴] به گفته بارج بور، یهودیان اسپانیایی در برابر تأثیرات فرهنگ درخشان عربی به خلّاقانه‌ترین شکل واکنش نشان دادند (اما همچون ایرانیان به اسلام نگرویدند). چنان که می‌دانیم، اعراب صدها سال زبان مقدس قرآن را در مقاصد هنری به کار می‌بردند؛ اما یهودیان از زبان عبری ـ زبان مقدس خود که اینک بنا به منظورهای عملی به کنیسه‌ها محول شده بود ـ برای اهداف ادبی غیر مذهبی استفاده نمی‌کردند. با این حال، تلاش سترگ آنان برای انعطاف‌پذیر ساختن زبان تورات و وادار کردن آن به تسلیم در برابر عذوبتهای عالی شعر عربی، که از آن تقلید می‌کردند، سرانجام به موفقیت رسید و انبوه شاعرانی که در سفارد به منصّه ظهور رسیدند، دورهٔ اسپانیایی ـ عبری را به درخشانترین عصر در تاریخ

---

* Siglo de Oro.

یهودیان از آغاز تا تأسیس اسرائیل جدید به سال ۱۹۴۸ تبدیل کردند. حتی یک نوعِ شعریِ عربی نیز نبود که از آن تقلید نکرده باشند و ادبیات اسپانیایی ـ عبری، بی آن که کاملاً از ریشه‌های توراتی خود جدا شده باشد، رنسانس و قالبی غیر مذهبی را پذیرفت که در نظر بسیاری از یهودیان ارتدوکس الحادی می‌نمود. اما بگذاریم یکی از شاعران اسپانیایی ـ عبری در بارهٔ دستاوردهای شعری قوم خود سخن بگوید. این سومین مقامهٔ حریزی (در سدهٔ هفتم / سیزدهم) است.

بدان! عالی ترین شعر
که آراسته است به دُرها
نه سنگین‌تر از طلاهای اوفیر*
از اسپانیا به دست می‌آید
و در اقصی نقاط جهان گسترش می یابد.
زیرا اشعارِ فرزندان اسپانیا استوار و شیرینند،
چنان که گویی شعله‌ای از آتش‌ند
و در برابر شاعران مردِ آن
شاعران جهان زنانی ضعیفند.[۳۵]

شاید عمیقترینِ این شاعران سلیمان بن گابیرول (در اسپانیایی مشهور به آویسابرون) بود که هاینه (Heine) او را چنین می‌ستاید: «بلبلی که در شب گوتیک قرون وسطی می‌خواند». در اثر او به نام «کِتِر ملکوت» یا «تاج سلطنتی» بسیاری از ابیات، شعرهای مذهبی فرَی لویی دو لئون[۳۶] (Fray Luis de León) را به یاد می‌آورند. مضمون این ابیات ستایش یکتا پرستی است به شکلی پیچیده که در آنها تأثیرات افلاطون، پراکلس، پرفیری، فلوطین و ارسطو را می‌توان دید. باید به یاد داشت که این ایّام مقارن همان سالهایی است که قالب شعری روحانی که در اسپانیای کاتولیک به کار می‌رفت، و برجسته‌ترین استاد آن برسائو (Berceo) بود، می‌کوشید از طریق کلاسیسیم دیریاب به بیان مقصود بپردازد. یهوداها ـ لیوای Jehuda Ha-Levi (که در عربی به ابوالحسن مشهور است) به هنگام سرایش عاشقانه‌هایی خطاب به محبوبش، از اشعار عاشقانه کوتاه *آواز*

* Ophir: سرزمینی است که در سِفر پادشاهان عهد عتیق از آن نام برده شده و بر ساحل دریای سرخ در شبه جزیره عربستان قرار داشته و طلا و شنهای قیمتی آن مشهور بوده است ـ م .

آوازها (*Song of Songs*) برای سرودن رباعیهای شش هجایی خود تبعیت کرده است. او در اواخر عمر در اثر معروف خود یعنی ***Siónidas*** بر اسرائیل گمشده افسوس می‌خورد. موسی بن عَزره نه تنها شاعر بلکه مدرس نیز بود[۳۷] ـ او به بررسی تاریخ ادبیات اسپانیایی ـ عبری در طول نسلها پرداخت و نشان داد که منتقد ادبی چیره‌دستی است) بخش عمده‌ای از داوریهای ادبی او هنوز هم معتبرند) و این درست مقارن همان زمانی بود که حماسه نوپای قشتالی مراحل اولیّه تکوین خود را با سروده شدن قطعه‌هایی آزمایشی طی می‌کرد. دلایلی کافی برای نوحه‌سرایی تکبرّآمیز او به سبب تبعید شدن به برهوت فرهنگی قشتاله وجود دارد ـ او می‌گوید که مجبور شده است:

> در میان قومی جاهل [به سر برد]که راههای حقیقت و دانش را نمی‌شناسند. آنگاه که سخنان دور از فرهنگشان را می‌شنوم خجلت زده می‌شوم و مهر بر لب می‌نهم... آه! که جهان بر من چه تنگ شده است! همچون گریبانی تنگ روحم را در خود می‌فشارد![۳۸]

چنان که انتظار می‌رود این رنسانس اسپانیایی ـ عبری در سطوح بسیاری انجام می‌گیرد: در فلسفه، کتاب سرچشمه *زندگی* (*Fons Vitae*) ابن گابیرول لقب «افلاطون یهود» را به او می‌دهد. اما اوج واقعی اندیشهٔ نظری در موسی بن میمون (ت ۵۲۹ ـ ۱۱۳۵/۵۳۰) تبلور یافته که بی‌تردید با نفوذترین متفکّر یهودیان اسپانیا بوده است. وی سنن و احکام شریعت یهود را مدوّن ساخت و در کتاب *دلالة الحائرین*، که اثری است عمیقاً ارسطویی، کوشید مبادی عقلانی شریعت را تبیین کند؛ این کتاب را اسپینوزا، آلبرت مگنوس (Albertus Magnus) و توماس آکویناس قدیس خوانده‌اند. حوزه‌های مطالعات تورات در این دوره دو پیشرفت مهم حاصل کردند: پیدایش مکتب قبالا* (باید کتاب زُهَر موشه دو لئون را به خاطر آوریم) و مکتب قرائی** که بر تحلیل فلسفی، تاریخی و علمی عهدین تأکید می‌کردند. ابراهیم بن عزره برجسته‌ترین چهرهٔ این مکتب تفسیر تورات در سدهٔ سیزدهم و، به گفته حبیب ارکن، فرَی لویی دولئون آخرین پیرو او در سدهٔ شانزدهم بود.

---

* قبالا: فلسفه‌ای مذهبی در دین یهود که بر روایات شفاهی مبتنی است ـ م .

** قرائی: فلسفه‌ای مذهبی در دین یهود که بر متون مکتوب مبتنی است ـ م .

با در نظر گرفتن تمام این حقایق، بجاست یادآوری کنیم در زمانی که این رنسانس یهودی در اسپانیا در حال شکوفایی بود، همکیشان یهودیان اسپانیایی در اروپا شدیداً تحت تعقیب بودند و به محله‌های یهودی‌نشین رانده شده بودند و بدین ترتیب از آفرینش هرگونه تجلّی ادبی به دست آنان بشدّت جلوگیری می‌شد ــ جز افرادی انگشت‌شمار و منفرد همچون رَشی، مفسر یهودی ـ فرانسوی تورات. ارتباط با فرهنگ اسلامی و همزیستی طولانی و نسبتاً صلح‌آمیز اقوام شبه جزیره بود که امکان پیشرفت فرهنگی را برای یهودیان سفاردی فراهم آورد. این دوران رفاه چشمگیر تنها آنگاه دستخوش آشفتگی شد که توازن بین سه قوم شروع به دگرگونی کرد و ضدیّت شدید با سامیان آغاز گردید و، چنان که می‌دانیم، در تفتیش عقاید سال ۱۴۷۸ و اخراج یهودیان به سال ۱۴۹۲ و اخراج مسلمانان به سال ۱۶۰۹ به اوج خود رسید.

بنابر این، اینها دودمانهای سامی یا اقوام اسپانیا هستند، باتمام درخشش یا تراژدی افول تدریجی‌شان (من آگاهم که در توصیف برخی از برهه‌های عالی فرهنگ اسپانیایی ـ عربی و اسپانیایی ـ عبری «بزرگ نمایی» کرده‌ام، امّا علّت آن این است که این دستاوردها بسیار کم شناخته شده‌اند. از این رو، من این همه بر آنها تأکید ورزیده‌ام). این اقوام شرقی، به اندازه سنّت مسیحیت غربی، در تعیین تاریخ شبه جزیرهٔ ایبری در سده‌های میانه نقش داشته‌اند؛ و باید بپذیریم که فرهنگ «شرقی» اسپانیا در سده‌های میانه جایگاهی والاتر از همتای «غربی»اش به دست آورد. با در نظر گرفتن این برتری فرهنگی و با توجّه به همزیستی نزدیک بین سه قوم (باید گفت که یهودیان به همان اندازه که در بین عربها به سر می‌بردند، در بین مسیحیان نیز می‌زیستند) بدشواری می‌توان تصور کرد که هیچ ارتباط فرهنگی چشمگیری بین این سه گروه وجود نداشته و آنان در شکل دهی فرهنگ آینده اسپانیا نقشی نداشته‌اند ـ این فرهنگ در زمان رنسانس عمدتاً غربی بود، زیرا تفتیش عقاید بتدریج آخرین آثار فرهنگهای سامی را از اسپانیا محو کرد. با این حال، در حالتی متضاد با ابتدایی‌ترین شعور تاریخی، برای بیشتر مورّخان و منتقدان ادبی که با اسپانیا سر و کار داشته‌اند دشوار بوده است که وجود این تأثیرات سامی را در فرهنگ اسپانیا بپذیرند. البته آنچه مورد بحث است وجود تار و پود شرقی

است در فرهنگ اساساً غربی اسپانیا، اما حتّی پذیرش این ویژگی «اسپانیایی بودن» نیز برای اسپانیاشناسان دشوار است. هنگامی که آمریکو کاسترو مورّخ در کتاب خود با عنوان *España en su historia: Cristianos, moros y judíos* («گذشته اسپانیا: مسیحیان، مسلمانان و یهودیان») این گفته تقریباً انکارناپذیر را عنوان کرد که باید تأثیرات اعراب و یهودیان را از اجزای اساسی و بی‌واسطه فرهنگ آغازین اسپانیا دانست، یکی از مشهورترین جنجالها در تاریخ اسپانیاشناسی آغاز شد. خوزه لوئیس گومز مارتینز این جنجال را «یکی از مهمترین جنجالهای روزگار» دانست.[۴۱] اوسابیو ری (Eusebio Rey) نیز به نوبهٔ خود دربارهٔ کتاب کاسترو، که چندین بار با عنوان La realidad histórica de España («اسپانیای تاریخی») تجدید چاپ شده است، چنین اظهارنظر می‌کند: «مهمترین واقعهٔ تاریخی ـ ادبی که [در اسپانیا] رخ داده و سالهای زیادی بیش از همه دربارهٔ آن گفتگو شده است.»[۴۲] محققان بسیار اندکی عنصر سامی را در تحلیلهای خود از تاریخ اسپانیا در نظر گرفته‌اند ـ گانیوت (Ganivet) در *Idearium español* از معدود کسانی است که اهمیت تأثیر اعراب را پذیرفته‌اند و رامیرو دو مائزتو (Rarniro de Maeztu) در *Defensa de la hispanidad* نخستین کسی است که یهودیان را، هر چند به شکلی تحقیرآمیز، در تاریخهای «رسمی» اسپانیا راه داده است. به گفته گومز مارتینز، کاسترو فقط یکی از نورسیدگان تفکّرات مستمرّ «مکتب ۹۸» دربارهٔ اسپانیاست که در مباحث خود هم از فلسفه «حیات گرایی» ویلهلم دیلتای (Wilhelm Dilthy) و هم از جریانهای فلسفی کسانی چون اسوالد اسپنگلر (Oswald Spengler) و آرنولد توین بی استفاده می‌کنند. آنچه کاسترو انجام داد پیشنهاد این نکته بود که «فرهنگ اسپانیا»، یا آنچه ما «اسپانیا» می‌نامیم از همزیستی روزمرّه و غیر مذهبی و تعامل مسیحیان، مسلمانان و یهودیان سرچشمه گرفته است. به اعتقاد او بسیاری از ارزشها و ویژگیهای ملی که برخاسته از این تاریخ است، همچون نبوغ در زمینه‌های هنری و «نشاط‌انگیز» بیش از استعداد در امور تعقّلی صرف (چنان که نبود تقریبی علم و فلسفه نشاندهندهٔ آن است)، در توضیح پیچیدگی و کثرت‌گرایی در اسپانیای قدیم، یا اسپانیا بدان شکلی که به وجود آمد، به ما کمک می‌کند. کاسترو معتقد است (ما در اینجا تنها به اختصار طرح کلی

نظرات او را بیان می‌کنیم، زیرا این نظرات در حال حاضر کاملاً شناخته شده‌اند) که اسپانیا حداقل تا سدهٔ دهم یا یازدهم شکل نگرفته بود و در این زمان بود که تعامل روزمرهٔ این سه قوم آغاز شد. به عبارت دیگر، بر خلاف آنچه ارتگا ای‌گاست (Ortega y Gasset) و رامون منندث پیدال (Ramón Menéndez Pidal) گفته‌اند، ویزیگوتها همان اسپانیاییها و تراژانها و سنکاها به ترتیب، همان شهروندان اشبیلیه و قرطبهٔ نبودند (دست‌کم چنان که امروزه ما واژه‌های «اسپانیا»، «اشبیلیه» و «قرطبه» را می‌فهمیم). به‌طور کلی، کاسترو معتقد است که مسیحیان ـ که به تناوب، احساس تسلیم، سرگشتگی، اخطار و اخراج را تجربه می‌کردند ـ با مسلمانان (که در سده‌های میانه از نظر سیاسی و فرهنگی بر آنان تفوّق داشتند) به تعامل پرداختند. همزیستی مسلمانان و مسیحیان بسیار تنگاتنگ و گسترده بود و موجب پیدایش گروههایی دورگه همچون مدجنه‌ها (مسلمانانی که در بین مسیحیان می‌زیستند) و مستعربها (مسیحیان اسلام آورده) شد. به گفتهٔ کاسترو، آیین مبالغه‌آمیز سانتیاگو یا جیمز اپاستل قدیس (که در افسانه‌ها او را قدیس حامی اسپانیا قلمداد کرده‌اند) که مرکز آن زیارتگاهی مهم در کامپوستلا (Compostela)* بود ـ چنان مهم که با رم و اورشلیم رقابت می‌کرد و کاردینالهایی در آن به سر می‌بردند ـ واکنشی تاریخی و تدافعی بود در برابر آیین اسلام و حرم کعبه که زائرانی از سراسر جهان اسلام به آن رو می‌آورند. (این پدیده‌های تاریخی بر اسپانیایی که در حال ظهور بود تأثیر نهادند، مثلاً کاویدو (Quevedo) هنوز از حمایت جیمز حواری در برابر حمایت قدیس‌ترزا دفاع می‌کند و در دفاع نامهٔ خود با عنوان ***Mi espada por Santiago*** [«شمشیرم برای جیمز قدیس»] فهرستی عجیب از معجزات و ظاهر شدنهای مهم منسوب به این قدیس ارائه می‌دهد.) باید به خاطر داشت که این پدیده در همان زمانی رخ می‌داد که رنه دکارت (René Descartes) در سوی دیگر پیرنه با اثر خود به عنوان *روش گفتار* (Discourse de la methode) پایه‌های فلسفه جدید را بنا می‌کرد و باز پس‌گیری اندلس توسط مسیحیان، در بازتاب همان نگرش تدافعی نسبت به «دشمن» قدیمی، همچون جهاد در نزد مسلمانان «جنگی مقدس» به شمار می‌رفت. در حقیقت،

* سانتیاگو دو کامپوستلا = ایالتی در شمال غربی اسپانیا.

مسلمانان تأثیرات بسیاری داشته‌اند: ترتیبات نظامی اسپانیای کاتولیک (کالتراوا، سانتیاگو، الکانتارا) بر این مفهوم اسلامی مبتنی است که عارف زاهد و مجاهد همسان هستند، و کاسترو معتقد است که تساهل مذهبی مسلمانان را، که از قرآن سرچشمه می‌گیرد، می‌توان در آلفونس دهم (باید از نظامنامهٔ عادلانه و متفکرانهٔ ***Siete Partidas*** («هفت بخش») آلفونس دهم نام برد) در خوان مانوئل و در رایموند لولی دید. کاسترو به تأثیرات اسلامی دیگری نیز اشاره می‌کند که امروز همه هنوز قابل مشاهده‌اند از قبیل: نگرشها یا روشهای زندگی خرسندانهٔ مبتنی بر تسلیم و رضای روحانی (که عباراتی «نوعاً اسپانیایی» را پدید آورده‌اند همچون «لَعَلّ» (***ojalá***)، «ان شاءاللّه» (***si Dios quiere***) و ماشاء اللّه (***estaba de Dios que i ba a pasar***) که همگی بی‌واسطه ریشهٔ عربی دارند)؛ عباراتی در بیان مهمان‌نوازی و ادب (اصطلاح معروف و جهانی ***ésta es su Casa*** ترجمه لفظ به لفظ اصطلاح عربی *البیت بیتک* می‌باشد)؛ دعاها و دشنامهای فراوانی که در محاورات روزمره مردم اسپانیا وجود دارد؛ و خرافات فراوان همچون وارونه کردن جارو برای رفتن مهمانان، که ریشهٔ ایرانی دارد. آثار زبانی عربی در زبان اسپانیایی چنان فراوان و چشمگیر است که نمی‌توان در آنها تردید یا آنها را انکار کرد. اینک چند واژه اسپانیایی را ذکر می‌کنیم که مستقیماً از عربی «وام گرفته شده‌اند» و تأثیر تمدن اسلامی را بر جنبه‌های بسیاری از زندگی اسپانیایی و در امتداد آن زندگی لاتینی ـ آمریکایی و حتی بر واژگان انگلیسی نشان می‌دهند: azúcar: سُکَّر (Sugar)؛ azafrán: الزّعفران (saffron)؛ arroz: الرُّز (rice)؛ cheque: صَکّ (cheque)؛ tarifa: تعرفه (tariff)؛ alcoba: القُبّة (alcove خصوصاً به معنای خوابگاه یا اتاق خواب)؛ azul: لازَوَردی (blue; azure)؛ jazmín: یاسمین (jasmine)؛ carmesí: قرمزی (crimson)؛ alquimía: الکیمیاء (alchemy)؛ álgebra: الجبر (algoritmo) (algebra و algorithm ـ وام گرفتن این واژه‌ها از عربی نباید تعجب آور باشد، زیرا عربها بودند که «صفر» را نیز به جهان غرب دادند). همچنین واژه‌ای که در محاورات عامیانه اسپانیاییان بسیار متداول است یعنی !Olé از عبارت عربی *واللّه* گرفته شده است.[۴۳]

کاسترو پس از بیان این تأثیرات مسلمانان، به بررسی موقعیت تاریخی یهودیان که به

جزئی جدایی‌ناپذیر از فرهنگ اسپانیا تبدیل شدند، می‌پردازد. خوانندگان می‌توانند برای آشنایی با این جنبه از نظریات کاسترو و نیز تاریخچه مجادلاتی که برانگیخت (در میان مخالفان او دانشمندان مشهوری همچون کلادیو سانچز آلبورنوز، ژانیو آسنسیو، اوتیس گرین، استفان گیلمن، آلبرت سیکروف، مارکز ویلیانوواوا جای داشتند) به کتاب او با عنوان *Realidad histórica de Espana** و کتاب گومزمارتین با نام** *Américo Castro y el origen de los espanoles* و بررسی من تحت عنوان *Huellas del Islamen la literatura espanola. De Juan Ruiz a Juan Goytisolo.**** مراجعه کنند.

اینک از نزدیک‌نگاهی می‌افکنیم به نتایج این وضعیت تاریخی پیچیده، گرچه موضوع اصلی که در اینجا مورد نظر ماست میراث اسلام در ادبیات اسپانیا می‌باشد. امّا بجاست که به تأثیر یهودیان نوکیش (یهودیانی که بتازگی مسیحی شده بودند) بر متون قرن طلایی (Siglo de Oro) که بسیاری از آنها به دست خود اینها نوشته شده اشاره کنیم. اگر اندکی در این نکتهٔ تأمل کنیم که برخی از مشهورترین چهره‌های ادبیات اسپانیا نوکیشان یهودی بودند، دیگر هرگز ساده‌لوحانه رنسانس ادبی اسپانیا را محصول اسپانیای «اروپایی» نخواهیم دانست. دیگودوسان پدرو، خوان دومنا، فرناندو دو روهاس، خوان لوئیس ویواس، فری لویی دولئون، برادران والداس، ماتیو آلامان، ترزا قدیسِ آویلا، هورها دو مونتا مایور، هرناندو دل پولگار، بارتولومه دو لاس کازاس، بالتازار گراسین و شاید سروانتس تنها اندکی از فرزندان زجر کشیدهٔ پدران یهودی هستند. چهره‌هایی دیگر همچون سن جان صلیبی و شاید برخی دیگر از پدیدآورندگان گمنام ادبیات عاشقانهٔ اعراب اسپانیایی احتمالاً نیاکان مسلمان داشته‌اند. آنان همگی از خود نشانه‌ای بر رنسانس ادبی اسپانیا بر جای نهاده‌اند و غیر ممکن است که به شکلی به موقعیت خود به عنوان *تازه به دوران رسیده‌ها* در جامعهٔ اسپانیایی شدیداً کاتولیک اشاره‌ای نکرده باشند؛ جامعه‌ای که برای دفاع از «خلوص» سیاسی، مذهبی و نژادی خود که تازه به دست آورده بود، تفتیش عقاید را به پا کرد. بسیاری از این نوکیشان ـ

---

* *حقیقت تاریخ اسپانیا.*

** *آمریکو کاسترو و منشأ اسپانیاییها.*

*** *جای پای اسلام در ادبیات اسپانیا، از خوان روئیس تا خوان گویتی سولو.*

دارای اصل و نسب یهودی یا مسلمان ـ به موقعیت خاص خود مشخّصاً اشاره نمی‌کردند (هدف آنان دقیقاً این بود که جایگاه اجتماعی نامشخص خود را پنهان کنند) بلکه به صورت غیرمستقیم اوضاع را در نظم اجتماعی جدید بیان می‌کردند. از آنجا که گاهی چنین اشارات غیرمستقیم اما دائمی از سوی مسیحیان نیز دیده می‌شود، خواندن و درک ادبیات دورهٔ رنسانس اسپانیا فقط براساس معیارهای خود آن بسیار دشوار است، یعنی: اگر معنای برخی از این اشارات ادبی را درنیابیم، شاید اصلاً مقصود واقعی نویسنده را درک نکنیم. تاکنون هیچ کس بر این نکته تأکید کافی نکرده است که تمام متون ادبی اسپانیایی که در عصر طلایی به وجود آمده‌اند دچار سانسور شده‌اند؛ این واقعیت را به هنگام خواندن ـ یا «رمزگشایی» ـ متون دورهٔ رنسانس اسپانیا همیشه باید به خاطر داشت. اینک چند نمونه از این اشارات غیرمستقیم به زندگی در آن روزگار را بررسی می‌کنیم.

سروانتس *دُن کیشوت* را با ارائه فهرستی از غذاهای قهرمان خود آغاز می‌کند، این روش ادبی بسیار کم نظیر را تنها هنگامی می‌توان توضیح داد که توجه کنیم دن کیشوت ـ و البته سروانتس ـ در سرزمینی می‌زیسته است که پر از غذاهای مکروه بوده است. بلافاصله می‌توان دریافت که این وسواس ویژهٔ سامیان است. سروانتس می‌گوید دن‌کیشوت duelos y quebrantos («نگرانی و اندوه») می‌خورد و خوانندهٔ هوشیار در این سخن اشاره‌ای ظریف خواهد یافت که دن کیشوت به تازگی به مسیحیت گرویده است: duelos y quebrantos نامی بود مؤدبانه که نوکیشان به تخم‌مرغ و گوشت خوک داده بودند، زیرا خوردن این غذا برای تازه مسیحیان ظاهراً دشوار بود. افزون بر این، سانچو پانزا دهقان بارها دربارهٔ «چربی خود که هفت انگشت ضخامت دارد و از مسیحیت قدیمی به همراه دارد» داد سخن می‌دهد و به شکلی مضحک فربهی خود را با فربهی خوک مقایسه می‌کند ـ غذایی نفرت‌انگیز برای نوکیشان امّا «غذایی که باید انگشتان را با آن خورد» برای مسیحیان خوبی همچون او. همچنین نباید اشارات پنهانی سروانتس را فراموش کرد: دن کیشوت که مردی است زیرک، خیالپرداز، شورشی و مهمتر از همه، کتابخوانی بزرگ، بسیاری از ویژگیهای یهودیان تغییر کیش داده را نشان می‌دهد، در حالی که سانچوپانزای بی‌سواد به شکلی طنزآمیز سخنگوی مسیحیت

«پاک» است که خونش هرگز با خون بورژوازی یهودی درهم نیامیخته است. رمزگشایی شخصیت آلدونزا لورنزو جالب است: مترجم موری که دستنویس سیدحمید بن انجلی ـ یعنی در واقع دن‌کیشوت ـ را ترجمه می‌کرد وقتی به این نوشته می‌رسد: «و این دولسینه دوتوبوزو... برای نمک سود کردن گوشت خوک دستی داشت که نمکین‌تر از آن را هیچ زنی در ولایت مانش دارا نبود»* با صدای بلند می‌خندد. این لطیفه چندان خنده‌دار به نظر نمی‌رسد، مگر این که رمز آن را بگشاییم. ابتدا باید گفت که دولسینه اسمی است پر طمطراق و زیبا که بسیار با زادگاه او یعنی، چنان که سروانتس می‌گوید، شهر کثیف و کوچک مانش (توبوزو) بی تناسب است. دوم آن که بیشتر ساکنان توبوزو مورهای تغییر آیین داده بودند و بدین‌ترتیب نام دولسینه با «خون ناپاک» ارتباط می‌یابد و طنز قضیه را دو چندان می‌کند. مطمئناً اینک می‌توانیم تمام داستان را بفهمیم و سپس چیزی همچون «دولسینه اهل شهر مورها» یا «دولسینهٔ مور» را در نظر آوریم. مهمتر از همه این که دولسینه گوشت خوک را نمک سود می‌کند، یعنی از سرنومیدی کار مسیحیان را در پیش می‌گیرد و بی‌تردید، این کار برای آن است که اصل و نسب (تحقیر شده) مور خود را مخفی بدارد. از این روست که مترجم مور *دن کیشوت*، که در نهان مسلمان است و می‌تواند در زمانی که زبان عربی در اسپانیا کاملاً ممنوع است از آن زبان ترجمه کند، چنین از ته دل (و شاید در عین حال به تلخی) می‌خندد: او باید انعکاس وضعیت خود را در تقیّه‌های دولسینه دیده باشد و شاید بتوان تصور کرد که او به حال خود و جامعه‌اش نیز می‌خندیده است.

علاوه بر این، بسیار طنزآمیز است که سروانتس شاهکار ادبی خود را به یک عرب مغربی به نام سید حمید بن انجلی نسبت می‌دهد. او به رمز (و شاید به صورتی نیمه خودآگاه) بیان می‌کند که خلاقترین قوای محرک روح او به شکلی اسرارآمیز عربی‌اند. این لطیفه بسیار شگفت‌انگیز است، زیرا اشاراتی سیاسی نیز در بر دارد: داشتن ـ چه به رسد به نوشتن یا ترجمه کردن ـ چیزی به عربی در اسپانیای سدهٔ هفدهم جرم محسوب می‌شد. بنابر این، سروانتس به روش بسیار غیر مستقیم خود به ما می‌گوید که *دن‌کیشوت*

---

* سروانتس، میگل د. *دن‌کیشوت*، ترجمه محمدقاضی، تهران، نشرنو، چاپ چهارم، ۱۳۶۱، ج اول، ص ۷۸.

کتابی است غیر قانونی و شرقی؛ که این از نظر دادگاه تفتیش عقاید موضوع کوچکی نبود.

مسأله مسلمانان اسپانیایی که دقیقاً در فاصله بین انتشار بخش اول و دوم *دن‌کیشوت* از اسپانیا اخراج شدند، ذهن سروانتس را به خود مشغول کرده بود. او در بخش دوم (فصل ۵۴) تصویر کاملی از یکی از این موریسکوهای* پناهنده به نام ریکوت ارائه می‌دهد که پس از آن که تجربهٔ تبعید در سرزمینهای اسلامی را ناکامی اسفباری یافته بود، مخفیانه به اسپانیا باز گشته بود. به گفتهٔ مارکز ویلیانواوا[۴۴] (Márquez Villanueva)، دوستی نزدیک و احترام‌آمیز ریکوت با سانچو پانزای «کهنه مسیحی»، روش سروانتس است در دفاع غیرمستقیم از تساهل مذهبی و سیاسی موجود در سرزمین مادری‌اش. اما این دفاع نیز حد و مرزی داشت و دردآور است که می‌بینیم سروانتس، ریکوت مسلمان روشن اندیش را ـ که چنین پرشور آزادی عقیده‌ای را که در اقامت کوتاه خود در آلمان مشاهده کرده می‌ستاید ـ وامی دارد که فیلیپ سوم و «تصمیم مشهور» (gallarda resolución) او را بستاید که دستور اخراج دسته‌جمعی هم‌نژادان ریکوت را صادر کرده بود. سروانتس مجبور بود همین مطالب را در ***Coloquio de los perros*** (*گفتگوی شریران* (؟)) و نیز در ***Persiles*** تکرار کند. در این جا خریفه (Jarifa)، مسلمانی از بلنسیه که بتازگی به مذهب کاتولیک در آمده بود، تا آنجا پیش می‌رود که همچون ریکوت اجداد خود را دشنام می‌دهد و سیاست رسمی اخراج مسلمانان پیشین اسپانیا را می‌ستاید. نویسندگی در اسپانیای سده هفدهم کاری بود واقعاً خطرناک و اگر نویسنده‌ای احساس می‌کرد که در طرفداری از عقاید اقلیتهای مورد تعقیب زیاده روی کرده است، معمولاً می‌کوشید با عقب‌نشینی از آنچه گفته بود با بیان مطالبی متضاد با آن همدلی واقعی خود را با آنان پنهان کند. این شیوهٔ نویسندگی دو پهلو باعث شد که به نظر آید آزاداندیشانی همچون سروانتس «یک سویه می‌اندیشند».

در متون ادبی عصر طلایی اشارات فراوانی به اقوام تحت آزار به چشم می‌خورد.

---

* Moriscos: اعراب مغربی که بعد از فتح مجدد اسپانیا در سال ۱۴۹۲ در آن جا باقی ماندند و (با رضایت یا به روز) مسیحی شدند و به‌طور کلی به معنی مورها.

هنگامی که پابلوس در جستجوگر (*Buscon*) اثر گوادو می‌گوید کـه مـادرم «از فـرزندان اذکار است» در حقیقت به دودمان تحقیر شده خود اشاره مـی‌کند، زیـرا هـنگامی کـه نوکیشان ـ یهودی و مسلمانان ـ غسل تـعمید داده مـی‌شدند غـالباً مـقدسترین اسـامی مسیحی را برای خود برمی‌گزیدند: سان پابلو (پل مقدس)، سانتا ماریا (مریم مقدس)، سان خوان (ژان مقدس)؛ دولا کروتز (صلیبی)، دو ژسوس (عیایی)، روساریو (تسبیح) و بسیاری اسامی دیگر. خواننده‌ای که «رازدان» نباشد. بهترین گفت و شنودها را در کتاب *لوزانای اندلسی* (*lalozana Andaluza*) اثر فرانسیکو دلیکادو ـ مردی که همواره نگـران اصل خود بود ـ درک نخواهد کرد. یهودیان اسپانیایی رُم می‌کوشند کشف کنند که آیـا لوزانای زیبا یهودی (de nostris) است یا نـه، و وقـتی پـی مـی‌بردند کـه او hormigos torcidos (غذایـی مـحلی کـه عـمدتاً از خـرده‌های نـان درست مـی‌شود) را، هـمچون یهودیان، با روغن می‌پزد نه به شیوه «مسیحیان» با آب، آشکار می‌شود که وی یهودی است. اما این لوزانای زیبا که در قرطبه زاده شده، «مسلمان» نیز به نظر می‌رسد. نام او آلدونزا آلاروسا (Aldonza Alarosa) است؛ نویسنده، خود، مـی‌گوید کـه «آلاروسـا از زبان عربی آمده است» ـ و ما اگر کمی عربی بدانیم، می‌دانیم که «آلاروسا» شکل تغییر یافته «العروس» است. این آلاروسا که یهودی مستعرب شگفت‌انگیزی است و کم و بیش به آیین مسیح گرویده، استعداد خاصی برای پختن غذاهای مخصوص مسلمانان دارد که دلیکادو در توصیف آنها سنگ تمام می‌گذارد. غذاهای پختِ دست او همچون ***Cazuelas moriscas*** (خـــورشهای مــورها)،*letaurio de orrope* (مــربای عســـل) و ***berenjenas*** همیشگی (غذاهای ساخته شده از بادنجان) ـ تمام غذاهای شـبهه‌انگـیز ـ خـوانـنده را متوجّه همدلیهای فرهنگی و مذهبی خطرناک قهرمان اصلی دلیکادو [با این نـژادهـای تحت آزار] می‌سازد.

این رمان‌گفت و شنود و یا رمان نمایشیِ زیبا که شایسته بررسی بسیار بیشتری است، به سیر در روابط درونی گروهی از یهودیان تغییرکیش داده می‌پردازد که اصالتاً اسپانیایی هستند و در رم به سر می‌برند و تقیه‌ها، بی‌اعتمادیها و حتّی ضدیّتهای خاص خود را با سامی‌گری دارند. گرچه دلیکادو کتاب خود را در رم نوشت و بدین جهت تا اندازه‌ای از

فشار مستقیم سانسور تفتیش عقاید در اسپانیا به دور بود، اما بی‌تردید باز هم شاهدیم که او در درسهای اخلاقی اواخر کتابش خود سانسوری زیادی اعمال می‌کند (گرچه این خود سانسوری، نویسنده را از توصیف جنس مؤنث در ادبیات اسپانیا، تا آنجا که ما می‌دانیم باز نمی‌دارد ـ فاصله جغرافیایی حدّاقل در مورد کتاب دلیکادو بی‌تأثیر نبوده است.) باید این اثر ادبی اسپانیا را که متعلّق به آثار عصر طلایی است موشکافانه ـ و با کمی سوءظن ـ خواند، زیرا درک طنز تلخ آن مستلزم آن است که رمزگشایانی واقعی آن را دقیق و سنجیده بخوانند.

سرانجام به بررسی سطح پیچیده‌تری از این ادبیات اسپانیایی سده‌های میانه و رنسانس می‌پردازیم یعنی: تأثیر مستقیم ادبیات متعدّد سامی بر این ادبیات. این تأثیرها را نباید فقط در نوشته‌های *نوکیشان* باز جست، بلکه در آثار مسیحیان قدیمی و جدید نیز دیده می‌شوند. ادبیات اسپانیا نشان می‌دهد که از همان مراحل آغازین فرهنگ پیچیدهٔ خود آبشخورهایی مختلط داشته است. طرفه آن که نخستین آثار ادبی اسپانیا ابیاتی است دو زبانه که در قالب اشعاری لطیف به عربی و عبری ظهور می‌یابد. چنان که می‌دانیم این خرجه‌ها را، که در پایان بندهای موشّحات می‌افزودند، نه یک اسپانیاشناس بلکه یک عبری‌دان اسرائیلی به نام استرن (M.Stern) کشف کرد که نمی‌دانست با کشف خود چه کند، تا آن که پس از چند سال متخصّصانی همچون نیکل، گارسیا گومز، منندت پیدال و داماسو آلونسو به کمکش آمدند. بجاست ذکر کنیم منندث پیدال نیز نتوانست از این خرجه‌ها آنهایی را که به زبان مستعربان بود دریابد، زیرا فهم آنها آشنایی با دو زبان را می‌طلبد و حتی در این صورت نیز دشواری قابل ملاحظه‌ای دارند؛ بررسیهای جدیدی در این اشعار انجام گرفته که توسط افرادی از جمله جیمز مونرو، ریچارد هیچکاک، مارگیت فرنک، ساموئل آرمیستد و آلن جونز بوده است. امّا ماهیّت دورگه این اشعار غناییِ ابتدایی حتی از این هم عمیق‌تر است، زیرا این اشعار به زبانی خوانده می‌شدند که نه قشتالی بلکه زبانی مستعرب ـ گویشی رومیایی آمیخته با عربی ـ بود و گویا این مشکل به تنهایی کافی نبوده است که آن را به حروف عربی و عبری (البّته بدون مصوّت) هم نوشته‌اند. چنان که ریچارد هیچکاک بحق گفته است[۴۵] به همین علّت بازسازی این

اشعار بسیار دشوار است (در واقع، هیچکاک حتّی احتمال می‌دهد که زبان این خرجه‌ها نه مستعربی، بلکه عربی محاوره‌ای باشد). شاید برای نشان دادن مشکلات موجود در متن اصلی خرجه ذکر مثالی که الیاس ریورز[۴۶] (Elias Rivers) به کار برده سودمند باشد. نخست شکل آوانگاری شده آن را (براساس نسخه‌های عربی و عبری) می‌آوریم و سپس ترجمه «احتمالی» آن را به زبان مستعربی نقل می‌کنیم. خواننده زبانهای اصلی بلافاصله درخواهد یافت که «شارح» یا «مترجم» خرجه چقدر به خود آزادی داده تا ترجمه نهایی قابل خواندن باشد. در هر حال، کاملاً آشکار است که اگر کسی هم اسپانیاشناس و هم شرق شناس نباشد، به هیچ وجه نمی‌تواند خرجه‌ها را به زبان اصلی‌شان بخواند:

[فکر این که چه باید بکنم یا چه بر سرم خواهد آمد مرا رها نمی‌کند [ای محبوب من][۴۷]

بیشتر لذّت شنوندگان از شنیدن این خرجه‌ها، که در جای جای موشّحه‌های طولانی عربی یا عبری پراکنده بودند، از دورگه بودن این ترانه‌های کوتاه حاصل می‌شد. خوانندگان موشّحه‌های قدیمی که شناسندگان بسیار فرهیخته و تربیت یافتهٔ فرهنگ عامه ـ پیش از پیدایش این اصطلاح ـ بودند، چنان که داماسو آلونسو آنها را بدرستی چنین می‌نامد[۴۸]، اشعار عالی خود را که در قالبهای عربی یا عبری سنّتی سروده بودند با ترانه‌ها و خرجه‌های عامیانه درهم می‌آمیختند و شنوندگان بلافاصله آنها را می‌شناختند و با خوانندگان همنوا می‌شدند. تأثیر این خرجه‌ها ـ در حدّ خود ـ شبیه تأثیر ناشی از شنیدن پایان *آنه‌ئید* ویرژیل بر گوش شنونده امروزی بود، در صورتی که *آنه‌ئید* را بر وزن و مضمون ترانه‌ای مشهور بخوانند ـ مثلاً همچون یک آهنگ رقص از گاردل یا آخرین

ترانه مدونا یا یک سالسا* (Salsa). شنوندگان اهل شبه جزیره در سدهٔ چهارم / دهم (که حداقل «بدوی» نبودند) از طبع آزماییهای هنری موجود در این نوع ادبی کاملاً لذت می‌بردند.

بسیاری از این خرجه‌ها مضمون عشق را در نهایت عذوبت بیان می‌کردند، اما خرجه‌های دیگر آشکارا شهوت‌انگیز و بویژه شرقی بودند. باید به خاطر داشت که ادبیات اسپانیا با یکی از این خرجه‌ها آغاز شده نه با «*شعر سید من*» (*El Poema del Mío Cid*). در خرجهٔ زیر عاشق مؤنث، که آنتی‌تز واقعی همتای اسپانیای خود یعنی شمانهٔ پاکدامن است، با استفاده از تصویر زیور آلات، موقعیتی جنسی را توصیف می‌کند:

نون تأمرِی الّاکن الشّرطی
ان تجمع جلجالی مع قرطی[۴۹]

اگر این سطور از جمله نخستین نمونه‌های شعر اسپانیایی باشد، باید نتیجه گرفت که این شعر واقعاً یک شعر «اروپایی» غیر عادی بوده است: ریشه‌های عربی این خرجه چنان آشکار است که من توانسته‌ام همین مصرعها را در دو رسالهٔ عشقی عربی بیابم: در کتاب *گلهای درخشان* از علی بغدادی و کتاب مبانی عشق هزل‌آمیز با عنوان شکوه *باغ عطرآگین* از شیخ نفزاوی. اگر لختی تأمل کنیم درمی‌یابیم که درونمایه‌های ادبی نخستین اشعار تغزّلی اسپانیایی را پیشتر شاعران عربِ آثار عاشقانه با شرح وبسط کامل بیان کرده‌اند. می‌توان گفت ما در اینجا خرجه‌ای را پیش رو داریم که اصولاً عربی است و فقط واژه‌های رومیایی اندکی در خود دارد. امّا جسارت عشقی زن یکی از بن مایه‌های اصلی خرجه اندلسی است و این امر خواننده را نسبت به میزان دَینی که به ادبیات عربی دارد، دچار تردید می‌کند.

امّا مهمترین مشکلی که دربارهٔ این خرجه‌های اندلسی وجود دارد، و هنوز آن را کاملاً درک نکرده‌ایم، این است که حتّی در مورد زبان آنها اختلاف نظر وجود دارد. پس از مقالهٔ راهگشای استرن S.M.Stern با عنوان «اشعار پایانی اسپانیایی در موشّحه‌های اسپانیایی ـ عبری. جستاری در تاریخ موشّحه و مطالعهٔ لهجه قدیمی اسپانیایی مستعرب»

---

* سالسا: نوعی موزیک رقص که آمیخته است از عناصر جاز و راک.

(«Les vers finaux en espagnol dans les *muwashshahas* hispano-hébraïques. Une Contribution à l'histoire de la *muwashshaha* et à l'ètude du vieux dialecte espagnol 'mozárabe»)[۵۰]

محققانی همچون منندت پیدال، داماسو آلونسو، امیلیوگارسیا گومز، مارگیت فرنک، میلاس والیکروسا، نیکل، لئواسپیتزر، ساموئل آرمیستد، سولا ـ سوله (J.M.Solá-Solé)، جیمز مونرو، خوان کورومیناس، کونسوئلو لوپز ـ موریلاس و دیگران مقالات زیادی دربارۀ خرجه نوشتند. اکثر منتقدان نتیجه‌گیری کرده‌اند که زبان آوازهای عامیانۀ (Cancioncilla) قدیمی مستعربی است و از این رو آنچه ما اینک با آن سرو کار داریم چیزی نیست جز همان سپیده دم شعر اسپانیا. اما ریچارد هیچکاک اخیراً نه تنها نسبت به بازسازی جدید محتوای این خرجه‌ها توسط محقّقان، بلکه نسبت به زبان این خرجه‌ها نیز ابراز تردید کرده است. او بر این گمان است که حداقل در برخی موارد، زبان خرجه‌ها مستعربی نیست بلکه عربی اندلسی است.[۵۱] جنجالی سخت امّا جالب در گرفته است (که فقط سه تن از شرکت کنندگان در آن جیمز مونرو، ساموئل آرمیستد و آلن جونز هستند) و باید منتظر نتیجه آن باشیم. یکی از روشن کننده‌ترین جنبه‌های این بحث این است که به دانشجوی ادبیات اسپانیایی می‌فهماند که خاستگاههای شعر اسپانیایی چقدر اسرارآمیز است تا آنجا که هنوز به قطع نمی‌دانیم بعضی از اشعار «اسپانیایی» هستند یا «عربی» ـ و این برای تاریخ عقاید در اسپانیا و احساس هویّت در این سرزمین مسأله کوچکی نیست.

نمونه‌های دیگری از ادبیات دو رگه وجود دارد که درک آنها برای محققانی که شرق‌شناس نیستند و به زبانهای رومیایی آشنایی ندارند دشوار است. رایموند لولی شگفت‌انگیز، که اصلاً لاتین نمی‌دانست، اما با زبانهای میورقه‌ای و عربی آشنا بود، برخی از آثار خود را به عربی نوشت و دن سم دو کاریون (Don Sem de Carrión)، از نویسندگان مذهبی سدۀ پانزدهم نیز، همزمان به دو فرهنگ تعلق داشت: او به اسپانیایی اثر مشهور خود به نام «ضرب المثلهای اخلاقی» *Proverbios Morales* و به عبری ـ با نام رب شم توب بن آردوتیل بن اسحاق ـ آثاری همچون *Widduy* («اعتراف») و *Ma'ase*

(«عمل») را نوشت.

نظریه‌های قدیمی ژولیان ریبرا دربارهٔ خاستگاههای عربی حماسهٔ اسپانیایی (یا قشتالی)، که در روزگار خود با بی اقبالی روبرو بودند، اینک به دست آلوارو گالمس دو فوئنتس در کتابهایی همچون ***Libro de las batallas. Narraciones épico-caballerescas*** («کتاب جنگ: روایات حماسی ـ رومیایی») و بویژه در ***Epica árabe y épica castellana*** («حماسهٔ عربی و حماسه قشتالی») و نیز به دست فرانسیسکو مارکوس مارین در ***Poesía narrativa árabe y épica hispánica*** («شعر روایی عربی و حماسهٔ اسپانیایی») استادانه روزآمد شده‌اند.[۵۲] چه خاستگاههای حماسه اسپانیایی در عربی باشد و چه نباشد، چنین بررسیهایی بروشنی نشان داده‌اند که ادبیات اسلامی چه تأثیر عمیقی برقدیمی‌ترین اشعار ادبیات اسپانیایی داشته‌اند.

در اینجا فقط به شکلی گذرا به این نکته طنزآمیز اشاره می‌کنیم که در مهمترین منظومه حماسی اسپانیایی یعنی (شعر سیدمن) ***Poema del Mío Cid*** قهرمانْ نامی عربی دارد (Mío Cid به معنای «سرور من»). نباید دچار شگفتی شد اگر این جنگاور پرشور مسیحی در جنگیدن با لشکری مرکب از سربازان مسلمان و مسیحی هیچ تردیدی به خود راه نمی‌دهد. افزون بر این، در حالی که این قهرمان معمولاً با مورها (اعراب مغربی) می‌جنگید گاهی اگر لازم بود برای دفاع از هم پیمانانی همچون معتمد، فرمانروای اشبیلیّه، با مسیحیان نیز می‌جنگید. بار دیگر، مرز وفاداریها در نخستین حماسهٔ قشتالی اسپانیا در هم می‌ریزد.

منتقدان اندکی وجود عناصر عربی را در *کتاب عشق خوب* ***(Libro de buen amor)*** اثر خوان روئیس انکار می‌کنند. مطالعات اخیر، تحقیقات در این زمینه را که پیشتر آمریکو کاسترو و داماسو آلونسو آن را آغاز کرده بودند، ادامه داده‌اند. مقالهٔ بسیار جذاب این دو تن با عنوان «La bella de Juan Ruiz , toda problems» («معمای زیبایی از نظر خوان روئیس»)[۵۳] نشان می‌دهد که زیبایی زنانهٔ مطلوب از نظر کشیش اعظم هیته مبتنی بر زیباشناسی عربی است: زن آرمانی او باید لبانی نازک (labios angostillos) داشته باشد که این، چنان که ماریا روزا لیدا بدرستی می‌گوید،[۵۴] بسیار با پسند سامیان

منطبق و با ستایش همیشگی ادبیات اروپایی از لبان گوشتی، (tumenta labia)، در تضادّ است.

لثه‌های قرمز پررنگ بر زیبایی مورد نظر خوان رئیس می‌افزاید؛ زن آرمانی او چنان عربی است که داماسو آلونسو و امیلیوگارسیا گومز توانسته‌اند همتای دقیق او را در رسائل عشقی صاحبنظران این موضوع همچون تیجانی (*تحفة العروس*) و تیفاشی (*کتاب رجوع الشّیخ الی صباه*) باز شناسند. اما آنچه منتقدان پیشین از آن غفلت ورزیده‌اند، توصیف کاوید ونظر خوان روئیس است از چشمان درشت ومثالی زن‌شرقی:این چشمان علاوه بر داشتن مژگانی انبوه وابروانی ظریف و زیبا،می‌بایست relucientes («درخشان، متلألئ») نیز باشند. دربارهٔ رنگ چشمان چیزی گفته نشده است و تنها گفته‌اند که چشمان باید «برق بزند»؛ اما به احتمال زیاد، مخاطبان مدجنهٔ خوان روئیس در سده چهاردهم میلادی ویژگیهای زیباشناختی غیر عادی او را درک می‌کرده‌اند ـ این ویژگیها فقط برای خوانندهٔ غربی «غیر عادی» است. این شاعر اسپانیایی با بسیاری از زیبایی‌شناسان عرب همزمان است، همچون نفزاوی که از دید او معشوقه باید چشمانی «برّاق» و «درخشان» داشته باشد، یعنی: چنان سیاه که با سفیدی خالص چشم در تضادّ باشد. این تضادّ چشمگیر بین رنگها دقیقاً ترجمهٔ واژهٔ عربی حور است که واژهٔ حوریه یا حوری از آن مشتق شده و بر زیبا رویان سیه چشم بهشتی دلالت دارد. بسیار شگفت‌انگیز است: زیبای آرمانی خوان روئیس حوریّه‌ای است عربی.

من در جای دیگر به شرح اشتیاق کشیش اعظم به زن کوتاه قد پرداخته‌ام. او به خواننده گوشزد می‌کند که زن کوتاه قد همواره بر زن بلند قد ترجیح دارد ـ در بستر بهتر است ـ و گفته‌های او (که گاه شکل طنزآمیز دلپذیری را به خود می‌گیرد) شباهت بسیاری به سخنان صاحبنظران مسلمان در موضوع عشق، همچون نفزاوی، دارد.[۵۵]

دربارهٔ برج فلکی مورد نظر خوان روئیس نیز همین مطلب را می‌توان گفت: او مدعی است که در «برج زهره»زاده شده است و ظاهراً این وضعیت فلکی مبیّن علاقه وافر او به زنان است.[۵۶] وی گرچه بطلمیوس را مرجع صلاحیت‌دار نجومی خود می‌داند، امّا مطالعه دقیق آثار بطلمیوس بلافاصله نشان می‌دهد که خوان روئیس مرجع «عالمانه»

خود را نادرست معرفی می‌کند. *کتاب مقالات اربعه* ***Tetrabiblos*** (یا ***Quadripartitum***) جایی برای چنین تعبیری نمی‌گذارد ـ افرادی که در برج ناهید زاده می‌شوند بسیار اهل هنر و فرهیخته‌اند، اما هرگز شهوت ران نیستند. باید به منبع دیگری مراجعه کرد، یعنی ترجمه‌های عربی (و ساده شده) رسالهٔ بطلمیوس که در اسپانیای سده‌های میانه بسیار شهرت داشتند: ستاره‌شناسانی همچون بیرونی، علی بن ابی رجال، و حتّی یهودی مستعرب اسپانیایی ابن عزرا همگی معتقدند که تولدیافتگان در برج ناهید شهوت‌ران هستند و هرگز چنان که بطلمیوس می‌گوید افرادی دارای طبع لطیف نیستند. تصور خوان روئیس نسبت به متولّدان برج ناهید چنان عربی است که من حتّی توانسته‌ام ردّپای آن در ادبیات متأخرتر الاعجمیّه (الخمیادو) بیابم. امّا اگر کشیش اعظم با این طالع‌شناسی عربی شده کاملاً آشنا بود شاید می‌توانستیم بهترین و مرموزترین لطیفه او را با چند سطر زیر رمزگشایی کنیم: از ابن غالب تا بیرونی و تا ابومعشر و ابن عزرا، بیشتر صاحبنظران اسلامی تأیید می‌کنند که اعراب و مردم اندلس در تحت تسلط برج ناهید زاده شده‌اند؛ اما در سوی دیگر بطلمیوس هرگز چنین ادعایی نمی‌کند. اگر به خواندن *کتاب عشق خوب* ***Libro de buen amor*** از دیدگاه فرهنگ مدجنه‌ها که شاعر سخت در آن غرق است ادامه دهیم، باید نتیجه بگیریم که خوان روئیس، که این قدر اصرار دارد در تحت طالع برج ناهید زاده شده، در واقع به طور غیرمستقیم می‌گوید که من عرب هستم. این «ادعای» او چه ناخودآگاه باشد و چه نباشد، بسیار طنزآمیز است که ما ـ با توجّه به بافت ادبی عربی در اثر او ـ باید نسب فلکی او را بدین‌گونه تفسیر کنیم. همچنین تعجب‌انگیز است که می‌بینیم کشیش اعظم شوخ طبع همان عبارت غیر عادی و ناامیمونی را بیان می‌کند که سروانتس نیز چند قرن بعد آنجا که با خود ثانوی‌اش، یعنی سیّد حمید بن انجلی، همانندسازی می‌کند بر زبان می‌آورد و این بدان معناست که در عمق شخصیّت او هویّت عربی ندانسته و نهفته‌ای وجود دارد. ممکن است این گمان مبالغه‌آمیز به نظر آید اما در حقیقت چنین نیست: خوان گویتیسولو نیز در قرن بیستم، آنجا که یکی از رمانهایش را جسورانه به زبان عربی به پایان می‌برد، همین ادعا را می‌کند.

آمریکو کاسترو نیز در کتاب خود با عنوان *تاریخ حقیقی اسپانیا* (***Realidad histórica***

de España) دربارهٔ پیچیدگی مسرت بخش و نگران کنندهٔ کشیش اعظم هیته، که در یک زمان هم «عشق دیوانه‌وار» را می‌ستاید و هم «عشق خوب» را، اظهارنظر می‌کند. کاسترو تأکید می‌ورزد که این عشق تناقض‌آمیز را باید از چشم مسلمانان دید که عشق زمینی را کاملاً با مذهب سازگار کردند. کاسترو کشیش اعظم هیته را نویسنده‌ای می‌داند که یک پا در مسیحیت و یک پا در اسلام دارد و احتمالاً از ابن حزم قرطبی نویسندهٔ اثر عشقی معروف، که در سدهٔ پنجم می‌زیست، یا یکی از پیروان نه چندان فرهیخته او تأثیر پذیرفته است.[۵۷]

البته موارد فوق تنها مواردی نیستند که کشیش اعظم از فرهنگ اسلامی، که ظاهراً اطلاعات دست اوّلی از آن داشته است، تأثیر می‌پذیرد. بی آن که بخواهیم به تفسیرهای مختلفی که دربارهٔ *کتاب عشق خوب* (*Libro de buen amor*) به عمل آمده است بپردازیم، می‌توانیم بگوییم که ارتباط روزمرهٔ کشیش اعظم هیته با اسلام آشکار و تردیدناپذیر است. این نویسندهٔ مرموز (که چه در منطقه مسلمان‌نشین جنوب اسپانیا زاده شده و چه نشده باشد، چنان که این موضوع را اخیراً امیلیوسائز در مقاله‌ای مطرح کرده، بدون آن که بخواهد آن را اثبات کند)[۵۸] به عربی فصیح شعر می‌گوید، با استفاده از کلمات عربی الاصل به بازی با الفاظ می‌پردازد و حتّی به‌گونه‌ای به ما می‌فهماند آنگاه که دُن خیمیو را به منصب قضاوت بجایه، شهری در ساحل شمالی الجزایر، می‌نشاند اندکی در جرم مشارکت داشته است. چنان که خوان روئیس بخوبی بیان می‌کند از بجایه به شهرهای اروپا میمون صادر می‌کردند تا خیمه شب‌بازان و شعبده‌بازان برای سرگرم کردن شاهان و درباریان از آنها استفاده کنند.[۵۹] این نزدیکی روزمرّه، شخصی و خودجوش شاید توضیح دهد که چرا خوان روئیس به «علم» طالع شناسی عامه‌پسند اعراب بیشتر گرایش نشان می‌داده تا به طالع شناسی بسیار پیچیده بطلمیوس. فرانسیسکو مارکز ویلیانواوا با عقل سلیم و به شکلی تحسین‌برانگیز با این موضوع برخورد می‌کند: «نباید فراموش کرد آنچه در دست داریم نوشته‌ای سرزنده و شاد است و تمام چیزهایی که در آن تعیین ـ کننده‌اند مُهری از عامه پسند بودن برخود دارند. ریشه‌های نظرات او را دربارهٔ عشق خوب باید در آن چیزهایی جستجو کرد ـ به سبب

اهمیت اساسی‌شان ـ که او به صورت خود جوش و اجتناب‌ناپذیر در دوران زنـدگی و تماس نزدیک خود با فرهنگ اسلامی جذب کرده است.»[۶۰] رودریگز پوئر تولاس نیز بر این واقعیت تأکید می‌ورزد که فرهنگ شرقی بخشی اساسی از زندگی قشتاله در سدهٔ چهاردهم را تشکیل می‌داد. از این رو، اسلام (و شاید هم فرهنگ یهودی) در نظر کشیش اعظم جریانی بود که «بر خلاف لاتین، لاتین سده‌های میانه و دانش غربی فقط از لابلای کتابها به دست نمی‌آمد، بلکه در بیشتر موارد، و به معنای واقعی کـلمه، بـرای خـوان روئیس، جاری و واقعی بود. برای درک *کتاب عشق خوب* (***Libro de buen amor***) توجّه به این نکته از اهمیّتی اساسی برخوردار است.»[۶۱] در اینجا هدف ما هرگز این نیست که خوان روئیس را *دانشمند ابله* بنمایانیم یا مطالعات وسیعی را انکار کنیم که او، در مقام دانشجوی احتمالی دانشگاه، برای پدیدآوردن ***Libro de buen amor***، که قدرت اندیشه از آن ساطع است، انجام داده بود. با این حال، آشکار است که کشیش ما با تمام دانشی که احتمالاً داشته در محیط عامّه و متأثر از اسلام اسپانیا در سدهٔ چهاردهم زندگی و آمد و شد می‌کرده و شدیداً تحت تأثیر آن محیط بوده است.

اینک بتدریج گسترهٔ کامل دین اسلام برگردن ادبیات و حتی عرفان اسپانیایی را درک می‌کنیم. داستان سن ژان صلیبی نمونه‌ای آموزنده ارائـه مـی‌دهد.[۶۲] سـن ژان صـلیبی سرآمد شاعران اسپانیا، و در عین حال از مرموزترین آنهاست. به گفتهٔ روژه دوویویه[۶۳] (Roger Duvivier)،*اثـر تـنظیم‌ناپذیر* (Oeuvre inclassable) او مـحققان بـرجسته‌ای همچون مارسلینو مننذث پلایو و داماسو آلونسو را از نـظر ادبـی «بـه وحشت افکـنده است».[۶۴] خوانندگان و منتقدان برای درک اشـعار شـطح‌گونه او در ***Spiritual Canticle*** (*سرود روحانی*) از سدهٔ شانزدهم تاکنون خود را در رنج افکنده‌اند و تقریباً همهٔ آنـان شعر ژان را «بیگانه» یافته‌اند.

> تغییر متکلم، مخاطب، زمان، مکان؛ تعداد زیادی تصاویر نـامرتبط؛ تـناقض نـما، مغالطه منطقی، تردید دائمی خواننده دربارهٔ معنای دقیق متن ـ تمام شعر به ایـن شکل غیر عادی ساخته شده است. ایـن اثـر در بـرخـی بـخشها از نـظر احسـاسی امپرسیونیستی است و در بعضی بخشها به نظر می‌رسد که معادل قرن شانزدهمی تکنیک سینمایی است: فلاش بکهای ناگهانی، بیان تـلویحی نـه مسـتقیم وقـایع،

معرفی کوتاه شخصیتها... چنین تکنیکی با نظریات کلاسیک رایج و نظریات دورهٔ رنسانس درباره شعر هیچ‌گونه هماهنگی ندارد.[۶۵]

سن ژان صلیبی به روشنی از شعر پر احساس خود دفاع می‌کند: تجربهٔ عرفانی از مرزهای زبان فراتر می‌رود، و این تجربه در اشعار سراب مانند او، که وی آنها را با بیانی جسورانه چرند (dislates) یا «شطحیّات» یا «پوچ» می‌نامد، به بهترین شکل بیان شده است. او فورانهای عرفانی [روح] خود را با آبی که از ظرف سرریز می‌شود، مقایسه می‌کند؛ این مفهوم بسیار شبیه مفهوم صوفیانه شطح است که دقیقاً همان معنا را دارد. این واژه به سخنان بی‌معنای صوفیان وحدت وجودی مسلمان در حالت سُکر اطلاق می‌شد، اما در شعر روحانی اروپا بی سابقه بود. بی اعتنایی کامل او به پیوستگی طولی در اشعار شبانی‌اش نیز بی‌سابقه بود و می‌شد هر بند آنها را به عنوان یک واحد شعری جداگانه خواند و لذت برد. بار دیگر باید گفت که ***Spiritual Canticle*** (*سرود روحانی*) با فن شعر رنسانس سازگاری ندارد امّا با آنچه گوستاو فون گرونباوم[۶۶] و ولفارت هاین ریکس[۶۷] «مفهوم ملکولی شعر» می‌نامند بسیار سازگار است. این فن شعری که ویژگی بارز شعر عربی و عبری است بیشتر به زیبایی هر بند توجه دارد تا به انسجام ابیات در یک کلیّت شعری. دَین ادبی سن ژان صلیبی به ***Song of Songs*** (*آواز آوازها*) کاملاً آشکار است و ریشه بسیاری از دشواریها یا غرابتهای ادبی او را می‌توان در این الگوی ادبی سامی که به صورت ابهام‌آمیزی عاشقانه (و به صورت عاشقانه‌ای ابهام‌آمیز) است، یافت. امّا تمام مطلب این نیست؛ روشن است که بخش اعظم راز ادبی ***Spiritual Canticle*** (*سرود روحانی*) نیز با اشعار سکرآمیز عشق عرفانی کسانی همچون ابن عربی در *ترجمان الاشواق* و ابن فارض در «خمریّه» شباهت نزدیک دارد. امّا برجسته‌ترین وجه تشابه را در نحوهٔ تفسیری می‌توان دید که سن ژان صلیبی و همتایان مسلمانش از اشعار عرفانی و غالباً غیر قابل فهم خویش به عمل می‌آورند. سن ژان سنّت بدیهی غربی مبنی بر تحشیه‌های منظم شعری را کنار می‌گذارد (مثلاً تفسیر انجیل با سه یا چهار سطح معنایی معروف آن؛ تفسیرهای تمثیلی آثار دانته یا کامپانلا؛ تفسیری که رایموند لولی بر آثار خود نگاشته است) و در زیر پا گذاشتن دائمی «نظام» تشابهات تمثیلی هیچ تردیدی به خود راه نمی‌دهد و معانی مختلف و غالباً متضادی را به اشعار خود نسبت می‌دهد و

بدین‌ترتیب، نوعی گسستگی ایجاد می‌کند که با نظام خودْ تفسیر ابن عربی و به‌طور کلّی، سنّت ادبی صوفیان (رک: شروح بیرونی و نابلسی بر «خمریّه» ابن فارض) بسیار هماهنگ است. سن ژان کاملاً امکان تفسیری «منطقی» یا تمثیلی را نادیده می‌گیرد و اثر خود را با شرحی منثور به پایان می‌برد که خود به اندازهٔ شعری که می‌خواهد آن را توضیح دهد پیچیده است. و بار دیگر عارف اسپانیایی، همچون ابن عربی (با رضایت آشکار) مدّعی است که حقیقت تجربهٔ وجد را نمی‌توان بیان کرد، بلکه فقط می‌توان آن را به کسانی انتقال داد که شروع به تجربهٔ آن کرده‌اند. (شگفت‌انگیز نیست که همکارم خانم آنه‌ماری شیمل، سالها قبل، به من گفت که هرگز سن ژان صلیبی را شاعری «بیگانه» احساس نکرده‌ام، زیرا آثارش را چنان خوانده‌ام که «گویا او یک صوفی است».)

اما شباهتهای سن ژان صلیبی و همتایان صوفی‌اش به همین‌جا پایان نمی‌پذیرد. چند دهه قبل عرب‌شناس مشهور اسپانیایی، میگوئل آسین پالاسیوس، دربارهٔ تأثیرات احتمالی اسلام بر عرفای اسپانیایی سده شانزدهم مطالعه‌ای را آغاز کرد. او نماد معروف سن ژان یعنی شب تیرهٔ روح را در آثار ابن عبّاد رُندی و روشنایی (یا سیر روحی اشراقیان) را در میان شاذلیان یافت.[۶۸] علاوه بر این، آسین توانست مأخذ نماد مشهور سن ترزا اهل آبله، یعنی هفت قلعه تودرتوی روح، را در رسالهٔ گمنامی با عنوان *نوادر* بیابد. آسین برای نخستین بار نشان داد که «اصالت» زیادی که برای نمادگرایی ادبی این دو عارف اسپانیایی فرض شده در واقع تا حدّی مرهون تأثیر تصوّف است. بخت آن قدر با من یار بوده است که توانسته‌ام با پیگیری تحقیقات این دانشمند برجسته ریشهٔ برخی دیگر از نمادهایی را که قبلاً فقط محصول نوآوری و خلاقیّت سن ترزا و سن ژان شمرده می‌شد، در اسلام ردیابی کنم. فهرست نمادهای عرفانی که احتمالاً ریشهٔ صوفیانه دارند و از این طریق به دست آمده بسیار مفصّل است: شب تیرهٔ روح؛ شراب سُکر عرفانی (سن ژان حتّی به عصارهٔ انار اشاره می‌کند که نماد وحدتی است که زیر بنای کثرت دانه‌ها را تشکیل می‌دهد)؛ مشعلهای آتش که روح سرمست را فروزان می‌سازد و نماد صفات خداوند است؛ قبض و بسط روح (یا ***apretura*** و ***anchura***)؛ چشمه درونی که چشمان یار اندکی پیش از اتّحاد تحوّل آفرین در آن ظاهر می‌شود (در عربی، عین هم به

معنای «چشم» است، هم «چشمه» و هم «یکسانی» و به نظر می‌رسد که سن ژان از این راز آگاه است)؛ طرهٔ مو که بر شانهٔ عاشق می‌افتد و چون کمندی است برای «*صید کردن*» معشوق*؛ روباه (raposa) یا بهایم که نماد روح شهوانی است؛ کرم ابریشم که به پروانه‌ای زیبا دگردیسی می‌یابد (نماد رشد معنوی روح)؛ باغ روح که آن را باید با آب معنوی باران یا چشمه آبیاری کرد؛ پرندهٔ تنهای روح در پرواز وجد، که از همه رنگ و در عین حال بی‌رنگ است، زیرا از هر آنچه قید تعلّق پذیرد آزاد است؛ سوسن (azucena) که نماد تسلیم عرفانی یا «رها کردن» خود در دستان خداست ـ و بسیاری موضوعات دیگر که به گمان ما خاص ***trobar clus*** سرّی صوفیان است.[۶۹] شاید یکی از مهمترین نمادهایی که بین عرفان اسپانیایی و اسلامی مشترک است هفت قلعه تو در توی روح باشد که، چنان که پیشتر گفتم، آسین مأخذ آن را در *نوادر* یافته است. امّا آسین مسأله خاستگاه نماد قلعه را کاملاً حل نکرد، زیرا سندی که او در دست داشت نسخه‌ای خطی بود متعلق به پایان سدهٔ شانزدهم و بنابراین مربوط به زمان سن ترزا یا پس از او می‌شد. من به یمن اقبال نیک توانستم تردیدهایی را که آسین به جا گذاشته بود بر طرف کنم، زیرا مدرکی را کشف کردم که او در هنگام نگارش مقاله‌ای که به سال ۱۹۴۶ و پس از مرگش منتشر شد، بدان دسترسی نداشته است.[۷۰] رسالهٔ عرفانی مورد بحث *مقامات القلوب* ابوالحسن نوری بغدادی است که تاریخ پیدایش نماد هفت قلعه را سدهٔ دوم / نهم می‌داند؛ پل نویا این متن را تصحیح کرده و من آن را از عربی ترجمه کرده‌ام. نوری در فصل هشتم *مقامات* طریقی را نشان می‌دهد که روح باید برای واصل شدن به خدا در پیش گیرد و در آنجا از نماد قلعه‌های تودر تو استفاده می‌کند: راهی که او نشان می‌دهد دقیقاً همانی است که آسین در *نوادر* یافته است و اغراق به نظر نمی‌رسد اگر، براساس این سند، قضاوت کنیم که این نماد بن‌مایه‌ای است استعاری که در ادبیات عرفانی اسلامی بارها تکرار شده است. کم و بیش می‌توان گفت دو مثالی که آسین و من توانسته‌ایم مأخذ آنها را بیابیم ـ با آن که چند سده بین دو نسخه فاصله است (یعنی بین سدهٔ سوم / نهم و سدهٔ پنجم /

---

* در ادبیات تغزلی و عرفانی فارسی، این معشوق است که با طرهٔ موی خود عاشق را شکار می‌کند نه عاشق، معشوق را ـ م.

یازدهم) ـ نشان دهنده سابقهٔ ادبی طولانی این نماد هستند؛ نمادی که در طول سده‌ها بارها تکرار شده است. حال ببینیم نوری، شیخ صوفی، چگونه نمونهٔ پیش از *نوادر* قرار می‌گیرد و ـ هشتصد سال قبل از قدیس عارف اهل آبله ـ تصویری را ترسیم می‌کند که سن ترزا آن را فردی و الهام شده به خود می‌شمارد:[۷۱]

بدان که خداوند ـ جلّ وعلا ـ در دل مؤمنان هفت دژ حصین آفرید، و فرمود که مؤمنان در این دژها مأمن گزینند و شیطان را در بیرون دژها جای داد، که همچون سگ بر آنها پارس می‌کند. نخستین دژ از یاقوت است و آن دژ معرفت حقّ ـ تبارک و تعالی ـ است. در اطراف این دژ، دژی زرین است که آن دژِ ایمان به خداوند ـ تعالی ـ است. در بیرون این دژ، دژی از سیم است که آن دژ صدق در گفتار و کردار است؛ در اطراف این دژ، دژی از آهن است که آن دژِ تسلیم در برابر خواست خداوند ـ تبارک ـ است. در بیرون این دژ، دژی برنجین است که آن دژ اطاعت کامل از خداوند ـ سبحان ـ است؛ و در اطراف این دژ، دژی از زاج است که آن دژ اطاعت از اوامر و نواهی خداوند است و در پس آن دژی از گل پخته است که آن دژ ریاضت دادن نفس است در هر عملی...

در کلام خداوند ـ سبحان ـ آمده: **اِنَّ عِبٰادی لَیْسَ لكَ علَیهم سُلطانٌ** (الحجر/ ۴۲). بدین ترتیب، انسان مؤمن در درون این دژهاست و کسی که در دژ یاقوت باشد شیطان را هیچ دسترسی به او نیست مادام که او آداب ریاضت نفس را رعایت کند. اما اگر آداب رعایت نکند و آنها را ضروری نداند، شیطان دژ سفالین او را تصرف خواهد کرد و به دژ بعدی چشم طمع خواهد دوخت. اگر مؤمن از رعایت اوامر و نواهی خداوند غفلت ورزد، شیطان دژ زاجی را تصرف خواهد کرد و به سومین دژ طمع خواهد ورزید. اگر مؤمن در برابر خواست خدا تسلیم نباشد، شیطان دژ برنجین را از دست او بیرون خواهد آورد و به چهارمین دژ چشم خواهد دوخت، و به همین ترتیب تا آخرین دژ.

روشن است که این تصویر نمادین هم خانوادهٔ تصویر *نوادر* در سدهٔ شانزدهم است و تمام عناصر اصلی تصویر سن ترزا را (هر چند به صورت ناقص) درخود دارد. روح ـ یا بهتر بگوییم طریق عرفانی روح ـ هفت جایگاه پیاپی و تو در تو تصور می‌شود که هفت قلعهٔ تو در تو نماد آن است. شیطان در اطراف نخستین قلعه‌ها کمین کرده و منتظر فرصتی برای تصرف آنهاست، و از آن سو مؤمنی که توانسته به درونی‌ترین قلعه راه یابد

به مقام اتّحاد با حق نائل شده است. من در جای دیگری بررسی تطبیقی مفصلی دربارهٔ نمادهای نوری و ترزا منتشر کرده‌ام[۷۲]، بنابراین در اینجا فقط کافی است تعیین کنیم عرفان اسپانیایی به چه میزان مدیون متصوّفه است.

شاید ملموس‌ترین گواه این سامی‌گری اسپانیایی که روز بروز بیشتر رنگ می‌بازد امّا باز هم تأثیرگذار است، ادبیات الاعجمیّهٔ مورها باشد. این ادبیات پنهانی که پدیدآورندگان آن ناراضیانی بودند که مجبور به زندگی مخفی شده بودند، و هنوز بخش عمدهٔ آن منتشر نشده است، به ما امکان می‌دهد شمّه‌ای از روند آرام اضمحلال را بدان صورت که آخرین مسلمانان اسپانیا خود تجربه کردند، شاهد باشیم. بنابراین، در سده‌های شانزدهم و هفدهم بود که اسپانیا، که اوتیس گرین آن را «کاملاً غربی» می‌شمارد، آخرین نشانه‌های شرقی بودن خود را از بین برد.

ادبیات الاعجمیّه تا مدّت زمان درازی پس از اخراج سال ۱۶۰۹ کشف نشد: در سال ۱۷۲۸ چندین نسخه خطی که در ستونی در خانه‌ای در رکله پنهان کرده بودند، پیدا شد؛ سپس در سال ۱۸۸۴ مجموعه‌ای غنی در زیر سقفی کاذب در خانه‌ای ویرانه در المو‌ناسید دولا سیرا واقع در سرقسطه کشف شد. نخستین نکته‌ای که دربارهٔ این ادبیات ـ که هنوز بخش عمده آن منتشر نشده و در کتابخانه‌هایی در اسپانیا، شرق و در سراسر اروپا پراکنده است ـ توجّه انسان را به خود جلب می‌کند ماهیت دو رگه و در نتیجه اسرارآمیز آن است؛[۷۳] نسخه‌های خطی به زبان اسپانیایی (قشتالی) یا به زبانهای رومیایی دیگر یا پرتغالی یا بلنسی و اما با حروف عربی نگاشته شده‌اند. این پدیدهٔ قابل توجّه ما را به نخستین نتیجهٔ شگفت‌آور می‌رساند: بخش چشمگیری از ادبیات اسپانیایی در عصر طلایی چنان شرق زده بود که برای خواندن آن حتماً باید عربی‌دان بود ـ یا حدّاقل الفبای عربی ـ را دانست. در سدهٔ نوزدهم پیشروانی همچون پاسکوال گایانگوس و ادواردو ساآودرا شروع به شرح و تفسیر نخستین دستنوشته‌ها کردند و در آغاز سدهٔ بیستم ژولیان ریبرا و میگوئل آسین پالاسیوس این کار را پی گرفتند. در حال حاضر، متخصصانی همچون هاروی، مرسدس گارسیا آرنال، مانوئلا منزانارس دوسیره، راینولد کونتزی، اتمار هگیی، لوئیس ودنیس کاردایلاک، ماریا ترزا ناروائز، آنتونیو و

سپرتینو رودریگز و، بویژه آلوارو گالمس دو فوئنتس ـ که تهیه مجموعه‌ای از نسخه‌های خطی را با خط زبان اصلی بـرای انـتشارات گـردوس آغـاز کـرده ـ بـه مـطالعهٔ *ادبـیات الاعجمیّه* توجه بیشتری نشان می‌دهند.

زمانی که بررسی *ادبیات الاعجمیّه* در سدهٔ نوزدهم آغاز شد امیدهای زیادی به این ادبیات بسته شد و محققّان اعتقاد یافتند که گوهرهای نهفته ادبیات اسپانیایی در مدّتی اندک با دقّت استخراج خواهند شد. هاروی سخنان سرافین استبانز کالدرون را در هنگام تصدّی کرسی عربی در آتنئو دومادرید به سال ۱۸۴۸ چنین نقل می‌کند:

> می‌توان گفت [ادبیات الاعجمیّه] در ادبیات اسپانیا به مثابه جزایر هند شرقی است، که عملاً نامشکوف و بررسی نشده مانده است و ثروتهای زیادی را به زنان و مردانی که از آن بازدید می‌کنند تقدیم خواهد داشت.[۷۴]

اسپانیاشناس بزرگ آمریکایی، جیمز مونرو، در کتاب خـود بـا نـام ***Islam and the Arabs in Spanish Scholarship*** هنوز به چنین امـیدهایی دل بسـته است، امّـا هـاروی مجبور شده است بپذیرد که «اظهارنظر قاطع منندث و پلایو... هنوز هم درست است: «موفقیت به روی چنین آرزوهای درخشانی لبخند نزده است».[۷۵] من نیز باید درسـتی دیدگاه غیر خوشبینانه‌تر را بپذیرم؛ تحقیقات من دربـارهٔ دسـتنوشته‌های مـنتشر نشـده الاعجمیه در کتابخانهٔ ملّی، کتابخانهٔ رئال، کتابخانه رئال تاریخ ، کتابخانهٔ بخش مطالعات عربی وابسته به انستیتوی نسخه‌شناسی مادرید، کتابخانه ملّی پـاریس، کـتابخانهٔ شـهر ایکس (در فرانسه) و کتابخانهٔ دانشگاه کمبریج به همراه مطالعه من دربارهٔ کـتابشناسی اصلی این ادبیات به من نشان داده که، در کل، ادبیات الاعجمیّه چهره‌های برجستهٔ ادبی، تاریخی یا مذهبی به ما ارائه نداده است؛ بلکه بیشتر متون آن سودجویانه یا تبلیغ‌گرانه هستند. به‌طور کلی، دستنوشته‌ها بر دو نوعند: یا شعائر و عقاید مسلمانان را، که در حال از بین رفتن بود، ثبت کرده‌اند و یا به شکلی افراطی و شدید به مجادلات ضدّ مسیحی پرداخته‌اند و در هر دو حالت، چنان که لوئیس کاردایلاک می‌گوید، سطحی بسیار پایین‌تر از نوشته‌های پختهٔ اعراب سده‌های میانه ـ هاشمی، ابن‌حزم قرطبی، پدر آنسلمو اهـل تورمدا (Turmeda) دارند. اما دستنوشته‌های تفسیر شده، دیگر علایق جامعهٔ مورها را نشان می‌دهد: رساله‌هایی فقهی، رساله‌هایی دربارهٔ سحر و جادو، آشـپزی، پـیش‌بینی

آینده، دستورالعملهایی دربارهٔ این که اگر دادگاه تفتیش عقاید ناگهان نویسندگان یا خوانندگان این رسایل را غافلگیر کرد چگونه باید رفتار کرد، نوشته‌های مبتنی بر مشاهده که ایذا و آزار مسلمانان را ثبت کرده‌اند، زجلهایی در ستایش محمد(ص)، و شعرهایی به تقلید از لوپه دو وگا. هر چند ادبیّات الاعجمیّه به‌طور کلی از نظر زیباشناسی مِحض بی روح بود، بویژه در مقایسه با مجموعهٔ آفرینش ادبی در اسپانیای عصر طلایی، گاه قطعاتی ادبی ارائه می‌دهد که از زیبایی واقعی و تردید ناپذیری برخوردارند، همچون برخی از روایات حماسی رومیایی (بویژه حدیث یا افسانهٔ قلعه طلایی (*Alcázar de Oro*) که گالمس دو فوئنتس در سال ۱۹۷۵ در *کتاب جنگ* (*Libro de las batallas*) خود خط آن را تغییر داده است) و یا برخی اشعار محمد ربدان و اندک شاعران دیگری که مانوئلا منزانارس دو سیره دربارهٔ آنها مطالعه کرده است.

با تمام چون و چراهایی که نسبت به ارزش زیباشناختی بیشتر نوشته‌های الاعجمیّه مسلمانان اسپانیایی دارم، عمیقاً معتقدم که این نویسندگان ناشناس دو رگه و تراژدی‌نویس جایگاه خاصی در ادبیات دورهٔ رنسانس اسپانیا، که بی‌شک بدان متعلّقند، دارند. اگر دستنوشته‌ها را با دقت و شاید با دیدی کمی متفاوت بخوانیم در آنها کیفیت ادبی چشمگیری خواهیم یافت: در این دستنوشته‌ها می‌توان نابودی و اضمحلال کامل یک قوم را دید ـ و با تأثر و اندوه فراوانی آن را حس کرد ـ و نیز می‌توان شاهد تلاش آنان بود برای عقب راندن نیروهای تاریخی گریزناپذیری که در آستانهٔ فرود آمدن بر سر آنها و نابود کردنشان بودند.

نویسندگان الاعجمیّه مورخان ـ یا شاید دقیقتر باشد که بگوییم ضدّ مورخان ـ جهانی رو به اضمحلال بودند. نخستین مصیبت این «مورخان» مور این بود که نمی‌توانستند به زبان اجداد خود در شبه جزیره به خلق آثار ادبی، تبلیغی مذهبی یا روایی دربارهٔ مصائب تاریخی خود بپردازند؛ عربی کلاسیک و حتّی جریان «عامیانه»تر عربی بسرعت از اعراب اسپانیایی فاصله می‌گرفت. حروف عربی که این گروهْ اسپانیایی را با آن می‌نوشتند و کاملاً وسعت تسلّط آنان را بر زبان مقدّس نشان می‌داد، شاهدی است بر وجود فاجعه‌ای وحشتناک. از دست دادن زبان قرآن برای مسلمانان معتقد نه تنها از

لحاظ فرهنگی، بلکه بیشتر از لحاظ مذهبی دردناک بود، زیرا در اسلام قرائت نماز به زبان مقدس وحی از شرایط اصلی این آیین مذهبی است. هگیی[۷۷] معتقد است که نویسندگان این متون بیشتر به سبب اختفا از حروف عربی استفاده می‌کردند نه به علّت تقدسی که این حروف برای آنان و خوانندگان مخفی‌شان داشت. در زیر، نارضایی و انتقاد سخت یکی از این مسلمانان مخفی را می‌خوانیم که مجبور بوده است رسالهٔ خود را از عربی به الاعجمیّه ترجمه کند و از این امر شکوه سر می‌دهد:

> هیچ یک از برادران یا خواهران دینی ما عربی را که قرآن کریم ما بدان نازل شده نمی‌داند، حقایق دینی را درک نمی‌کند و نمی‌تواند مقام عالی آن را ارج نهد، مگر آن که این نکات به صورت ساده به زبانی بیگانه بیان شود، یعنی زبان این سگ مسیحیان، این ستمگران و ظلم‌کنندگان بر ما، که خداوند خوارشان فرماید! پس امید است خداوند، که هر آنچه را در دلها نوشته شده می‌خواند، مرا ببخشاید؛ او می‌داند نیّت من این است که راه رستگاری را به معتقدان به اسلام نشان دهم، گرچه با این وسیلهٔ ناخوشایند و نفرت‌انگیز [زبان الاعجمیّه] باشد.[۷۸]

از نظر انسانی و ادبی مهمترین و چشمگیرترین نکته دربارهٔ دستنوشته‌های الاعجمیّه آن است که این دستنوشته‌ها دلواپسیها و نگرانیهای هر روزهٔ نویسندگان و مبلغان خود را نشان می‌دهند. اعراب اسپانیایی ـ این مورخان نومید جزایر هند شرقیِ معکوس ـ دقیقاً می‌دانستند چه باید بکنند: کار غیر ممکنِ متوقف ساختن تاریخ، نقض کردن آن و همچنان شرقی ماندن در اسپانیای نیمهٔ سدهٔ شانزدهم و در اثنای تفتیش عقایدی تمام عیار. ادبیات الاعجمیّه یادآور تلاش ناکامی است برای نجات و حفظ دانش مذهبی و فرهنگی اسلام ـ یا آنچه از این دانش باقی مانده بود ـ که اینک به شبکه‌های زیر زمینی افرادی تحت آزار محدود شده بود. عرب مسلمان اُبده[۷۹] می‌گوید «هرگز جهادی برتر از گسترش دینمان در سرزمینهای ***gribegax*** [گناه و شقاوت؟] وجود نداشته است». سخنان پرشور او اکنون که در سدهٔ بیستم، با توجه به نابودی قومش، می‌خوانیم واقعاً تکان دهنده‌اند. خوشبینی تحقق نیافتنی جوانمرد اریوالو طنینی غم‌آلود به خود می‌گیرد آنجا که او در مطلع تفسیرهٔ خود با اعتقادی راسخ می‌گوید «آن دم که این سرزمین آزاد شود»[۸۰] ـ یعنی هنگامی که اسپانیا از چنگال مسیحیان «رهایی‌یابد» ـ تفسیره (یا

«توضیح») دیگری خواهم سرود. یکی از آشکارترین و غم‌انگیزترین نمونه‌های مقاومت اعراب اندلس در برابر سرنوشت خویش تمرین حروف الفبای عربی است ـ که مورها سعی داشتند آن را از یاد نبرند ـ توسط فردی ناشناخته در حواشی اوراق پایانی بسیاری از دستنوشته‌های الاعجمیّه که فقط دو نمونه از آنها عبارتند از: نسخه خطی ۵۳۸۰ کتابخانه ملی مادرید و نسخه ۷۷۴ کتابخانه ملی پاریس.

اما مورها به هنگام بیان عواطف خود به عنوان قومی رو به زوال همیشه چنین مثبت اندیش و ساده‌لوحانه خوشبین نیستند، بلکه لحن اصلی دستنوشته‌های مربوط به این موضوع ابراز نگرانی و بدبینی است. دنیای اسپانیایی ـ عربی در حال نابودی بود و جامعه مخفی و تحت آزار این را می‌دانست. «مورخان» مور بارها و بارها بر این «اشعهٔ ایکس» غم‌انگیز روحی، این معاینهٔ درونی، پای فشردند و توصیف طبیعت جغرافیای بیرونی را که ذهن سیاحان دنیای جدید را مشغول کرده بود، به تمسخر گرفتند.

مسلمانان مخفی در برخی از تکان دهنده‌ترین اوراق ادبیات غم‌انگیز خود ابراز می‌دارند که تا چه حد احساس رنج می‌کنند. عرب مسلمان ابده که خانواده‌اش را در سقوط غرناطه از دست داد در این پیشگوییهای غمبار به نزد جوانمرد اریوالو بر زوال قوم مویه می‌کند:

> ... او که بر سقوط مسلمانان می‌گریست... به من گفت: پسرم دست دعا به درگاه رحمت بیکران او بردار، مبادا که این حادثه بدان مدّت که من پیش‌بینی می‌کنم ما را در رنج بدارد!... از آن مهربان بزرگ بخواه که محبتش به مسلمانان این سرزمین زرین به بزرگی قدرتش باشد و مناره‌ها چون قلل کوههای بلند، جاوید بر جای مانند![۸۱]

دنیای این پیرزن پارسا که از مسلمانان مخفی بود به معنای واقعی کلمه در پیش چشمانش فرو می‌ریخت. او در قطعهٔ رقّت‌انگیز دیگری در *شرح کوتاه* (*Breve Compendio*)[۸۲] بر از بین رفتن کتابهای مقدس مسلمانان تأسف می‌خورد: «من [بنا به گفتهٔ هاروی، *کتاب مقدس آسمانی*] را در دست بازرگانی دیدم که از آن برای کودکی دفتر ساخته بود و، با اندوه فراوان، این چند برگ تا شده را به چنگ آوردم...».[۸۳]

شکوهٔ دیگری را می‌توان از زبان یوشع بن قیس Yúse Benegas «نحوی بزرگ»[۸۴] شنید که بر سقوط غرناطه اشک می‌ریزد و احساس می‌کند برای مسلمانانی که با آنان

می‌زید وضعیت از این هم بدتر خواهد شد. فردیناند و ایزابل به سبب شورشی که در سال ۱۵۰۱ ـ ۱۵۰۰ به وقوع پیوست در شرایط مطلوبی که برای مسلمانان مغلوب در نظر گرفته بودند تجدید نظر کردند و تعمیدهای دسته‌جمعی چند برابر شد. یوشع به جوانمرد اریوالو، که در آبله به سر می‌بَرَد و بدین‌سبب از آنچه در غرناطه رخ داده و رخ می‌دهد بی‌اطلاع است، نامه‌ای می‌نویسد و سوءظن محسوس خود را چنین ابراز می‌کند که «اگر شاه فاتح ـ یعنی فردیناند ـ به عهد خود وفا نمی‌کند، از جانشینانش چه انتظاری می‌توان داشت؟» این است نامهٔ شکوه‌آمیز یوشع:

پسرم، می‌دانم که از وقایع غرناطه مطلع نیستی؛ آنگاه که دربارهٔ آنها با تو سخن می‌گویم نباید به هراس افتی، زیرا هیچ لحظه‌ای نیست که این حوادث در دل من لرزه نیفکنند، و هیچ دم و ساعتی نیست که در اندرونم غوغایی به پا نکنند... پسرم، من بر گذشته نمی‌گریم، زیرا گذشته‌ها باز نمی‌گردد، بلکه می‌گریم بر آنچه اگر عمری [دراز] داشته باشی خواهی دید، و در این سرزمین و در جزیرهٔ اسپانیا وجود دارد. به درگاه رحمتش دست دعا بردار، که به عزّت قرآن کریم، آنچه می‌گویم روی ندهد و آن‌چنان حوادثی که من پیش‌بینی کرده‌ام به گوش کسی نرسد، بویژه آن که دینمان چنان دستخوش تمسخر و تنفّر شده است که مردم خواهند گفت: کجا شد آن وغطها؟ بر سر دین پدرانمان چه آمد؟ [احساس] تمام اینها برای مرد خردمند دشوار و تلخ خواهد بود. مصیبت بزرگتر آن است که مسلمانان از مسیحیان تقلید خواهند کرد و از پوشیدن پوشاک و خوردن خوراک آنها خودداری نخواهند ورزید. از درگاه رحمت او بخواه که دست‌کم کارهای آنها را نپذیرند و قلباً به قانون آنها وقعی ننهند... بروشنی می‌بینی که این سخنان را از سر شفقت می‌گویم، به درگاه رحمتش دعا کن که با محبّت وصف‌ناپذیر خود موجب شود آنچه من پیش‌بینی می‌کنم، همان‌طور که من می‌گویم بسیار بعید باشد، زیرا دوست نمی‌دارم بدین سبب سرشک از دیدگان جاری سازم... زیرا اگر اینک قرار باشد که ما در مدّتی چنین کوتاه موقعیّت خود را از طریق رویارویی حفظ کنیم وقتی آخرین روزها فرا برسد چه خواهیم کرد؟ اگر پدران دین را تحقیر و بدنام کنند پس نوادگانِ نوادگان آنها چگونه آن را خواهند ستود؟ اگر شاه فاتح به عهد خود وفا نمی‌کند، از جانشینانش چه انتظاری می‌توان داشت؟ پسرم، من باز هم می‌گویم که هر لحظه بیشتر سقوط خواهیم کرد، دست نیاز به درگاه رحمتش برآر که بار دیگر بر ما ترحم آورد و ما را در پناه لطف آسمانی خود حفظ فرماید.[۸۵]

روزگار سختی بود. صدها برگ نوشته به زبان الاعجمیه که مغرضانه از انتشارشان جلوگیری شد، به کرّات، گواهی می‌دهند که مورهای مدافع جامعهٔ در حال احتضار مسلمانان اسپانیایی چه فشار و رنجی را تحمّل می‌کردند. جوانمرد اریوالو در آنجا که به شرح دقیق ملاقات سری «مسلمانان و علما» در سرقسطه می‌پردازد یکی از غم‌انگیزترین و تکان دهنده‌ترین اوراق نوشتهٔ خود را پدید می‌آورد (از همین ملاقات سرّی بود که تفسیرهٔ این مرد زاده شد) ـ او در قطعه زیر از نومیدی و خشم این مسلمانان با ما سخن می‌گوید که بسیاری از آنان نتوانستند این وضعیت را برتابند و بنابراین، دشواریهای حفظ حیات اسلام را بسیار بزرگ دیدند:

> آنان [مسلمانان حاضر] دربارهٔ مصائب ما سخن گفتند و هر یک نطق آتشینی ایراد کردند: یکی از آن میان گفت: خسران عظیمی بر ما وارد آمده و اظهار تأسف کرد که عبادت ما چقدر بی پایه است؛ عالم دیگری گفت فریضه‌ای که باید انجام می‌دادیم و فریضه‌ای که هر روز برعهده داریم، ثواب بیشتری برای ما در پی خواهد داشت؛ امّا آنان سخنان او را نپذیرفتند و گفتند که این کار از نظر سنّت بی ثمر است چراکه فاقد آن عنصر اصلی یعنی اذان بوده است و از این رو نمی تواند مقبول درگاه خداوند قرار گیرد... و در میانهٔ همهٔ این کشمکشها عالم دیگری با صدای رسا و خشم‌آگین سخنانی بر زبان آورد. او همچون دیگران گفت همگان باید دامن همّت بر کمر زنند[۸۶] و آنان که رستگاری می‌خواهند باید در طلب آن برآیند. همگان سخنان او را ناخوشایند دانستند، زیرا اندوه زیادی [؟: Fieca] برانگیخت و نمونه مسلمان خوب را ارائه نکرد. از مصائب زیادی سخن گفته شد؛ و چون هر کس این زبان عمومی را زبان خود می‌شمرد، تعجب نکردم که همگی آنچه را در دل داشتند بیان می‌کردند، زیرا در حالتی نبودیم که بخواهیم ظاهرسازی کنیم یا سخنانی نابجا بر زبان آوریم.[۸۷]

مشکل مورها چنان حادّ بود که برای رویارویی با این وضعیت و اندکی نشاط بخشیدن به خود ترفند جالبی اندیشیدند: آنان بشدّت به پیشگویی یا جفر روی آوردند. این نکته یکی از شگفت‌انگیزترین و تکان دهنده‌ترین ابعاد ادبیات الاعجمیه و نمونه‌ای رقت‌انگیز از تفکر آرزومندانه جمعی است. وانمود می شد کتابهای جفر که ظاهراً در قرن شانزدهم به نگارش درآمده‌اند، دستنوشته‌هایی کهن هستند که (عموماً، گرچه استثنائاتی نیز دیده می‌شود) آینده‌ای درخشان و پیروزمند را برای مسلمانان در اسپانیا

پیش‌گویی می‌کنند.

مسلمانان با استفاده از این کتب جفر (که طبقه‌بندی آنها تحت یک نوع ادبی دشوار است، زیرا شامل افسانه، ادبیات و تاریخ می‌شوند) کوشیدند تقریباً تمام تاریخ خود را بازنویسی کنند و آینده را در کنترل خود گیرند. این آزمایش ادبی وانسانی که مورها برای «رهاندن زندگی خود از پیامدهای نامطلوب گذشته» ـ چنان که آمریکو کاسترو به‌طور ضمنی آن را چنین تعریف می‌کند ـ در پیش گرفتند بندرت نظیری داشته است.

من آگاهم که مورها انحصار ادبیات پیش‌گویانه را (که غالباً موضوع تحقیق و نقد قرار گرفته است) در دست نداشتند، گرچه آن را به شیوه‌ای منحصر به فرد به کار می‌بردند؛ مسیحیان، و از جمله رایموند لولی، نیز در سراسر سده‌های میانه تا دورهٔ رنسانس این نوع «ادبی» رقت‌انگیز را به کار می‌گرفتند. اما بی‌تردید جالبترین نمونهٔ این نوع از آنِ مورهاست، یعنی مسألهٔ الواح سربی دیرِ ساکرومونته و پوست نوشته‌های برج تورپین (Turpin) در گرانادا.

هنگامی که به سال ۱۵۸۰ برج تورپین را، که قبلاً منارهٔ مسجد بود، برای توسعهٔ ساختمان کلیسای جامع خراب می‌کردند، جعبه‌ای سربی کشف شد که در آن کتیبه‌هایی مربوط به «پیشگویی» دربارهٔ پایان جهان به اسپانیایی و عربی قرار داشت. بخشی از این کتیبه‌ها به سن ژان، مبلّغ مسیحی، نسبت داده شد. برای تعیین اصالت این آثار اقدامات مقتضی آغاز شد و داریو کابانلاس[۸۸] (Darío Cabanelas) می‌گوید که در بین متکلمان، فقیهان و نسّاخانی که مأمور بررسی این کشفیات شده بودند فردی به نام سن ژان صلیبی بود که در آن زمان رئیس صومعه کرملیانِ پا برهنه واقع در غرناطه بود (متأسفانه ما از نظریات او دربارهٔ این کشف «شگفت‌انگیز» هیچ اطلاعی نداریم). پانزده سال بعد به سال ۱۵۹۵ کشف بسیار مهمتری انجام گرفت: لوحه‌هایی سربی در دیر ساکرومونته واقع در غرناطه کشف شدند که به حروف عربی خام دستانه (به شکلی که کهنه به نظر برسند) ولاتین ناپخته‌ای نوشته شده بودند. به ما می‌گویند که این لوحه‌های سربیِ دایره‌ای نوزده عدد بوده‌اند، همگی نازک و به اندازه قرص نان مراسم عشای ربّانی (داریو کابانلاس برخی از این لوحه‌ها را که هنوز در غرناطه وجود دارند دیده است).[۸۹]

این لوحه‌ها به شکلی ساخته شده بودند که متعلق به قرن اول به نظر برسند و شامل چند کتاب بودند ـ *اسرار مهمی که سن جیمز شاهد بود*، *رازها و اسراری که مریم باکره دید*، *روح القدس*، *اصول دین* و غیره ـ که به تیسفون ابنطار (Tesifón Ebnatár) یا برادرش سسیلیو انالربی (Cecilio Enalrabí) نسبت داده شده‌اند. مشهور است که این دو تن از شاگردان سن جیمز حواری (در چهرهٔ سانتیاگو حواری، قدیس حامی اسپانیا) بوده‌اند. اسقف اعظم غرناطه، پدرو واکادو کاسترو، با علاقهٔ تمام دستور داد که ***Plomos*** (نام جهانی لوحه‌های سربی) را از زیر خاک خارج کنند. در آن روزگار این کشف، به گفته هاروی، به اندازهٔ تومارهای بحرالمیت در روزگار ما جنجال برانگیخت. در این لوحه‌های سربی (Plomos) توصیف جسمانی مسیح و مریم باکره آمده است. در اینجا مریم مقدس سوار برمادیانی به آسمان رفته (تقلیدی ناشیانه از معراج حضرت محمد(ص) به آسمان هفتم سوار بر *براق*) و (به عربی!) به سؤالات پطرس مقدس پاسخ می‌دهد. این پاسخها دربارهٔ اوضاع و فسادی است که در سدهٔ شانزدهم در غرناطه حاکم خواهد بود و نیز دربارهٔ اهمیت مسلمانان در آن روزگار. بحثهای کلامی درازی پس از این کشف در گرفت و گرچه متکلمان شبه جزیزه سرانجام در آوریل سال ۱۶۰۰ اصالت این «آثار» را مورد تأیید قرار دادند، عده‌ای، و از جمله بنیتو آریاس مونتانو، که به نکته سنجی معروف بود، و حتی ایگناسیو دولاس کازاس، ژزوئیت غرناطه‌ای مسلمان الاصل، با این نظر به مخالفت برخاستند. این لوحه‌ها سرانجام به مادرید و از آنجا به رم انتقال یافتند. در سدهٔ نوزدهم، خوزه گودوی اهل القنتره آنها را برای همیشه از اعتبار انداخت[۹۰] و هنوز هم کلیسا آنها را الحادی می‌داند و محکوم می‌کند.

این ترفند در آستانهٔ اخراج نهایی مسلمانان اسپانیایی در سال ۱۶۰۹ در خدمت هدف منفعت جویانهٔ آنان قرار گرفت: این «پیشگوییها» باعث توقف حوادثی شد که می‌توانست از نظر کلامی مایه نگرانی کلیسای مسیحی و مسلمانان شود. پیشگوییهای فوق تلاش دیپلماتیک (و واقعاً نومیدانه‌ای) بود برای رسیدن به تلفیقی از دو دین. در اینجا نمونه‌ای از تلفیق مذهبی منحصر به فرد لوحه‌های سربی (Plomos) را ذکر می‌کنیم (نمونه‌ای از بین نمونه‌های بسیار معدودی که در این دوران می‌توان در میان یکی از این

دو جامعهٔ شدیداً متضاد یافت): عبارت اسلامی مشخصّ لااِلٰهَ اِلاّ اللّٰه ومحمَّدٌ رسولُاللّٰه به لاٰ اِلٰهَ الاّ اللّٰه و یسوعُ رُوحُ اللّٰهِ ـ که به گفته هاروی [۹۱] هم مسیحی است و هم قرآنی ـ تبدیل می‌شود. احتمالی وجود دارد مبنی بر این که جفت جنجالی، یعنی آلونسودِل کاستیلو و میگوئل دولونا، که در ترجمهٔ «رسمی» لوحه‌های سربی شرکت داشتند، در حقیقت نویسنده این لوحه‌ها بوده‌اند و در این ماجراجویی کلامی منفعت‌جویانه و بی‌نظیر افرادی تا حدّی علاقه‌مند به دین مخالف به آنان کمک می‌کرده‌اند. وقایع ـ نامه‌های نادرست و دستنوشته برج تورپین امروزه از لحاظ ساده‌لوحی کلامی‌شان غم‌انگیز هستند و از آن نظر که در متوقف ساختن اخراج مسلمانان و دادن نفوذی دوباره به اسلام، که در اسپانیا رو به افول بود، با شکست کامل مواجه شدند اندوه آورند، با این حال برای ما از این جهت جالبند که طلایه‌دار «ادبی» نوع ادبی پیش‌گویی در الاعجمیّه هستند. به نظر می‌رسد که لوحه‌های سربی (Plomos) و دستنوشته برج تورپین به همین سنّت ـ سنّتی ادبی که هدفش کنترل کردن آینده است و در قالب متون *الاعجمیّه* (که سروانتس و لوپه دو وگا نوعی آشنایی با آنها داشتند) در سراسر قرون شانزدهم و هفدهم انتشار یافته بود ـ تعلق داشته‌اند، هر چند به زبانهای دیگری (عربی، لاتین و اسپانیایی) نوشته شده‌اند.

برخی از پیشگوییها، که از نظر ادبی بسیار جذّاب است، چنین القا می‌کنند که خود حضرت محمد(ص) یا علیّ بن جابر فارسی (ابن یُمَیر) یا سن ایزیدور (St Isidore) سرنوشت اسلام را پیشگویی کرده‌اند. مسلمانان اندلسی از موجودیت خود تفسیری ادبی ارائه می‌دادند و تمایل داشتند با صداقتی عرفانی سرنوشت تاریخی خود را شکوه ببخشند و ستایش کنند. خیال‌پردازی ـ پدیده‌ای که همهٔ ما با آن بسیار آشنا هستیم ـ مانع شد که آنها این حقیقت دردناک را به‌طور کامل ببینند. محمد(ص) خود در اوراق نسخه خطی ۷۷۴ کتابخانه ملی در پاریس بر سقوط اسلام در اسپانیا اظهار اندوه می‌کند:

[ابن] عباس، رضی اللّه عنه، روایت کرد که روزی رسول خدا(ص)، نماز مغرب می‌خواند، پس از پایان نماز، بر منبر تکیه داد، به مغرب چشم دوخت و بشدّت شروع به گریستن کرد.

ابن عباس، رضی اللّه عنه، پرسید:
«یا رسول اللّه، سبب چه بود که آن قدر گریستید که محاسنتان از اشک خیس شد؟»
پیامبر(ص) پاسخ داد:
«سبب این بود که پروردگارم جزیره‌ای را به من نشان داد به نام اندلس، که دورترین جزیره‌ای خواهد بود که مسلمانان در آن زندگی خواهند کرد و نخستین جایی خواهد بود که اسلام از آن رخت برخواهد بست.»[۹۲]

در همین دستنوشته فردی به نام «سن ایزیدور» (بی تردید این نام اقتباس است از نام دکترِ معروف کلیسا در سدهٔ ششم یعنی سن ایزیدور اشبیلی) در یک پیشگویی که به شکل تعجب‌انگیزی به نفع مسیحیت است و چنین عنوانی دارد «شکایت اسپانیا، که سن ایزیدور، عالی‌ترین دکتر تمام اسپانیا، از کتابی بسیار قدیمی به نام سرّ الاسرار اسپانیا برگرفته است»[۹۳] ـ این عبارت بسیار به جعلیّات حساب نشدهٔ دیر ساکرومونته نزدیک است ـ لحنی بسیار فصیح و غیب‌گویانه به خود می‌گیرد:

وای بر آگارن‌های [مسلمانان] اسپانیا! به خاطر تفاخرشان به الحمرا، به سبب اوجی که بدان خواهد رسید، و به محبوبترین جوانمرد رُنده، که آن را از این‌گونه خواهند نامید، و زیبایی عظیم مالقه و دژ جبل الطارق و خرّمی باغها و کوهستانهایی که مایه آرامش آنان بود، همگی را ترک خواهند کرد. و اندوه آنان چنان بزرگ خواهد بود که ندانند به کجا بگریزند و به چه چیز تسلّی جویند.[۹۴]

اما پیشگوییهای مسلمانان نیز شاید عمداً، خوشبینانه‌اند. ظاهراً قصد آنها در این موارد تقویت روحیهٔ مسلمانان تحت ستم و کاهش آلامی بود که محیط زندگی‌شان بر آنها وارد می‌آورد، با استفاده از تخیلاتی که گاه شکلی واقعاً هذیانی به خود می‌گیرد. سن ایزیدور در نسخهٔ (پاریسی) جفر، که در بالا بدان اشاره کردیم و او، پیروزی نهایی مسلمانان بر اسپانیاییها را در آن پیش‌بینی می‌کند، با وقایع تاریخی خاصّی که به نفع آرمان مسلمانان در آنها تغییراتی می‌دهد کاملاً آشنا به نظر می‌رسد. سخنان او دربارهٔ آنها از وقار خاصّی برخوردار است: «چرخ هزار و پانصد و یک فرا خواهد رسید و در این هنگام اقوام اسپانیایی چنان دچار محنت و پایمال حوادث خواهند شد که ندانند به کجا رو آورند و چه بر سرشان خواهد آمد... خوشا به حال مسلمانی که دوستی مسیحی داشته باشد... زیرا... در اسپانیا کسی یافت نخواهد شد که قرآن بخواند»[۹۵]؛ مسلمانان را

«واخواهند داشت روغن مقدس [تعمید] به تن بمالند» و «جور فراوان» خواهند دید.[۹۶] در واقع در این «چرخ هزار و پانصد و یک» تعمید اجباری آغاز نشد. امّا، به گفته سن ایزیدور، این مصیبت فراگیر پس از چندی به خودِ مسیحیان باز خواهد گشت.

... آنگاه که چرخ دو فرا رسد، یا پیش از آن، مسیحیت به شرمساری سختی گرفتار خواهد آمد و چنان متفرق و پراکنده خواهد گشت که خوشا به حال آن مسیحی که در این زمان با مسلمانی دوستی داشته باشد. هر بدی یا خوبی که کرده باشد جزایش را خواهد دید: در آن هنگام مسیحیان دچار چنان بیماری و بلای موحشی خواهند شد که پناه بردن به هیچ دژی آن را متوقف نخواهد کرد، تا آن که [این فرقه] به انهدام گراید... مسلمانانی که سراسر سرزمین اسپانیا را به تصرف خواهند گرفت این فتنه را متوقف خواهند کرد.[۹۷]

سرانجام ترکان به کمک مسلمانان اسپانیایی خواهند آمد و جفر با تقدیس اسلام پایان می‌پذیرد:

نخستین جایی که دوباره به قلمرو اسلام باز می‌گردد جزیرهٔ صقلیّه خواهد بود و سپس جزیرهٔ زیتون یعنی میورقه و جزیرهٔ نمک که همان یابسه است... و جزیره عظیم اسپانیا...[۹۸]

پیروزی نمی‌توانست از این کاملتر باشد و جزئیات توصیف به شکل اعجاب‌انگیزی دقیق است:

و شاه مسیحیان اسیر و به بلنسیه فرستاده خواهد شد. او در آنجا به اسلام خواهد گروید. مسیحیان با مشاهدهٔ این امر در شهرِ رودخانه گرد خواهند آمد. سه پادشاه مسلمان بر آنان خواهند تاخت و با سپاهیان خود آن شهر را خواهند گشود و هر سه بر سر یک خوان خواهند نشست، و سپس برای یکدیگر آرزوی سعادت خواهند کرد؛ یکی به ناحیه مونکایو [کذا]، دیگری به صوب صوئرا [کذا] و سومی به سوی حمسه [که به اعتقاد من اشبیلیه است] رهسپار خواهند شد.
و آنگاه که مسیحیان می‌بینند پادشاهشان اسیر شده، بسیاری شان اسلام خواهند آورد. و مسلمانان، بعون اللّه تعالی، پیروز خواهند شد... .[۹۹]

البته تاریخ، نادرستی این خوشبینی ترحّم‌انگیز را نشان داد و نیز نشان داد که نویسندگان جفر از چه تخیّل بارور، امّا در نهایت بی ثمری، برخوردار بوده‌اند. آنها مجبور شدند ملّت خویش را از طریق آدمهایی پوشالی احیا کنند. و امروز که ما این

دستنوشته‌ها را می‌خوانیم بسیار غم‌انگیزترند، زیرا می‌دانیم که تاریخ آنان سرانجام چه مسیری را پیمود. مسلمانان در معرض خاموش‌سازی تاریخی تدریجی، همانند سازی فرهنگی و غالباً تبعید از «جزیرهٔ گرانبهای اسپانیا»ی خود قرار گرفتند، که متون بسیار شگفت‌انگیز الاعجمیّه، که پس از این وقایع به نگارش درآمد، بر این امر گواهی می‌دهد. «راهنمای» زیر، که نشان دهندهٔ واقعی هویّتی رو به نابودی است، حاصل [پیش‌بینی] تبعید قریب‌الوقوع فرهنگی و فردی مسلمانان می‌باشد و هدف آن راهنمایی آنان یا کسانی از بین آنان است که می‌خواستند به سرزمینهای اسلامی بگریزند و از برهوت سرزمین خود، که زمانی برایشان بسیار ارزشمند بود، رهایی یابند:

دانستنیهایی دربارهٔ راه: در هاکه (Jaka) زر نشان می‌دهی؛ اگر مقصدت را پرسیدند: [می گویی] سبب بدهکار بودن است. و می‌خواهی خود را به فرانسه برسانی. در فرانسه [می‌گویی] که به کلیسای سانتا ماریا دو لوریتو می‌روی. در لیون، سکه نشان می‌دهی، چهل و یک سکه، سیم یا زر، می‌پردازی و راه میلان را می‌جویی؛ از آن پس می‌گویی به دیدن شهر سن مارکو در ونیز می‌روم. در پادوا به کشتی می‌نشینی و در رودی که به ونیز می‌رود در ازای هر کس نیم رئال (real) می‌پردازی، در میدان سن مارکو از کشتی فرود می‌آیی، به مسافرخانه‌ای وارد می‌شوی، [امّا] پیش از رفتن به اتاقی دارای تخت، باید مبلغ را تعیین کنی؛ برای هر روز نیم رئال می‌پردازی. هیچ [خوردنی یا نوشیدنی] از مسافرخانه نگیر، زیرا باید سه برابر قیمت اصلی بپردازی. به میدان برو و هر چه نیازداری بخر. در آنجا کسانی که سرپوش سفید به سر دارند ترک و آنان که سرپوش زرد دارند یهودی‌اند، بازرگانانی از سرزمین ترک اعظم، هر چه می‌خواهی از آنان بپرس که تو را بدرستی به آن راه خواهند نمود. به آنان بگو برادرانی در سلانیکا داری و می‌خواهی به آنجا بروی؛ در برابر هر نفر یک دوکت (ducat) و برای طول راه نیز خرج آب و هیزم را می‌پردازی. برای پانزده روز توشه برگیر، خورش، برنج، سرکه، زیتون، نخود یا لوبیای سفید و نان تازه برای هشت روز و کلوچه به اندازهٔ ده رطل برای هر کس بخر.[۱۰۰]

مورخان متون اسلامی الاعجمیه ـ حماسه‌ای معکوس ـ به رغم نطقهای آتشین، جلسات مخفی، پیش‌بینیهای خوشبینانه امّا مجعول و نیز کتب جفر خود، نتوانستند سرنوشت خود را متوقف کنند، اما چشم‌اندازی بی‌نظیر از نابودی تدریجی و دردناک خود به منزلهٔ فرهنگی زنده به ما ارائه کرده‌اند این نویسندگان اسرارآمیز که از نظر

فرهنگی و مذهبی در حال دورگه شدن بودند، به خاطر طرفداری شدید و دفاع سرسختانه از اسلامی که دیگر امکان ادامه حیات نداشت و رو به نابودی می‌رفت، شایسته‌اند که در هر مطالعه‌ای دربارهٔ ادبیات شبه جزیره در دورهٔ رنسانس مورد توجه قرار گیرند و سهمشان در آن منظور شود.

آخرین فصل این ادبیات دورگه نه در شبه جزیره، بلکه در کشورهایی اسلامی نگاشته شد که آخرین مسلمانان اسپانیا در آنها پناه جستند. ما توانسته‌ایم رد برخی از این تبعیدیان را بیابیم. جذابترین نویسنده‌ای که تاکنون یافته‌ایم، نویسنده مسلمانی است متعلق به سدهٔ هفدهم که هنوز نامش معلوم نشده، اما مصیبت تبعیدْ او را به لقب *تبعیدی تونس* مشهور کرده است. این نویسندهٔ اسرارآمیز شرح مفصل تجربیات خود را هم در موطن اولش، اسپانیا، و هم در موطن دومش، تونس، برای آیندگان به یادگار گذاشته است (من بخشهایی از این متن را تصحیح کرده‌ام و برآنم که تمام دستنوشته را تصحیح کنم. این نسخه با کد S - 2 در کتابخانه رئال آکادمی تاریخ در شهر مادرید طبقه‌بندی شده است).[۱۰۱] بحران هویت این پناهنده حقیقتاً دل را به درد می‌آورد. باید به خاطر آورد که در اسپانیا موریسکوها در معرض جریان فرهنگ زدایی دراز مدتی قرار داشتند: در سده‌های شانزدهم و هفدهم فرمانهای دولتی پیاپی، زبان عربی، دین، رسوم، نامها و لباسهای آنها را ممنوع اعلام کرده بود و در هنگام اخراج سال ۱۶۰۹ آنان واقعاً جذب جریان حاکم فرهنگ اسپانیایی رسمی شده بودند ـ با وجود آن که فعالیتهایی مخفی داشتند و شعائر دین اسلام را مخفیانه به جای می‌آوردند. هنگامی که تبعیدیان به تونس، مراکش و دیگر سرزمینها وارد شدند، آنان را همچون اروپاییان واقعی پذیرفتند، زیرا اینان تقریباً اصلی‌ترین عناصر فرهنگ اسلامی نیاکان خود را از دست داده بودند. تبعیدی تونس، همچون بسیاری دیگر از همقطاران تبعیدی خود، از این دو روند خشن جذب فرهنگی در زندگی خود رنج می‌برد: به هنگام کودکی به اجبار جزئی از جریان حاکم فرهنگی در اسپانیا شده بود و سپس در بزرگسالی که به تونس تبعید شد به فرهنگ اسلامی فراموش شدهٔ خود بازگشت. فصلهایی از نوشته او که به شرح زندگی‌اش اختصاص دارد، تعارض درونیِ روحی را نشان می‌دهد که همیشه بی‌وطن بوده است. او

در دورهٔ رنسانس اسپانیا سعی وافر کرده بود که مسلمان بماند. و اینک در تونس مسلمان می‌کوشید که اسپانیایی بماند. او از زمامداران ستمکار اسپانیا متنفر بود[۱۰۲]، امّا در فراق زبان اسپانیایی و بویژه شعر اسپانیاییِ خود می‌سوخت؛ او اشعار گارسیلاسو، لوپه دو وگا و گنگورا را عاشقانه از حفظ می‌خواند. از فرمانروایان تونس ـ عثمان‌دی و ابوالغیث قشّاش (سیّدی ابوالغیث) ـ سپاسگزار بود که تبعیدیان را با مهربانی و گشاده دستی پذیرفته‌اند،[۱۰۳] امّا آزرده خاطر بود که بسیاری از عامیان تونسی با حسادت و بی‌عاطفگی خود تأثیر و تأثّر فرهنگی موریسکوها را بسیار دشوار می‌سازند.

جالب است که بدانیم ما وجود مهمترین اثر ادبیات موریسکوها را دقیقاً مدیون همین پناهندهٔ مضطرب هستیم؛ من این رساله را «کامه سوترهٔ* اسپانیایی» نامیده‌ام. این کتاب عشقی شگفت‌انگیز که در طبقه S-2 کتابخانه رئال آکادمی تاریخ در شهر مادرید موجود است «رویداد»ی است واقعی در ادبیات عصر طلایی و حتی در خود ادبیات اسپانیا، فقط ما نمی‌دانسته‌ایم که ادبیات آغازین اسپانیا می‌توانسته از عشق جنسی با این صراحت و احترام تجلیل کند. نویسنده ناشناس که بسیار دور از ابتذالی است که ویژگی بارز بیشتر نوشته‌های اسپانیایی در موضوعات جنسی را تشکیل می‌دهد، توانسته است با موفقیّت رساله‌ای آموزنده و بسیار مذهبی بنویسد و در آن نه تنها جزئیات آمیزش جنسی را به تفصیل شرح دهد ـ ملاعبه، مناسبترین موضعها از نظر جنسی و اوج همزمان لذّت جنسی ـ بلکه شیوهٔ تطهیر پس از پایان عمل را نیز بیان کند. تعجب‌انگیز است که تبعیدی تونس، برای نخستین بار در ادبیّات اسپانیایی، با مسرّت لذّت جنسی را ارج می‌نهد و آن را از دیدی معنوی نمونه‌ای از لذّات بهشتی می‌شمارد. امّا منظور او بهشتی محسوس با حوریان زیبارو نبود، بلکه او اینها را نمادی می‌شمرد از لقای خداوند. از نگاه تبعیدی تونس عشق جنسی پرتوی است از آن هنگامی که ما «روز و شب [برای ابد] به تماشای جمال پروردگار می‌نشینیم» (ورق ۹۶ چپ). او در لابلای آموزشهای جنسی، که کاملاً عاری از گناه است، ادعیه و آیات قرآن راگنجانده است. هرگز نشنیده‌ایم که پیش از

* کامه سوتره (کتاب عشق): کتابی است دربارهٔ عشق به زبان هندی که در سدهٔ هشتم میلادی نگاشته شده است ـ م.

او در ادبیات اسپانیایی بگویند: آمیزش جنسی راهی است به سوی خدا. همچنین شگفت‌انگیز است که می‌بینیم او با حرارت از حق زنان برای بهره‌بردن کامل از زندگی جنسی و آزادی آنان در ابراز شهوت خود دفاع می‌کند.[۱۰۴]

تازگی عمیق این رساله در بافت ادبیات اسپانیایی ناشی از این حقیقت است که نویسنده، که یک اسپانیایی واقعی و در عین حال یک مسلمان واقعی است، عمل تناسل را از دید اسلام بررسی می‌کند ـ یعنی به منزله فریضه‌ای دینی که قرآن بدان دستور می‌دهد. ماهیّت دورگه فرهنگی این اثر بسیار برجسته است: خواننده امروزی از این گرامیداشت عشق جنسی براساس احکام اسلامی ـ اما به زبان کاستیلی ـ بی اختیار حیرتزده می‌شود. اما هنوز موضوع شگفت‌انگیز دیگری نیز در انتظار خوانندهٔ نخستین عشقنامهٔ اسپانیایی هست.[۱۰۵] این موریسکو سخنانی از مهمترین عشق شناسان مسلمان ـ همچون غزّالی، نفزاوی، اصبغ و بویژه احمد زّروق در شرح *الوغلیسیه* و *النّصیحة الکافیه*[۱۰۶] ـ نقل می‌کند، امّا شگفت‌انگیز اینجاست که، بر خلاف انتظار، یک «صاحب نظر» اسپانیایی در مسائل عشقی را نیز در صف این استادان جا می‌دهد و او کسی نیست جز لوپه دو وگا که غزلهایش *کامه سوترهٔ* اسپانیایی را زینت می‌بخشد و حتّی آن را با پایانی شورانگیز می‌آراید.

کاملاً روشن است که ما با متنی سروکار داریم که در تاریخ عقاید اسپانیا اهمیت وافر دارد. این نخستین باری است که زبان اسپانیایی برای دفاع از آداب معنوی و تقدس عشق جنسی به کار می‌رود بی آن که با ابتذال، هزل یا گناه آمیخته شده باشد. این موریسکوی ناشناس با اثر شگفت‌انگیز دورگه خود، که ما هنوز پس از چهارصد سال برای چاپ آن مردّدیم، غنای نامنتظره‌ای به ادبیات اسپانیا بخشیده است.

آخرین مسلمانان اسپانیا در سدهٔ هجدهم واقعیت تاریخی زنده خود را از دست دادند، امّا فرهنگ اسپانیا تا به امروز معترف است که گذشته غنی و پیچیدهٔ خود را به میزان زیادی مدیون اسلام است. جالب است که می‌بینیم نویسندگان جدید اسپانیا با چه شور و شوقی به تقلید از نگرشی ادبی می‌پردازند که ژرژ سیرو (Georges Cirot) آن را maurophilie littéraire (گرایش به ادبیات اعراب اندلسی) می‌نامد. آنجا که مانوئل

ماکادو در *Adelfos* خود (۱۸۹۸ ـ ۱۹۰۰) می‌گوید:

Jo soy como los hombres que a mi tierra vinieron /- soy de la raza mora, vieja amiga del sol - / que todo lo ganaron y todo lo perdieron./ Tengo el alma de nardo del árabe español,

در حقیقت ادعایی شگفت‌انگیز می‌کند: او از «نسل مورها» ست و «روح عطر آگین اعراب اسپانیایی» را در خود دارد. قدردانی پرشور از هویّت عربی پنهانی را فدریکو گارسیا لورکا نیز تکرار می‌کند که گاه برای آیندگان لباس عربی می‌پوشید و اعلام می‌داشت که «مقبره‌های شاهان کاتولیک مانع دمیدن هلال ماه* در روح‌های شایسته‌ترین فرزندان غرناطه نشده است. جنگ ادامه دارد... قصر الحمراء و کاخ شارل پنجم تا حد مرگ به جنگی تن به تن ادامه می‌دهند که وجدان گرانادایی امروزی را منقلب می‌کند.»[۱۰۷] لورکا مدعی بود که در مقام شاعر صاحب duende (ghost = «پری» یا «جن» و با توسعه در معنا «سحر، قریحه»؛ همان جنّ عربی) است. ترجمهٔ مفهوم اسرارآمیز هالهٔ جادویی، مقدس و راز آلودی که گرد شعرها و حتی شخصیّت او را فرا گرفته به زبانهای اروپایی بسیار دشوار است، امّا کاملاً با مفهوم عربی برکت مطابق است. از این رو، تعجب آور نیست که لورکا آخرین کتاب شعر خود را Diván del Tamarit (شاید *دیوان تمریّه*)** نامید.

این آگاهی زیر آستانه‌ای* ـ یعنی آگاهی از این که جایی در زوایای ضمیر هویتی عربی نهفته است ـ در ادبیات اسپانیایی (و حتی در پژوهشهای اسپانیایی) بارها و بارها تکرار شده است. پدیده‌ای که در آثار کشیش اعظم هیته و سروانتس دیده‌ایم براستی شگفت‌آور و نیازمند بررسی بیشتر است. مهمترین نویسندهٔ معاصر در این زمینه خوان گویتی‌سولو رمان نویس است که بخش عمدهٔ داستان (و حتی بسیاری از مقالات تحقیقی) خود را به سیر در ارتباط اسپانیا با گذشتهٔ اسلامی‌اش اختصاص داده است. *Señas de identidad* (*نشانه‌های هویت*) نشان می‌دهد که نویسنده درگیر تعارض هویتی

* هلال، نماد اسلام (سنّی) است ـ م.
** تمْر = خرما.

* Subliminal.

است و این تعارض اندکی بعد در دُن خولیان **Don Julian** به حدّ انفجار می‌رسد. در این کتاب، گویتی‌سولو از دُن خولیان «خائن» چهره‌ای مطلوب ارائه می‌دهد. وی، براساس افسانه‌ها، نقش مهمّی در کمک به اعراب برای فتح شبه جزیره در سال ۷۱۱/۹۲ داشت. دُن خولیان یا گویتی سولو تا آنجا پیش می‌رود که از اعراب دعوت می‌کند دوباره حمله‌ای مجازی انجام دهند: وی در حقیقت با این داستان از اسپانیا می‌خواهد که گذشته سامی خود را، که مدّت زمانی طولانی به وجود آن اعتراف نشده است، بپذیرد. تمام رمانهای دیگر گویتی‌سولو نیز به نحوی به همین موضوع تعارض هویّت ملّی می‌پردازند: مقبره او از هلکه یا بازار مراکش الهام گرفته است؛ و اثر اخیرش با عنوان *تقوای پرنده تنها (Las virtudes del pájaro Solitario)* از سن ژان صلیبی که چهره‌ای کاملاً عربی یافته و به عنوان حامی نمایانده شده تجلیل می‌کند.[۱۰۸] همچنین باید به یادآورد که گویتی‌سولو کتاب *خوان بدون وطن* (*Juon sin tirerra*) را جسورانه به عربی تمام می‌کند (در ضمن، نویسنده عربی محاوره‌ای را روان صحبت می‌کند و نیمی از سال در مراکش به سر می‌برد). جالب است شرق‌شناسیِ بسیار شخصی و اضطراب آلود گویتی‌سولو را با شرق‌شناسی نویسندگان آمریکای لاتین مقایسه کنیم. مثلاً اکتاویو پاز و سورو ساردوی (Severo Sarduy)، که دو نویسنده مهم آشنا به این موضوع هستند، دربارهٔ متون شرقی دیدگاهی متعادل‌تر دارند که به سبب آن احساس راحتی کامل می‌کنند؛ اما گویتی‌سولو و دیگر همتایان اسپانیایی‌اش چنین نیستند. جای تأسف است که ادوارد سعید در کتاب مشهور خود با عنوان *شرق‌شناسی* ***Orientalism*** دربارهٔ شرق‌شناسی اسپانیایی بحث نکرده است. در حقیقت، مطالعات شرق‌شناسانه اسپانیایی بی‌نظیرند. در آغاز باید گفت که در بافت دانش پژوهی اروپایی این رشته در همین اواخر مطرح شده است: ادواردو ساآودرا، خولیان ریبرا و میگوئل آسین پالاسیوس، که می‌توان آنها را نخستین پژوهشگران مهم در این زمینه دانست، بر خلاف شرق‌شناسان قرن هجدهم فرانسه، انگلستان و آلمان، تنها در قرون نوزدهم و بیستم به فعالیت پرداختند ـ به رغم این حقیقت که اسپانیا گذشتهٔ شرقی پربار و بی اغراق صدها (اگر نگوییم هزارها) نسخه خطی عربی و عبری در کتابخانه‌های خود دارد. وآنگهی، ما هنوز نگرش شخصی

و اضطراب‌آمیز این شرق شناسان اسپانیایی را به موضوع مطالعه شان، که عنصری مهم در تاریخ ملّی خود آنهاست، عمیقاً مورد بررسی قرار نداده‌ایم؛ اذعان به این که شرق در تاریخ اسپانیا نقشی اساسی داشته احتمالاً چنان نگران کننده و دشوار بوده است، که چندان شگفت‌انگیز نیست که شرق‌شناسان اسپانیایی چنین دیر ظهور کرده‌اند. حتّی آسین پالاسیوس که عرب‌شناس بزرگی است گاهی اوقات بر اثر این موضوع دچار مشکل می‌شد: وی که کشیشی محافظه کار بود، در بسیاری از آثارش با عنوان کردن تأثیرگذاری مسیحیت بر تصوف اسلامی خواسته است به اصطلاح به اسلام «اعتبار بخشد» ـ و از همین‌جاست که برخی آثارش را چنین نام‌گذاری کرده است: ***El Islam*** Cristianizado («اسلام مسیحی شده») و ***Algazel y su sentido cristiano*** («مفهوم مسیحی آثار الغزال»). تنها در کتاب ***Sadhilíes y alumbrados*** (*شاذلیان و اشراقیان*)، که پس از مرگش منتشر شد، است که این دانشمند بزرگ احساس می‌کند می‌تواند بگوید این اسلام بوده که بر عارفان مسیحی، چه راست آیین و چه کژ آیین، تأثیر نهاده است. احساس نگرانی و حیرتی که احتمالاً پالاسیوس از رازگشاییهای خود داشته امروزه هم بسیار زنده است: بسیار سخت تأثیر قرار گرفتم آنگاه که در نخستین مقالهٔ کتاب ماریا آنجلس دوران (Mría Angeles Durán) تحت عنوان *زن در اندلس* (***Le mujer en al-Andalus***) خواندم که او دربارهٔ این زنان عرب اسپانیایی صادقانه چنین می‌پرسد: «آیا ما با یک و آنها، سر و کار داریم یا با یک وما،؟»[۱۰۹] این پرسش در سال ۱۹۸۹ مطرح شد.

بدیهی است که آشتی کردن با گذشته شرقی اسپانیا، که به صورت بسیار اسرارآمیزی در خود آگاه ملی عمیقاً ریشه دوانده، کاری است واقعاً پیچیده. می‌دانم که در اینجا تنها بخش کوچکی از کار را بررسی کرده‌ام: مطالعه چشم‌انداز کامل میراث اسلام در ادبیات اسپانیا وظیفه‌ای است که ضرورتاً باید نسلهای آینده بر دوش گیرند.

یادداشتها

1 - Francisco Márquez Villanueva, "Sobre la occidentalidad cultural de Espana", in *Relecciones de literatura medieval,* Seville, 1977, pp. 167-68.

2 - Philip Hitti, *History of the Arabs from the Earliest Times to the Present*, London, 1968.

۳ ـ مقایسه کنید با: Hitti, *op. cit.* من در طرح خطوط اصلی فرهنگ و تاریخ تمدن اسلامی از این کتاب استفاده کرده‌ام که در نوع خود شاهکار است.

۴ ـ به گفته خوان ورنت (*Estudios sobre la historia de la ciencia medieval*, Barcelona, 1979) صنعت تولید یخ و برف حداقل از زمان عباسیان وجود داشته است. در کتاب *هزار و یک شب* در داستان «قاصد و سه خدمتکار» از شربتی که از برف ساخته می‌شود نام برده شده است و همدانی (د. ۱۰۰۷/۳۹۸) از شرابی که با برف مخلوط شده یاد می‌کند. از برف حتی در جهات درمانی نیز استفاده می‌کردند: در سدهٔ شانزدهم پزشک اسپانیایی، نیکولاس موناردس، در *Libro de la nieve* («کتاب برف») خود چند تجویز را از ابن سینا نقل می‌کند که در آنها برف ذکر شده است.

۵ ـ شاعران عارف همچون جلال الدین بلخی رومی شاعر پارسی با استعاره گرفتن اتحاد کامل گل و شکر ـ که در فارسی معجون آنها را گلشکر می‌نامند ـ برای رحمت خداوندی که به وجود انسانی ما پیوسته است، شعر خود را به اوجهای تازه‌ای از عذوبت و ارزشمندی رسانده‌اند. مقایسه کنید با: مولانا جلال الدین رومی، *دیوان شمس تبریزی*، ترجمه و حواشی اوا دو ویترای ـ میرویچ و محمد مُکری، پاریس، ۱۹۷۳، ص ۲۷.

۶ ـ شاید خالی از فایده نباشد که لحظه‌ای بر توصیفی درنگ کنیم که علی مظاهری از مجلس ضیافتی در بغداد عصر امپراتوری ارائه می‌دهد:

در ساعت تعیین شده برای صرف غذا، میهمانان یکی پس از دیگری سر رسیده، پس از رد و بدل کردن تعارفات بی شمار با میزبان خود، روی تشکچه‌هایی که دور تا دور اتاق غذاخوری چیده شده بود می‌نشستند. مهمترین یا صمیمی‌ترین فرد در شاه‌نشین اتاق و در سمت راست صاحبخانه می‌نشست. آنگاه خدمتکاران در برابر هر یک از میهمانان میز کوچکی قرار می‌دادند که پارچه‌ای ضخیم از جنس کتان گلدوزی شده یا دارای نخهای طلایی روی آن انداخته بودند و سینی‌ای از میوه‌های عالی همراه بشقابی بلورین و یک چاقو بر آن می‌گذاشتند. ابتدا میهمانان چند عدد میوه می‌خوردند و سپس خدمتکاران دوباره سینی‌های جدیدی می‌آوردند و شام اصلی شروع می‌شد.

پیش از هر لقمه، افراد با صدای آهسته زیر لب «بسم اللّه» می‌گفتند و طی دو ساعت، غذاهای بسیار لذیذ در میان همهمه و گفتگوی جمعیت یکی پس از دیگری سر می‌رسید؛ زیرا گرچه بعضی از شـامهای خصوصی بیش از ده دوازده نفر را شامل نمی‌شد، اما در اغلب شامها پنجاه نفر و یا حتّی بـیشتر گـردهم می‌آمدند. در طول صرف غذا، رشته کلام در دست صاحبخانه بود و به محض این که میهمانان دست از غذا می‌کشیدند، وی از جا بر می‌خاست و این علامت ترک سفره بود، البته پس از آن که هر کس زیر لب «الحمد للّه» می‌گفت... .

در این لحظه، خدمتکاران حامل آفتابه و لگن و حوله‌های ظریف کتانی دور اتاق مـی‌گشتند و بـرای شستن دستها جلو هر یک از میهمانان تعظیم می‌کردند، چرا که همه غذا را با دست می‌خوردند و استفاده از قاشق هنوز رایج نشده بود.... آنگاه خواجگان گلاب مـی‌آوردند و هـر کس چـند قـطره‌ای در کـف دست می‌ریخت و با حرکتی آرام به محاسن خود می‌مالید. تمام این کارها با تشریفاتی ظریف همراه بود؛ برخی از نویسندگان آن دوره، اصول ابتدایی این تشریفات را در رساله‌هایی آورده‌اند، از جمله توصیه‌هایی مبنی بر این که نباید انگشتان را لیسید، سفره را کثیف کرد و از دو ظرف با حرص و ولع غذا کشید و بخصوص نباید سر سفره از خلال دندان استفاده کرد... .

پس از پایان غذا، میهمانان به اتاقی می‌رفتند که چراغهایی آن را روشن کرده و کف آن را گلبرگهای گل رز پوشانده بودند. از مجمری گرانقیمت که بر روی میز قرار داشت، رایحهٔ کندر بلند بود و هر کس به نوبت به سوی آن می‌رفت و بویش را استشمام می‌کرد. با گفتن «طوبی لکم» مؤدبانه از میهمانان دعوت می‌شد که به کنار مجمر بروند، درست مثل این که امروز سیگار تعارف می‌کنند... .

میهمانان آشنا با یکدیگر در حالی که ساقیان گل به سر زده جامهای بلورین را پر می‌کردند، بر مخده‌های مجلّل گردهم می‌آمدند؛ چرا که لحظه نوشیدن شراب ناب و قهوه فرا رسیده بود.

حاضران در اتاق در حالی که به سوی یکدیگر دو یا سه گل پرتاب می‌کردند، به سلامتی هم شـراب می‌نوشیدند. آنگاه زمان موسیقی و آواز فرا می‌رسید. گاه ارکستری مرکب از چهار آلت موسیقی مثل چنگ، قرەنی، رباب ودف آهنگهای رقص می‌زد و گاه نوازنده‌ای چیره‌دست آوازی را با «قانون» خود می‌خوانـد؛ قانون دستگاهی بسیار مدرن در آن عصر بود که کلاویهٔ آن سه اُکتاو داشت.

گاه میزبان به منظور سرگرم کردن میهمانان خود نوازندگان و رقاصانی را اجیر می‌کرد... رقاصان تنها یا به صورت گروهی می‌رقصیدند. مردان رقاص پیراهنهای تنگی از جنس ابریشم داشتند و کلاههای استراخانی سبک قفقازی بر سر می‌گذاشتند و زنان بسته به رقصشان با دامنهای گشاد از جنس تورِ چند رنگ یا لباسهای سوار کاری ظاهر می‌شدند.

(*زندگی روزمره مسلمانان در قرون وسطی*،قرون یازدهم تا سیزدهم، پاریس، ۱۹۶۹، صص ۹۳ ـ ۹۱)*

7 - Cf. Vernet's La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente, Barcelona, 1978.

8 - Cf. Muñoz Sendino's *La escala de Mahoma*. Traducción del árabe al

* *La vie quotidienne des musulmans au moyen âge. XIe au XIIIe siècle*,Paris, 1964, pp.91- 93.

castellano,latín y *francés ordenada por Alfonso X el Sabio,* Madrid, 1949.

۹ ـ کتابهای زیادی دربارهٔ پزشکی در میان مسلمانان نگاشته شده است که از مهمترین آنها می‌توان آثار زیر را نام برد:

Juan Vernet (*Historia de la ciencia española,* Madrid, 1975) and Luis García Ballester (*Historia social de la medicina en la España de los siglos XIII al XVI*, Madrid, 1976, and *Medicina, ciencia y minorías marginadas: los moriscos,* Granada, 1976).

دانش پزشکی مسلمانان به دست مورهای سدهٔ شانزدهم آسیب دید، گرچه اینان رساله‌هایی شبه علمی در این باب می‌نگاشتند. من در حال حاضر با همکاری دانشجویم گلادیس پرز المیروتی کتابی تصحیح می‌کنم حاوی نسخه‌های درمانی مورها. این نسخه خطی به شماره T-16 در کتابخانهٔ رئال آکادمی تاریخ در مادرید موجود می‌باشد.

۱۰ ـ درباره این موضوعات رک:

Juan Vernet, *La cultura hispanoárabe, Historia de la ciencia* and *Astrología y astronomía en el Renacimiento. La revolución copernicana,* Barcelona, 1974. There is also José María Millás Vallicrosa's *Estudios sobre historia de la ciencia española,* Barcelona, 1949.

11 - *The European Discovery of America: The Southern Voyages, 1492 -1616,* New York, 1974.

12 - M. R. Lida, *Dos obras maestras españolas. El 'Libro de buen amor' y 'La Celestina',* Buenos Aires, 1971.

۱۳ ـ شعر مشهور او خطاب به نخستین نخل خرما که از شرق به اسپانیا آورده شده در تقریباً همه گزیده‌های شعری اسپانیایی ـ عربی باز آفریده شده است. در اینجا ترجمه انگلیسی آن را که نیکلسون انجام داده است از کتاب زیر نقل می‌کنیم:

A.R. Nykl, *Hispano-Arabic Poetry and its Relations with the Old Provencal Troubadours,* Baltimore, 1946, p. 18:

1 . A Palm-tree I beheld in Al-Rusafa / Far in the West, far from the palm-three land.

2 . I said: You, like myself, are far away, in a strange land;/ How long have I been far away from my people!

3 . You grew up in a land where you are a stranger,/ And like myself, are living in the farthest corner of the earth:

4 . May the morning clouds refresh you at this distance,/ And may abundant rains comfort you forever!

نیکل این شعر را به شکل دیگری نیز ترجمه کرده است (همانجا):

1 . Oh palm, you solitary one, like myself, grow/ In a land where you are distant from your kindred:

2 . You weep, while your leaves inarticulately whisper,/ Not being human in species, not able to speak:

3 . Were you endowed with mind, you would weep recalling/ Euphrates and the homeland of the palm-tree groves!

4 . But you cannot return, and I was driven away/ By the Abbasids' hatred, from my kindred!

۱ ـ نخلی دارم در الرّصافه / در غرب که از سرزمین نخلها دور است.

۲ ـ گفتم: تو همچون من دور از موطن خود در سرزمینی بیگانه به سر می‌بری / من چقدر از قـومم دورم!

۳ ـ تو در سرزمینی می‌بالی که در آن غریبی / و همچون من در دورترین گوشه جهان زندگی می‌کنی.

۴ ـ ممکن است ابرهای صبحگاهی در این سرزمین دور دست تو را تر و تازه کنند / و شاید بارانهای سیل‌آسا برای همیشه آسوده‌ات سازند.

ترجمهٔ دوم :

۱ ـ ای نخل که همچو من تنهایی، ببال / در سرزمینی که در آن از خویشانت دوری

۲ ـ تو می‌نالی و برگهایت نجوایی خاموش دارند / با آن که نه از نوع بشری و نه سخن می‌گویی:

۳ ـ اگر از شعور برخوردار بودی مویه می‌کردی به یاد / فرات و موطن نخلستانها

۴ ـ اما تو نمی‌توانی بازگردی و مرا دور کرده است، تنفّر عباسیان، از خویشانم!

14 - Cf. Bargebuhr, *op. cit.*

۱۵ ـ ترجمهٔ این اظهارنظر او در *طبقات الا مم*، بیروت، ۱۹۲۰ چنین است:

... از آن رو که شعاعهای خورشید بر سر آنان عمودی نمی‌تابد، آب و هوایشان سرد و آسمانشان ابری است. بدین سبب مزاجشان سرد و شوخیهایشان خارج از نزاکت است؛ انـدامشـان بـی‌قواره، بشـره‌شان بی‌رنگ و مویشان دراز است. علاوه بر این، فاقد تیزبینی و تیزهوشی‌اند و به عکس، حماقت و دیوانگی از سر و رویشان می‌بارد. (در: Hitti, *op. cit*,pp. 432-33)

16 - R. Dozy, ***Histoire des musulmans d'Espagne,*** ed. E. Lévi-Provencal, Leiden, 1932, II. 184.

17 - Angel González Palencia, ***Historia de la literatura arábigoespañola,*** Barcelona, 1945.

۱۸ ـ ما وجود یکی از هوشمندانه‌ترین مقالات در این موضوع را مرهون داماسو آلونسـو هسـتیم بـا عنوان:

"Poesía arábigo-andaluza y poesía gongorina", in *Estudios y ensayos gongorinos,* Madrid, 1960, pp. 31-65.

خواندن اشعار عربی ـ اندلسی، که امیلیو گارسیا گومز آنها را به اسپانیایی ترجمه کرد و غوغایی در بین شاعران «نسل ۱۹۲۷» برانگیخت،

(Cinco Poetas musulmanes. *Biografía y estudios,* Madrid, 1959, and *Poemas arábigoandaluces,* also Madrid, 1959)

احساس مشاهدهٔ انبوهی از نقش و نگارهای تکان دهنده و شگفت‌انگیز را در خواننده به وجود می‌آورد. در نخستین نگاه به نظر می‌رسد که این نمونه‌ای است از مآخذ شعری که بعدها گونگورا آنها را به شهرت رساند. ما در اینجا دو نمونه از خلاقیّت و قدرت تخیل نهفته در این اشعار را ذکر می‌کنیم: نخستین نمونه شعری است از ابوزکریّا (د. ۱۲۴۹/۶۴۷) که دربارهٔ حبابهای جامِ شرابِ کف بر لب آورده چنین می‌گوید:

جام آنگاه که از شراب پر شد شعله‌ور شد و ردایی از آتش پوشید.

و آنگاه که کف بر آن پدیدار شد، چشمان هرگز چنین چیز شگفتی ندیده بودند:

بر روی زغالهای برافروختهٔ آتش، گویا دانه‌های تگرگ [نشسته بود] که وجودشان از آنها بود و از آنها پدید آمده بودند.

دومین نمونه، شعرِ بن ساره (د. ۱۱۲۳/۵۱۷) است در وصف درخت پرتقال:

زغالهای گداخته‌اند که رنگ درخشان خود را از لابلای شاخه‌ها نشان می‌دهند یا گونه‌های زیبا که از پس استبرقهای سبزِ کجاوه‌ها دزدانه به بیرون می‌نگرند؟

شاخه‌های درختانند که به جنبش در آمده‌اند یا حالات دل‌انگیز بدنی که از عشقش چنین در رنجم؟

میوه‌های درخت پرتقال در نگاه من دانه‌های اشکی است که رنج عشق آنها را خونرنگ کرده است.

منجمد شده‌اند، اما اگر ذوب شوند شراب خواهند بود. دستانی جادویی آنها را از خاک قالب‌گیری کرده است.

همچون گویهایی از عقیقند بر شاخهایی زبرجدین، و باد صبا چوگانی به دست گرفته و با آنها به بازی پرداخته است.

آنها را گاه می‌بوسیم و گاه می‌بوییم و بدین‌سان آنها گاه گونهٔ دوشیزگانند و گاه دستنبوی.

۱۹ ـ نقل شده در:

Henri Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècl,* Paris, 1953, p. 353.

ما از نسخه دقیق اسپانیایی زیر استفاده کرده‌ایم:

Mercedes García Arenal, *Esplendor de Al-Andalus, La poesía andaluza en Arabe Clásico en el siglo XI. Sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental,* Madrid, 1983, pp. 356-57.

اکنون شعر رقت‌انگیز (مورخ اول شوّال ۴۸۵ / پنج‌شنبه، چهارم نوامبر ۱۰۹۲) معتمد را که در تبعیدگاهش در اغمات سروده می‌خوانیم (نقل شده در: Nykl, *Hispano-Arabic Poetry*, pp. 149 - 50. :

۱ ـ درگذشته در عیدها شادمان بودی / اما این بار عید هنگامی آمد که تو در اغمات اسیری
۲ ـ دخترانت را در لباسهای ژنده، گرسنه می‌بینی / تهیدستند و برای دیگران ریسندگی می‌کنند
۳ ـ به نزدت می‌آیند تا بر تو سلام عید کنند / چشمانشان فرو افتاده و خود متأثر و محزونند
۴ ـ پا برهنه بر گِل قدم می‌گذارند /گویا این پاها هیچ‌گاه بر مشک و کافور گام نگذاشته‌اند
۵ ـ گونه‌های فرو رفته آنها حاکی از گرسنگی است / و نفسهاشان آمیخته با باران اشک است
۶ ـ در عید افطار کردی ـ ای کاش چنین روزی باز نگردد / و این افطار مایهٔ دلشکستگی بود
۷ ـ درگذشته، روزگار دستور تو را اطاعت می‌کرد / اما اینک از فرمانت سر می‌پیچد و به تو امر و نهی می‌کند
۸ ـ هر کس پس از تو از پادشاهی خود سرخوش باشد / همانا رؤیاهایش او را فریفته‌اند!

۲۰ ـ ترجمه از عربی به اسپانیایی توسط میگوئل آسین پالاسیوس، نقل شده در:

González Palencia, *op. cit.,* p. 74. English gloss by A. Hurley.

21 - "Ibn Zamrak, el poeta de la Alhambra", a lecture given before the Real Academia de la Historia, February 3, 1943, Madrid, 1943, pp. 10-103.

22 - *The Alhambra,* Boston, 1978.

23 - *Op. cit.,* p. 72.

24 - Quoted in Pérès, *op. cit.,* p. 144.

25 - Cf. Nykl, *Hispano-Arabic poetry,* p. 107.

Cf, also Wilhelm Hoenerbach's study "Notas para una caracterización de Wallada", *Al-Andalus,* 36, 1971, pp. 467-73.

26 - Nykl, *op. cit.,* p. 145.

27 - "*El kitab al-sihr wa 'l-shi' r* de Ibn al - Jatíb", *Al-Andalus,* 38, 1973, pp. 393 - 414. Cf. also his "Notas sobre la poesía amorosa de Ibn 'Abd Rabbihi", *Al- Andalus,* 35, 1970, pp. 355-80.

28 - Cf. María Jesús Rubiera Mata, "Poemas de Ibn al-Yabbáb en la Alhambra", *Al - Andalus,* 35 , 1970, pp. 454 - 73.

دربارهٔ شعر و نظریه شعری در اندلس همچنین رک :

Amjad Trabulsi, *La critique poétique des arabes. Jusqu'au Ve siècle de l'Hégire (XIe siècle de J. C.),* Damascus, 1956; James T. Monroe, "Hispano-Arabic Poetry During the Caliphate of Cordoba", in *Arabic Poetry: Theory and Development,* ed. G. E. von Grünebaum, Wiesbaden, 1973, pp. 125-54; and E. García Gómez's charming study "El frío de las joyas", *Al-Andalus,* 14, 1949, pp. 463-66.

29 - *A History of the Jews,* New York, 1965.

30 - *A History of Jewish Literature,* trans. Bernard Martin, Philadelphia, 1972, 2 vols.

31 - *Literatura hebraicoespanola,* Barceloña, 1967.

32 - *Manual de historia de la literatura hebrea*, Madrid, 1960.

33 - *Essays of the Writing of Abraham Ibn Ezra*, London, 1887, and *The Commentary of Ibn Ezra on Isaiah: Edited from Manuscripts and Translated,* New York, 1873.

۳۴ ـ برنارد لوئیس در اثر اخیر خود با عنوان *The Jews of Islam* (Princeton, 1984) مدارک کافی در تأیید فرضیه «همزیستی مسالمت‌آمیز» بین یهودیان و مسلمانان در سده‌های میانه و دورهٔ رنسانس ارائه می‌دهد. البته همزیستی مسالمت‌آمیز و کثرت گرایانه‌ای وجود داشت، امّا لویس آن را بیشتر نتیجه تسلط مسلمانان بر رعایای غیر مسلمانشان می‌داند تا حاصل «تساهل» آنان. امّا با آن که این اقوام «حاشیه‌ای» (از نظر درآمدهای مالی و غیره) شهروندان درجه دوم بودند، در رتبهٔ خاصّی از شهروندی بودند و از حقوقی برخوردار بودند که از حقوق ما در بسیاری از کشورهای امروزی بسیار بیشتر بود.

(Cf. also Norman A. Sullivan's review of this work in the *New York Review of Books,* 31/1, October 25, 1984, pp. 3-4).

35 - Bargebuhr, *op. cit.,* pp. 78-79.

36 - Cf. J. M. Millás Vallicrosa's essay, "Probable influencia de la poesía sagrada hebraicoes pañola en la poesía de Fray Luis de León", *Sefarad,* 15, 1955, pp. 261-85.

37 - Cf. Alejandro Díez Macho, *Mosé Ibn Ezra como poeta y preceptista,* Madrid - Barcelona, 1953.

38 - Quoted in Zinberg. *op. cit.,* p. 70.

39 - *La influencia de la exégesis hebrea en los comentarios de Fray Luis de León,* Madrid, 1966.

40 - Published Buenos Aires, 1948.

41 - *Américo Castro y el origen de los españoles. Historia de una polémica,* Madrid, 1975, p. 198.

42 - "La polémica suscitada por Américo Castro", *Razón y Fe,* 157, 1959, p. 343. Quoted in Gómez Martínez, *op. cit.,* pp. 198-99.

۴۳ ـ وسمعه شورباشی، یکی از همکارانم در هاروارد، تعریف می‌کرد که در کنسرتی در بعلبک هنگامی که فیروز (خواننده‌ای که بسیار مورد علاقه لبنانیهاست) به روی صحنه آمد، مردم فریاد می‌زدند اللّه، اللّه؛ که دقیقا همان !Olé اسپانیاییهاست. اعراب امروزه هم هنگام مواجهه با زنی زیبا، خواننده‌ای مورد علاقه یا کاری شجاعت‌آمیز این کلمه را بر زبان می‌آورند. بنابر این، خوان گویتی سولو (Juan Goytisolo) که در *La reivindicación del conde don Julián* (Mexico City, 1970) (*ادعای کنت دُن خولیان*) هنرمندانه می‌کوشد ریشه عربی بسیاری از واژه‌های اسپانیایی را نشان دهد، بدرستی می‌گوید که «!Ole را

فراموش نکنید» (ص ۹۹). همچنین مقایسه کنید با «عربانه‌های» زبانشناختی دلنشین خولیان ریویس ("Algarabía") در رمان اخیرش با عنوان:

Larva. Babel de una noche de San Juan (Barcelona, 1984).

44 - In his "El morisco Ricote o la hispana razón de estado", ***Personajes y temas del Quijote***, Madrid, 1975.

45 - "Some Doubts About the Reconstruction of the ***Kharjas***", ***BHS***, 1973, pp. 109-19.

46 - ***Quixotic Scriptures: Essays on the Textuality of Hispanic Literature,*** Indiana, 1983, p. 12.

47 - ***Ibid.,*** p. 12.

48 - "Cancioncillas 'de amigo' mozárabes", ***Revista de Filología Española,*** 33, 1949, pp. 297-349, reprinted in ***Primavera temprana de la literatura europea,*** Madrid, 1961.

49 - ***Las jarchas romances de la serie árabe en su marco,*** Barcelona, 1975, p. 145.

50 - ***Al-Andalus,*** 13 , 1948, pp. 299-346.

۵۱ ـ مقایسه کنید با نخستین مقاله او تحت عنوان "Some Doubts about the Reconstruction..." و مقاله دیگرش با عنوان :

"The Interpretation of Romance Words in Arabic Texts: Theory and Practice" (***La Corónica,*** 13, 1985, pp. 243-54).

این گونه مقالات مورد اعتراض برخی از پژوهشگران قرار گرفت که تنها یک نمونهٔ آن ردّیهٔ آرمیستد است با عنوان :

«Pet Theories and Paper Tigers: Trouble with the ***Kharja***»s (***La Corónica,*** 14, 1985, pp. 55-70).

پرفسور هیچکاک کتابشناسی خرجه را تا سال ۱۹۷۷ در کتاب خود به نام

The Kharjas : A Critical Bibliography (London, 1977)

جمع‌آوری کرده و در حال حاضر در پی آن است که این کتابشناسی را روز آمد کند.

52 - Published Madrid, 1973, Barcelona, 1978, and Madrid, 1971, respectively.

53 - In ***De los siglos oscuros al siglo de oro,*** Madrid, 1964, pp. 86-99.

54 - "Notas Para la interpretación, influencias, fuentes y texto del ***Libro de buen amor***", ***Revista de Filología Hispánica***, 2, 1940, pp. 1142-43.

55 - Cf. my article "Juan Ruiz y el Seyj Nefzáwī elogian' a la dueña chica", ***La Torre,*** I, new serial numbering, 1987, pp. 461-72.

56 - Cf. my essay "Sobre el signo astrológico del Arcipreste de Hita", in ***Huellas del***

Islam en la literatura española, pp. 43-58.

۵۷ ـ فرانسیسکو مارکز ویلیانواوا نیز با تفسیر کاسترو همرأی است. ریچارد کین کَید، به نوبه خود، بین زبان کشیش اعظم، که می‌تواند همزمان چند سطح معنایی داشته باشد، با زبان صوفیان مسلمان در آثـار اعتقادی (و در عین حال بسیار پرشور) شباهتی ماهوی می‌بیند.

("Arabic Mysticism and the *Libro de buen amor*"(in *Estudios literarios de hispanistas norteamericanos dedicados a Helmut Hatzfeld con motivo de su ochenta aniversario,* Barcelona, 1974, pp. 51-70).

من، خود، غالباً به نگرش مبهم کشیش اعظم نسبت به عشق ـ زمینی یا آسمانی ـ در کتب عشقی عربی همچون آثار تیفاشی، بغدادی و سیوطی برخورده‌ام.

58 - Emilio Sáez and José Trenchs, "Juan Ruiz de Cisneros (1925/1926-1351/1352), autor del *Buen amor*", in *Actas del I Congreso Internacional sobre el Arcipreste de Hita,* ed. M. Criado del Val, Barcelona, 1973, pp. 365-68.

59 - Cf. Rodríguez Puértolas, *Arcipreste de Hita,* Madrid, 1978, p. 78.

پس از مقالات نوآورانه آمریکو کاسترو دربارهٔ تأثیر عربی بر *کتاب عشق خوب*، فرانسیسکو مـارکز ویلیانواوا، خوان ورنت، خوان مارتینز رویز، خواکین لومبا، ریچارد کین کید و دیگران مقالات مهمی بـه نگارش درآوردند. نباید فراموش کرد که محققانی با گرایشـهای التـقاطی‌تر هـمچون لکـوی (Lecoy) نـیز می‌پذیرند که ممکن است خوان‌رویز، بویژه در داستانهای خود، از منابع شرقی سود برده باشد. این بررسیها تنها رویهٔ ظاهری تأثیر شرق بر کشیش اعظم را شرح می‌دهند؛ بنابراین در این زمینه هـنوز بـاید کـارهای زیادی انجام گیرد و تنها می‌توان امیدوار بود که مطالعات مقایسه‌ای آینده با روحیه علمی نه از سر جنجال آفرینی، انجام گیرد.

60 - Francisco Márquez Villanueva, "El buen amor", in *Relecciones de literatura medieval,* Seville, 1977, p. 73. Cf. also his "Nuevos arabismos en un pasaje del *Libro de buen amor*", *Actas,* pp. 202-07.

61 - *Op. cit.,* p. 62.

۶۲ ـ ر. ک: به کتاب خودم با عنوان *San Juan de la Cruz y el Islam*.

63 - *La genèse du "Cantique spirituel" de Saint Jean de la Croix,* Paris, 1971, p. 285.

۶۴ ـ رک: مقالات آنها به ترتیب تحت عنوان

Estudios de crítica literaria (Madrid, 1915, pp. 55-56) and *La poesía de San Juan de la Cruz. Desde esta ladera* (Madrid, 1966, p. 18).

منندث پلایو اعتراف می‌کند که در مواجهه با شـعرسن ژان احسـاس «وحشت مـذهبی» «religioso terror» کرده و آلونسو نیز معترف است که دچار «espanto» («وحشت» یا «ترس شدید») شده است.

65 - Colin Peter Thompson, *The Poet and the Mystic: A Study of the "Cántico*

espiritual", London, 1977, pp. 86-87.

66 - *Kritik und Dichtkunst. Studien zur arabischen Literaturgeschichte*, Wiesbaden, 1955.

67 - *Arabische Dichtung und Griechische Poetik,* Beirut, 1969.

68 - Cf. his "Un precursor hispano-musulmán de Son Juan de la Cruz", Al - *Andalus*, 1, 1933. pp. 7-79, his *Huellas del Islam. Santo Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, San Juan de la Cruz,* Madrid, 1941, and his posthumous *Šadilíes y alumbrados*, With an introductory study by Luce López-Baralt, Madrid, 1990.

69 - Cf. my *San Juan de la Cruz y el Islam,* my *Huellas del Islam*, and especially my essay "Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús", *Nueva Revis ta de Filología Hispánica,* 30, 1981, pp. 21-91.

70 - Published now in his Šadilíes: "El símil de los castillos y moradas del alma en la mística islámica y en Santa Teresa".

۷۱ ـ متن زیر را از اثر ذیل ترجمه کرده‌ام:

P. Nwyia's "Textes inédits d'Abu-l-Hasan al-Nuri", *Mélanges de l'Uni*versité *Saint Joseph*, vol. 44, pp. 135-36.

72 - In my "El símbolo de los siete castillos concéntricos del alma en Santa Teresa y en el Islam" (*Huellas del Islam*, pp. 73-98).

همکارم خانم کاترین سویت لیکی احتمال تأثیر قبالا را بر عرفان اسپانیایی مورد بررسی قرار می‌دهد و نماد قلعه‌های تو در تو را نیز مطالعه می‌کند، رک: اثر او تحت عنوان

Spanish Christian Cabala: The Works of Luis de León, Santa Teresa de Jesús, and San Juan de la Cruz, Columbia, Missouri, 1986.

۷۳ ـ اتمار هگیی که در این زمینه تخصص دارد، می‌گوید به نظر من (که من هم کاملاً با او موافقم) نویسندگان نوشته‌های الاعجمیّه) برای پنهان‌کاری از حروف عربی استفاده نمی‌کردند (زیرا دادگاه تفتیش عقاید متخصصانی در عربی و در نتیجه خط عربی داشت) بلکه به جهت نیاز یا گرایش به تمسک به مفاهیم و تداعیهایی که زبان مقدس وحی برای آنان در بر داشت این خط را به کار می‌بردند. هگیی در مقاله استادانه خود با این مشخصات :

"El uso del alfabeto árabe por minorías musulmanas y otros aspectos de la literatura aljamiado, resultantes de circunstancias históricas y sociales análogas", *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y, Morisca* Madrid, 1972.

به بررسی الاعجمیّه یا کاربرد زبان عربی در ضمن زبانهای گوناگون همچون فارسی، هندی، ترکی، چینی و سانسکریت می‌پردازد. بنابر این، پنهان کاری تنها انگیزه این کار نبوده است. باید به خاطر آورد که در

شبه جزیرهٔ ایبری الاعجمیّه از سده‌های میانه مورد استفاده بود (هر چند نه به این فراوانی). مقایسه کنید با:

A.R. Nykl. "Aljamiado Literature: *El Rrekontamiento del Rrey Alisandere", Revue Hispanique,* 172, 1929, pp. 409-611.

74 "El Mancebo de Arévalo y la Literatura aljamiado", p. 22 .

75 - *Ibi d.*, p. 6 .

76 - In *Morisques et Chrétiens,* Paris, 1977.

77 - *Op. cit.* See note 75 above.

78 - George Ticknor, *Historia de la literatura española,* IV, Madrid, 181-1885, p. 420.

79 - Julián Ribera and M. Asín Palacios, *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta,* Madrid, 1912, p. 224.

80 - *Ibid.,* pp. 219-20.

81 - Ribera and Asín Palacios, *op. cit.,* p. 225.

۸۲ ـ نقل شده توسط هاروی در "El Mancebo"، ص ۱۹. مقایسه کنید با مقالات زیر از او:

"Un manuscrito aljamiado de la Universidad de Cambridge", *Al-Andalus,* 23, 1958, pp. 49-74; "Castilian Mancebo as a Calque of Arabic ‘Abd, or How El Mancebo de Arévalo Got His Name", *Modern Philology,* 65, 1967, pp. 130-32; "Yuse Banegas, un moro noble en Granada bajo los Reyes Católicos", *Al-Andalus*, 21, 1956, pp. 297-302.

همچنین رک:

María Teresa Narváez, *En defensa del Mancebo de Arévalo,* M.A. thesis, Univ. of Puerto Rico, and her 1988 doctoral dissertation on El Mancebo’s *Tafcira.*

۸۳ ـ ورق ۲۲۵ راست.

84 - Cf. Harvey, "El Mancebo", p. 300.

85 - Harvey, "Yuse", pp. 300-02.

۸۶ ـ در اینجا معنای متن این است که مردان باید «دامن لباس خود را بالا بزنند»؛ دامن لباس مردان بلند بود و از این رو برای سهولت و چالاکی در رفت و آمد و «کار کردن» مجبور بودند دامن به کمر بزنند.

87 - Ribera and Asín Palacios, *op. cit.,* pp. 218-19.

88 - *El morisco granadino Alonso del Castillo,* Granada, 1965.

میگوئل خوزه هاگرتی خط لوحه‌های سربی را بازنویسی و آنها را منتشر کرده است:

Los libros plúmbeos del Sacromonte, Madrid, 1980.

89 - *Op. cit.,*p. 200.

90 - *Historia crítica de los falsos cronicones,* Madrid, 1868.

91 - *Op. cit.,*p. 14.

92 - Mercedes Sánchez Alvarez, *El manuscrito misceláneo 774 de la Biblioteca Nacional de París,* Madrid, 1982, p. 252.

۹۳ ـ ورق ۲۹۴ چپ؛ ibid., p.246.

۹۴ ـ ورق ۳۰۰ چپ؛ ibid., p.248 - 49.

۹۵ ـ ورق ۲۹۰ چپ تا ۲۹۱ راست؛ ibid., p. 244.

۹۶ ـ ورق ۲۹۱ چپ؛ ibid., p.244 .

۹۷ ـ ورق ۲۹۱ چپ تا ۲۹۲ راست؛ ibid., pp. 244-45.

۹۸ ـ ورق ۲۸۳ چپ تا ۲۸۴ راست؛ ibid., p. 241.

۹۹ ـ ورق ۲۸۵ چپ تا ۲۸۶ راست؛ ibid., p. 242.

۱۰۰ ـ ورق ۳۸ چپ تا ۳۹ راست؛ ibid., p. 154.

پاسکال گاینگوس (*op.cit.,*p.81) ترجمه انگلیسی دیگری، با نسخه بـدلهای جـالب، ارائـه مـی‌دهد. مقایسه کنید با:

L. López-Baralt and Awilda Irizarry, "Dos itinerarios moriscos secretos del siglo XVI: el ms. 774 París y el ms. T-16 RAH", ***Homenaje a Alvaro Galmés de Fuentes,*** Madrid, 1985, pp. 547-82.

101 - Cf. my "La angustia secreta del exilio: el testimonio de un morisco de Túnez", in ***Hispanic Review,*** 50, 1987, pp. 41-57.

۱۰۲ ـ انتقاد او از تفتیش عقاید، بدان‌سان که نخستین بار از چشم یکی از قربانیانش بیان شده، سندی بسیار مهم برای بررسی تاریخ عقاید در اسپانیاست. سرانجام، اقلیت به ستوه آمده بـه زبـان شـخصیتهای داستانی مخصوص دربارهٔ وضعیت تاریخی خود سخن می‌گوید. در اینجا بخشی از گفته‌های تبعیدی تونس را نقل می‌کنیم:

سپاس خداوند مهربانی را که ما را از این کافران مسیحی رهایی داد... مجبور بودیم به انجام آنچه آنها می‌خواستند تظاهر کنیم، وگرنه، ما را به دادگاه تفتیش عقاید می‌بردند و در آنجا به جرم پیروی از حقیقت از جان و مال و فرزند محروممان می‌کردند. ناگهان خود را در زندانی تاریک می‌یافتیم، تاریک و سیاه همچون نیات ارباب تفتیش عقاید، و سالها در آنجا می‌ماندیم تا تمام دارایی‌مان به پایان می‌رسید... فرزندانمان اگر کودک بودند به فرزندخواندگی رفته بودند تا بر کفر بزرگ شوند و اگر بالغ بودند می‌کوشیدند از آن سرزمین بگریزند. علاوه بر این، [ارباب تفتیش عقاید] از دارایی ما مالیات می‌گرفتند تا ملّتمان را به نابودی کشند... برخی از آنان می‌گفتند همه ما باید بمیریم؛ دیگران می‌گفتند باید اخته شویم و گروهی دیگر معتقد بودند که باید بر عضو تناسلی‌مان داغ نهند تا دیگر قدرت تولید مثل را نداشته باشیم... پس پروردگارمان را شاکریم که ما را از این رنج و خطر نجات داد و ما آرزو داشتیم که در سرزمینهای اسلام باشیم هر چندکه در آنجا در فقر به سر بریم. (نسخه خطی S-2 کتابخانه رئال آکادمی تاریخ در مادرید، ورقهای ۱۱ چپ و راست).

۱۰۳ ـ توصیف این موریسکو از پذیرایی تبعیدیان در تونس به همان اندازه که از نظر تاریخی مهمّ است

تصویری نیز هست:

در سرزمینهای اسلام ما را عثمان دی، حاکم تونس، که فردی است سختگیر اما نسبت به ما مهربان و رئوف و سیدی ابوالغیث [ابوالغیث قشّاش] با پارسایی‌اش و مردم با اسلامشان پذیرفتند، و همگی کوشیدند به ما کمک کنند و با عشق و دوستی با ما رفتار کردند. عثمان دی ما را از پرداخت مالیات یکصد اسکودویی (escudo) که کشتیهای ورودی می‌بایست بپردازند معاف کرد تا قوت قلب بگیریم... و افزون بر آن ما را مخیرّ ساخت که محل زندگی‌مان را انتخاب کنیم. آنانی که باید به ناحیه مهدیه می‌رفتند بر خلاف میل خود رفتند اما او گندم، جو و اسلحه در اختیارشان گذاشت... من از یکی از دوستان نزدیکش شنیدم که او در هنگام بیماری گفت «به محض آن که سلامتم را باز یافتم دو نفری به تمام این مکانها سرکشی خواهیم کرد تا آنچه نیاز دارند برایشان فراهم آوریم»... سیدی ابوالغیث هم به نوبه خود به ما غذا می‌داد و ما را در زاویه‌های شهر می‌پذیرفت، بویژه در زاویهٔ سیدی زُکیشی که انبوهی زنان و کودکان فقیر در آن پناه جسته بودند. چنان که معمول کودکان است، زاویه را با فضولات خود بسیار آلودند، بدان حد که *واکل* [خادم] زاویه به سیدی بوالغیث گفت تمام زاویه به آبریزگاه تبدیل شده است. او پاسخ داد: «بگذار چنین باشند، بگذار هر چه را می‌خواهند بیالایند و هر کار می‌خواهند انجام دهند، زیرا محلّی که در آن هستند اگر می‌توانست صحبت کند، می‌گفت: قدوم این مردمان خجسته، مسلمانان کامل و برادران عزیز در این مکان مبارک گرامی باد، کسانی که آنان را دوست دارند مؤمنان واقعی‌اند و کسانی که آنان را دشمن دارند منافقند.» (نسخه خطی S-2 کتابخانه رئال آکادمی تاریخ مادرید، ورقهای ۱۲ ـ ۱۳ راست).

۱۰۴ ـ ورق ۹۸ چپ.

۱۰۵ ـ این «کامه سوترهٔ اسپانیایی» در حقیقت تا آنجاکه ما می‌دانیم نخستین رسالهٔ عشقی است که در اسپانیا نوشته شده است، اما باید گفت برخی از فصول کتاب ***Speculum al foderi*** یا «آیینهٔ آمیزش» که پزشکی ناشناخته آن را در کاتالونیا نگاشته، خود کتابی را تشکیل می‌دهد در مبادی عشق شرقی. اخیراً میخائیل سلیمان این کتاب را تصحیح و در یک مجلد به دو زبان کاتالونی و انگلیسی چاپ کرده است، مدیسون، ۱۹۹۰.

۱۰۶ ـ من در کتاب اخیر خود یعنی Un "Káma Sùtra" espanõl: el primer tratado erótico de nuestra lengua (نسخه خطی S-2 کتابخانه رئال آکادمی تاریخ مادرید) پاره‌هایی از آثار زرّوق را که در رسالهٔ عشقی تبعیدی تونس مورد نظر بوده (با همکاری حسین بو زینب) به عربی ترجمه کرده‌ام. کتب خطی زرّوق در کتابخانهٔ دانشگاه رباط موجود است و من در آنجا با کمک بورس فولبرایت روی این نسخ کار کردم.

۱۰۷ ـ نقل شده توسط:

Mario Hernández, "Huellas árabes en el Diván del Tamarit", ***Insula,*** 370, 1977 p.3.

۱۰۸ ـ مقایسه کنید با مقالات من:

"Hacia una lectura 'mudéjar' de Maqbara" (in ***Huellas del Islam*** , pp. 181-209) and

"Inesperado encuentro de dos Juanes de al literatura española: Juan Goytisolo y San Juan de la Cruz" (in *Escritos sobre Juan Goytisolo,* Vol, II, Almería, 1990, pp. 137 - 45).

109 - M.J. Viguera (ed), *La mujer en al-Andolus,* Seville, 1989, p. 14.

کتابشناسی

موسیقی

بازگشت به فهرست

موسیقی در اسپانیای مسلمان

آون رایت

ترجمهٔ محمدحسین نظری‌نژاد

در بررسی ماهیّت و تاریخچه موسیقی در اسپانیای مسلمان و نفوذ احتمالی آن بر اروپای مسیحی، خواه در حیطهٔ سازهای موسیقی، رپرتوار، ساختارها یا مفاهیم، بهترین شیوه آن است که کار را با مرور منابع آغاز کنیم. از ابتدا باید بپذیریم مهمترین نکته، این واقعیت آشکار است که موسیقی خود قابل نبش قبر کردن نیست. محور هر نوع مطالعه موسیقی در اروپای قرون وسطایی، مجموعهٔ آثار گسترده از نت نوشته‌های بر جای مانده، همراه دشواریهای درک و تفسیر آنهاست؛ ولی بر عکس در مورد اسپانیای مسلمان، درست همانند خاورمیانه، آثار مشابهی وجود ندارد: انتقال رپرتوار که منحصراً سمعی بود این معنا را داشت که حتی اگر شیوه‌های نت نویسی برای صاحبان فن قابل درک بوده، برای نوازندهٔ مبتدی مفهومی نداشته است و در نتیجه هیچ اثر ثبت شده‌ای بر جای نمانده است. بی تردید از سنّتهای مدرن و جایگزین در مغرب می‌توان به استنباطهای موجهی دست یافت ولی این انتظار که این آثار نمونه‌های کاملاً حفظ شده‌ای، همچون اشیای درون ویترینهای موزه‌ها، از موسیقی اندلس پنج سدهٔ گذشته یا بیشتر باشد، انتظاری بیهوده است. بنابر این آنچه باید دستمایهٔ کلّ نتیجه‌گیریهای ما باشد اساساً در مرحلهٔ ثانویه قرار دارد و به‌طور کلی به سه دسته تقسیم می‌شود: مستند ـ آثار

تاریخی، ادبی و حتی حقوقی که در آنها دربارهٔ موسیقی یا موسیقی شناسان بحث یا هر از گاهی به آنها اشاره شده است؛ *واژگانی* ـ واژگان موسیقی شامل لغات وام گرفته از عربی در زبانهای اروپایی؛ و *شمایل دار* ـ یعنی نقاشیها یا کنده کاریهایی از قبیل تصاویر ادوات موسیقی و فعالیتهای مربوط به آن.

ناگزیر منبع اصلی و مهم، واژگان مکتوبی هستند که در آثار ادبی و تاریخی آمده‌اند و به موسیقی اشاراتی دارند. امّا به موازات آن در مورد تاریخ موسیقی در خاورمیانه، چنین مراجعی هر چند مفیدند، اساساً اهمیّتی جنبی دارند. در مورد مسائل فنی قبل از هر چیز، به بررسی آثار نظری وسیعی می‌پردازیم که چهره‌های بزرگی همانند کِندی (د: حدود ۲۵۲/۸۶۶)، فارابی (د: حدود ۳۲۹/۹۵۰)، ابن سینا (۳۷۰/۹۸۰ ـ ۴۲۸/۱۰۳۷) و صفی‌الدین اُرموی (د: ۶۹۳/۱۲۹۴) را مورد بررسی قرار می‌دهیم، در حالی که برای کسب اطلاعات در بارهٔ رپرتوار، انتقال، و زمینه اجتماعی موسیقی می‌توانیم در آثار غنی ابوالفرج اصفهانی (۲۸۴/۸۹۷ ـ ۳۵۶/۹۶۷) صاحب *کتاب اَلاَغانی*، کندو کاو کنیم. آثار نظری بدون تردید وجود داشته است ـ که از میان آنها اثر ابن باجه (د: ۵۳۳/۱۱۳۹) به قولی با *کتاب موسیقی کبیر* فارابی برابری می‌کرد ـ ولی اگر ما دو فصل از دائرة المعارف تیفاشی، تصنیف قرن هفتم / سیزدهم را که در زیر به آنها اشاره خواهد شد نادیده انگاریم، آن اندک باقیمانده بسیار قدیمی و مختصر هستند و اطلاعات زیادی به دست نمی‌دهند.[۱]

با توجه به منابع ناچیز، در اختیار نداشتن تقریباً هیچ اطلاعاتی از تاریخچه اولیه موسیقی در اسپانیای مسلمان نباید شگفت‌آور باشد. برای تعدادی پرسشهای کلیدی دربارهٔ رشد و تکامل موسیقی طی قرن دوم / هشتم، هیچ پاسخ قاطعی، مگر پاره‌ای فرضیّات، نمی‌توان یافت. اگر ترکیب قومی نخستین موج مسلمان مقیم را در نظر آوریم، مثلاً جالب توجّه است بدانیم آیا سبک بربرها تأثیرگذار بوده است یا این که فرهنگ خالصتر اعراب از طریق ورود موسیقیدانان مختلف از حجاز از زمانی بسیار دور بر همه جا سایه افکنده است. در ارتباط با این مسأله، مسأله شوق پذیرش سنّت نوظهور موسیقی ـ هنر مدینه است که موجب شد حداقل شکاف اولیه و دارای سبک بین

سنّتهای قدیمی ترانه‌های عامیانه و سنّت درباری پدید آید. علاوه بر اینها، سؤال کلّی‌تر و شاید مهمتری وجود دارد که حدّ و میزان تبادل فرهنگی بین جوامع مهاجر و جمعیّت بسیار بیشتر (و نیز از نژادهای مختلف) بومی، مسیحی یا نو آیین چقدر بوده است.

طی نیمهٔ اول قرن سوم / نهم، تصویر ظاهراً تا حدّی روشنتر می‌شود و حداقل در حوزهٔ موسیقی درباری، این دوره تحت الشعاع شخصیت کلیدی ابوالحسن علی بن نافع ملقّب به زریاب قرار دارد، ولی برغم نوآوریهای گوناگونی که به او نسبت داده‌اند و آوازهٔ نامش به عنوان یک درباری مقرّب، اهمیت او را در این زمینه بآسانی نمی‌توان مشخص کرد. محققان عرب و غرب از پذیرفتن گزارش مفصل و کامل دوره زندگی او به عنوان اثری معتبر که توسط مقّری (۱۵۷۸/۹۸۶ ـ ۱۶۳۲/۱۰۴۱) ارائه شده است راضی و خشنود بوده‌اند. مقّری از نوشته‌های ابن حیّان مورّخ (۹۸۷-۸/۳۷۷ ـ ۱۰۷۶/۴۶۹) به صورت کلمه بکلمه استفاده کرده است.[۲] ولی ابن حیّان نیز مطالب خود را به شکلی کاملاً گذرا ارائه می‌دهد و جنبهٔ احتیاط این است که به آثار او از دیدگاه ارائه نمونه‌ها بنگریم نه ذکر واقعیّات.

زندگینامهٔ زریاب را همانگونه که توسط مقّری از ابن حیّان نقل شده می‌توان به ایجاز بیان کرد. زریاب به خاطر اجرای نخستین ریزیتال باشکوهش در حضور هارون الرشید (۷۸۶/۱۷۰ ـ ۸۰۹/۱۹۳) مورد حسادت استاد بلند مرتبهٔ خود، اِسحاق موصلی (۷۶۷/۱۵۰ ـ ۸۵۰/۲۳۵) واقع و مجبور به ترک بغداد و پی‌گیری سرنوشت خویش در جایی دیگر شد. بعد از ورود به شمال آفریقا، در قرطبه به دربار بنی‌امیه راه یافت و در زمانی کوتاه نه تنها رهبر ارکستر و معلم موسیقی آن عصر شد بلکه در امور ذوقی اظهارنظر می‌کرد و در زمینه‌هایی چون سبک پوشیدن لباس و آرایش مو و حتّی شیوه‌های پخت و پز صاحب نفوذ بود. او هم از نظر مادی و هم از لحاظ هنری موفق بود. علاوه بر فرزندان خود، شاگردان شایسته بسیاری را تعلیم داد و همانها بودند که نام او را زنده نگه داشتند و در دوام و نشر سبک برجستهٔ موسیقی و رپرتوار او مؤثر افتادند.[۳]

ظاهراً نکتهٔ بحث‌انگیز یا متناقضی در روایت ابن حیان وجود ندارد و می‌توان اضافه کرد که اهمیّت تاریخی شخصیت زریاب همچنان توسط تیفاشی در قرن هفتم / سیزدهم

شناخته شده بود و به قول او، زریاب سبکی ارائه داد که تا قرن پنجم / یازدهم سرآمد، سایر سبکها به شمار می‌رفت.[۴] با این همه، در بررسی دقیقتر، چند اظهارنظر دربارهٔ او ظاهراً قانع کننده نیست. مثلاً حداقل می‌توان مسأله درگیر شدن او با اسحاق موصلی را مسأله‌ای قابل توجه دانست. انتظار این است که باور کنیم کار زریاب، اسحاق را تکان داده و ترسانده بود، ولی دشوار است بپذیریم او از ذوق و قریحه کاملاً برجسته شاگردش آن چنان بی‌اطلاع بوده است که از او برای خود رقیبی قدرتمند بسازد یا از این سو، زریاب مایل بوده استعداد خود (و احتمالاً پیشرفتهای فنی خود در نواختن عود) را مخفی کند و مدتها در انجام این امر موفق شده و این در حالی بوده که نزد اسحاق می‌آمده و اسحاق شاهد بهره‌گیری زریاب از کلاس درس پدرش، ابراهیم موصلی بوده است. همین توضیح است که در متن ارائه شده است؛ هارون اسحاق را از این که توجه خلیفه را قبلاً به زریاب معطوف نکرده عفو می‌کند، زیرا می‌پذیرد که زریاب استعداد خویش را مخفی می‌داشته است، لذا جای تعجّب نیست که هیچ انگیزهٔ قانع کننده‌ای برای بروز چنین رفتار غیر عادی ارائه نمی‌شود. نامسموع بودن کلّ این قضیه زمانی تقویت می‌شود که اسحاق در توضیح علل ناپدید شدن زریاب در نهایت به انگیزهٔ الهام متوسل می‌شود؛ الهام ـ همان‌گونه که مقّری در جایی دیگر به آن اشاره می‌کند ـ از طریق دیداری معنوی که به پدر خود او مربوط می‌شده است.

سوءظن هنگامی بیشتر می‌شود که به حکایتی مشابه به نقل از ابن عبد ربّهی (۲۴۶/ ۸۶۰ ـ ۳۲۸/ ۹۴۰)، حداقل یک قرن قبل از نقل ابن حیّان، بر می‌خوریم.[۵] در این جا اصل موضوع یکسان است: یک اجرای موسیقی سبب برانگیخته شدن خشم موسیقیدان می‌شود زیرا از او می‌خواهند میان فرار یا مرگ، یکی را انتخاب کند. ولی از دیدگاه ابن عبد ربّهی، فرد تهدید کننده استاد و معلم زریاب نیست، بلکه یکی از طرفداران آن استاد به نام زیادة الله اول اغلبی (۲۰۱/ ۸۱۷ ـ ۲۲۳/ ۸۳۸) است؛ و او و سرگذشت او بی‌تردید در نوشته‌های ابن حیّان موجود نیست که می‌توان گفت به احتمال زیاد به‌گونه‌ای هنرمندانه بر آن پیرایه بسته‌اند. تأیید این استنباط از وجود مرحله‌ای میانی در سیر تکاملی حکایت نشأت می‌گیرد. این تأیید توسط ابن القوطیّه، (د: ۳۶۷/۹۷۷)

عنوان شداساست.ه به اشارهٔ مختصر او به سوابق زریاب سبب نارضایتی ملوکانه و در عین حال همزمان شدن انتقال قطعی وی به بغداد می‌شود[۶]. ولی در این جا هارون الرشیدی وجود ندارد: می‌گویند زریاب با امین (۱۹۳/۸۰۹ـ ۱۹۸/۸۱۳) رابطهٔ صمیمانه‌ای داشته ولی با دشمنی برادر امین، مأمون (۱۹۸/۸۱۳ـ ۲۱۸/۸۳۳) مواجه شده است به‌گونه‌ای که با مرگ امین به اسپانیا گریخته است. طبق تاریخی که این تغییر مکان صورت گرفته است، طرح هارون / اسحاق می‌بایست بعداً جعل شده باشد و هیچگاه به آن اشاره نشده است. در نوشته‌های اوّلیهٔ ابن عبد ربّهی از هیچ یک از این دو توطئه ذکری به میان نیامده و قصه با این اطلاعات صریح شکل می‌گیرد که زریاب غلام و شاگرد ابراهیم موصلی بوده و متعاقباً به دربار عبدالرحمان ثانی (۲۰۶/۸۲۲ـ ۲۳۷/۸۵۲) راه یافته است.[۷] با توجه به آنچه گفته شد، جای تعجب نیست که در منبع اصلی شرح احوال اسحاق، کتاب الاغانی، ذکری از نام زریاب نباشد.

توجه به این تغییر شکل و آب و تاب دادن به روایت اولیه در گزارش مقرّی به هیچ وجه نشان نمی‌دهد که اهمیت حیاتی شخصیت زریاب به عنوان یک نوازنده معلم و بانی معیارهای فرهنگی بدون شالوده تاریخی باشد. ولی اگر ما عناصر ادبی بدیهی را کنار بگذاریم و به مسائلی فنی باز گردیم، همچنان به این نتیجه می‌رسیم که تمام نوآوریهای منتسب به زریاب در موسیقی را نباید بدون انتقاد بپذیریم. مثلاً بنابر آنچه می‌گویند، تغییراتی که او در ساخت عود داده است نه تنها شامل استفاده از چوب نازکتر برای افزایش طنین صدا بوده است، بلکه برای مضراب و سیم آن نیز از جنس غیر معمول استفاده کرده است: شاهپر عقاب جای مضراب چوبی، بموازات دوزه فوقانی از ابریشم (با نصب غیر سنّتی) و دو سیم تحتانی از رودهٔ شیربچه. در آن عصر، شاید حیوانهای وحشی فراوان بوده‌اند ولی حتی در بازار اهل فن تهیه کالاهایی از این دست دشوار به نظر می‌رسد. با این همه، اگر جزئیات واقعه قابل قبول نباشد، باز هم این استنباطی ضمنی را به دلیل منطقی می‌پذیریم که بر طنین صدای‌ساز، دوام آن و احتمالاً مهمتر از همه، ظرافت فنی آن افزوده شده است.

اعتبار کار زریاب از آنجا بیشتر می‌شود که زه پنجمی را به عود اضافه کرده است. ولی

اگر بی‌درنگ سؤال شود نقش عملی این نوآوری در آن زمان چـه بـوده است پـاسخی وجود ندارد. بی‌تردید به نظر نمی‌رسد هدف زریاب افزایش بُرد صدای‌ساز، یعنی کاری که معمولاً رایج است، بوده باشد زیرا سیم اضافی در وسط نصب شده و از آنجا که از تغییر در نحوهٔ کوک کردن این‌ساز بعد از افزون سیم میانی ذکری به میان نیامده، درک این که چگونه کاربرد این ساز بیشتر شده باشد مشکل است. البته به رنگ سیم (قرمز) و نُتی که پخش می‌کند (سُل) اشاره شده است. این تکامل بیشتر تلفیق موسیقی در طرحهای جهانی است همزمان با شرق توسط کندی صورت می‌گیرد و از طریق چهار سیم عود بیان می‌شود. این چهار سیم به کار انواع دستگاههای چهارگانه استاندارد می‌آمد. بنابر این سیم پنجم دارای ارزشی نمادی و کاملاً صوری است و همان طنین دلنواز چهار سیم رنگی دیگر را کامل می‌کند.[۸]

اهمیت شخصیت زریاب نیز احتمالاً در وهلهٔ اول نقشی نمادین دارد. از این دیدگاه، او مظهر معرفی، استقرار و انتشار سنّتی خاص است به گـونه‌ای کـه بـرابـری فـرهنگی نوظهوری را میان قرطبه و بغداد و اعتماد به نفس روزافزون زاییده از آن را مورد تـأیید قرار می‌دهد ـ هر چند بخشی از آن همچنان به شکل مقایسهٔ پنهان با شرق مطرح شود. می‌توان به این نکته توجه کرد که او در بدو ورود، شخصیّت نوازندگانی خوش قریحه چون قَلَم (Qalam) را، که سنّت شـرقی را بـا حـالت اولیـه مـدنیهٔ دورهٔ امـویان عـرضه می‌کرد، تحت الشعاع قرار می‌دهد[۹]؛ و علاوه بر آن، او نه فقط سـبک جـاری بـغداد را معرفی می‌کند بلکه تساوی ضمنی با شرق را نیز دربردارد یا حتی او به عـنوان فـردی مطرح است که از نماینده عالی مقام مکتب اولیه عباسیان گـوی سـبقت را ربـوده و بـه برتری بالقوه رسیده است. نوآوریهای توأم با حکـمیّت او در مـورد ذوق و سـلیقه، در خوراک یا پوشاک، با پیشرفتهای فنی او در زمینه ساختمان عود همسویی دارد و اصولاً رفاه روزافزون مادی و برخورداری از علم در قرطبه طی حکمرانی عبدالرحمان ثانی را منعکس می‌سازد. کلام آخر این که، او به خاطر ارائه روشهای نـو بـرای تـمرین صـدا، معلمی پر آوازه است و شهرت او از این تصوّر نشأت می‌گیرد که مشوّق پیشرفت است و از این رهگذر سبب ترویج انتشار سنّت، فراسوی مرز زندگی شخصی نوازنده می‌شود.

صرف نظر از اهمیت نشانه شناختی برای ابراز وجـود در عـرصهٔ فـرهنگی، ظـاهراً می‌توان گفت چند مورد نوآوری منسوب به زریاب مبالغه‌آمیز یا دور از واقع است. اما یک نوآوری که هنوز اشاره به آن نشده و یک پیشرفت تاریخی و اصیل است. (هر چند احتمالاً ریشه در سنوات بعدی دارد) و آن ظهور *نوبه* یا دستگاهی از موسیقی است که همچنان ویژگی سنّتهای کلاسیک مغرب را در بر دارد. با این همه، چون ابن حیّان این واژه را در این متن به کار نمی‌بَرَد، دقیقتر این است که در ارتباط با زریاب از واژه‌ای مثل *نوبه نخستین* استفاده کنیم. این ترکیب شامل یک ردیف موسیقی است که از قطعات کُند (*نَشید*، و به زبان اسپانیایی *اَنگزر*، و سپس *بسیط*) آغاز می‌شود و با قطعات تُند (*محرّکات* و سپس *اَهزاج*) پایان می‌یابد و حتی هم‌اکنون در حالتی استادانه‌تر، همان طرح اساسی در *نوبه* جدید حفظ می‌شود.[۱۰] ولی سوای تاریخ اصولی شدن این قالب، روشن است که پیشروی کلی از کُند به تُند، یک ویژگی قدیمی است و مشخّصه‌های خاّصی سررشته آن را به نحوهٔ اجرای مرسوم در دربار خلفای اولیه عباسی ارتباط می‌دهد. بنابر این ردیف *نَشید*، *بسیط* قبل از آن در مورد معلم زریاب، اسحاق موصلی، مطرح بوده است.[۱۱] البته ظاهراً به جای دو نوع آهنگ مجزّا از هم، بخشهای متفاوتی در یک آهنگ گنجانده شده و اشارهٔ حسن بن علی الکاتب (اواخر قرن چهارم / دهم تا اوایل قرن پنجم / یازدهم) به انتقال درونی از یک بخش به بخش دیگر نشان می‌دهد که این وضع تا پایان قرن چهارم / دهم همچنان بر قرار بوده است.[۱۲] علاوه بر اشاره به این ردیف خاص، حَسن این تذکّر را نیز می‌دهد که شروع آهنگ باید با گام کُند باشد، همراه *نشید* یا *استهلال* (که تفاوت آن با *نشید* در این است که براساس حتی قطعات کوچکترین متن، احتمالاً از یک کلمه، شکل می‌گیرد ـ بنابر این می‌توان حدس زد احتمالاً خواننده فرصت دارد مهارت خود در بدیهه‌سازی را به نمایش بگذارد). در مقابل، ریتم‌های سبکتر و تُندتر *رَمَل* و *هَـزَج* در بخش انتهایی آواز جای می‌گیرند.[۱۳]

حتی اگر در اینجا مشخّصه‌ای از ردیف کامل در دسترس نیست و از *نوبه*، به گونه‌ای که اشاره شد، ذکری به میان نیامده، شباهت سبک روشن است. با این همه، اگر ما بر این تصوّر باشیم که تبلور *نوبه* در قالب یک دستگاه موسیقی با چند حرکت خاص و هر

حرکت با ویژگیهای قراردادی خاص در موسیقی (و احتمالاً در متن) در اسپانیا بسیار زودتر از سرزمینهای دیگر پدید آمده است، می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که امکان دسترسی به شکلی ثابت و کاملاً شناخته شده، قبل از قرن پنجم / یازدهم وجود نداشته است. در نخستین توصیف موجود از *نوبهٔ* معاصر مربوط به احمد بن یوسف تیفاشی (۱۱۸۴/۵۸۰ ـ ۱۲۵۳/۶۵۱) ما با *مُحرَّکات و اَهزاج* منتسب به زریاب مواجه نمی‌شویم بلکه *موشّحات و اَزجال* را می‌بینیم که ترانه‌هایی با اشعار تهلیل‌دار بوده و به احتمال زیاد طی قرن‌های سوم / نهم و چهارم / دهم ظهور کرده است[۱۴]، و باید این تصور را داشته باشیم که آیا این شکلهای تازه عرضه شده در نهایت شکلهای قدیمی‌تر را از ساختاری که قبلاً *نوبه* داشته است خارج کرده‌اند، یا به احتمال بیشتر، فقط بعد از ورود سریع به ردیف تقریباً کُند تا رسیدن به ردیف تقریباً تند قطعات، دیگر شکلها پدید آمده‌اند و به *نوبه* ماهیتی ثابت بخشیده‌اند.

طبق نظر تیفاشی، *نوبه* شامل ردیف *نشید*، *صوت*، *موشّح* و *زَجَل* است که *نشید* با *استهلال* ترکیب می‌شود ولی *صورت* ترکیب نمی‌شود.[۱۵] از نظر تیفاشی این دو حرکت ظاهراً ترکیب می‌شوند و احساس او در تمایز سبکهای منطقه‌ای تیزبین است و نیز در تشخیص سبک قدیمی از سبک مدرن درک روشنی دارد؛ لایه کهن موسیقی معاصر اسپانیای مسلمان را خوب می‌شناسد و به‌طور کلی بر جنبه محافظه‌کارانه این سنّت تأکید و این موسیقی را با موسیقی شرق مقایسه می‌کند؛ او با موسیقی شرق نظر مساعد ندارد زیرا معتقد است این موسیقی آنچنان مرهون شیوه‌ها و سبکهای موسیقی ایرانی است که خوانندگان آن معمولاً نمی‌توانند رپرتوار عربی قدیم را اجرا کنند. در واقع گویا آنها نمی‌توانند زبان عربی را درست تلفظ کنند و حتی زمانی که بتوانند با متن هماهنگ شوند، نمی‌توانند آن را به سبک احتمالاً پیچیده‌تر قدیم بخوانند.[۱۶] تفاوتهای موجود بین شرق و غرب در توانایی اجرای نغمه‌های باستانی (یا متن ترانه‌ها) با تفاوتهای موجود در شیوهٔ نواختن، همگام (و شاید تقویت) شده‌اند و در این ارتباط، تیفاشی بار دیگر بر مدرن بودن شیوه‌های تصنیفی و مقامی (*طرائق تلحین*) شرق تأکید می‌کند. گرچه متأسفانه هیچ نوع توضیح دقیق فنی ارائه نشده است، او این مسأله را روشن می‌کند که در

عصر او، شرق و غرب دارای سیستمهای مقامی جداگانه بوده‌اند. سیستم شرق در فهرست لغات خود شواهد روشنی را از ادغام عناصر ایرانی به دست می‌دهد و به دو گروه، ۱۲ مقامی و ۶ مقامی، تقسیم می‌شود که در توضیحات صفی الدین در قرن هفتم / سیزدهم شکل قانونی به خود می‌گیرند[۱۷] و در آثار نویسندگان پیشین شرق ترسیم شده‌اند.[۱۸]

ولی تیفاشی برای غرب بیش از چهار مقام را ذکر نمی‌کند: *خسروانی*، *مطلق*، *مزموم*، و *مُجنَّب*.[۱۹] آثاری از این فهرست ممکن است هنوز در رساله‌های نظری و شرقی بعدی موجود باشد ولی چنان که مشهود است هم جنبهٔ حاشیه‌ای و هم جنبهٔ باستانی را در بر می‌گیرد.[۲۰] در حمایت از ادعای تیفاشی مبنی بر این که سنّت مرتبط با اصطلاحات فوق، محافظه کارانه‌تر از سنّت شرقی است دلایل بیشتری در رسالهٔ حسن وجود دارد که سه اصطلاح را نقل و به دو اصطلاح اشاره می‌کند. به‌رغم برخی نوآوریهایی که برساختارشان تأثیر گذاشته، اساساً نظام مقامی باقی مانده‌اند و به دست اسحاق موصلی به‌گونه‌ای قطعی مدوّن شده‌اند.[۲۱] این نکته نیز جالب توجه است که از نظر حسن، قطعه‌های اول یک ردیف (یعنی قطعه‌هایی که طبق نظر تیفاشی جایگزین *نشید* و *بسیط* شده‌اند) باید یا در مزموم باشند یا در *مطلق*، و اگر این ارتباط بین قالبها و مقامها بعداً آنقدر گسترده شوند که *خسروانی* و مجنب را نیز در برگیرند، می‌توان گفت فهرست تیفاشی ناقص است و در مقایسهٔ تجربه‌های قدیم و جدید به این نتیجه دست می‌یابیم که در آن زمان مقامهای دیگری وجود داشته‌اند زیرا متن مورد بحث، به منظور ارائه گزارشی کامل از نظام مقامی نوشته نشده بلکه منتخبی از متن سرودهای مختصّ دو قالب *نشید* و *بسیط* است. نمونه‌هایی از متن‌های *موشّح* و *زَجَل* دیده نمی‌شود و در نتیجه از هیچ مقامی که به‌طور خاص با این قالبها ارتباط داشته باشند ذکری به میان نیامده است.[۲۲] ولی گسترهٔ مقامهایی که در اسپانیای مسلمان در قرن هفتم / سیزدهم به کار گرفته می‌شوند هر چه باشد، بی‌تردید با سیستم مغربی جدید کاملاً متفاوت است. در حقیقت، از چهار مقام که تیفاشی نام برده فقط دو مقام، مزموم و مجنب تا عصر جدید بر جای مانده‌اند.[۲۳] درست است که توقف ادامه فهرست مقامها نباید الزاماً توقف ادامهٔ

ساختار یا رپرتوار تلقی شود ولی به مجموعهٔ نامهای موجود بی تردید بعدها ضمائمی افزوده شده است که برخی از آنها از شرق و از دورهٔ تسلّط ترکها بوده است. از ۲۵ مقامی که توسط رحائک ثبت شده و بنابر این در قرن دوازدهم / هجدهم رایج بوده است، حداقل ممکن است شش مقام دارای اصل و ریشه شرقی باشند و در نتیجه، امکان وجود ریشهٔ اندلسی در آنها اندک یا هیچ است.

از آنجا که مطلب مربوط به قالب یا مقام ممکن است مجمل تلقی شود؛ اهمیّت آن حداقل از بحث پیرامون ایقاع بیشتر است. متأسفانه تیفاشی در این مورد سکوت می‌کند و تاریخ دوایر ایقاعی که در سنّت مغرب جاری و اکثراً مختص آن دیار بود، نامعلوم بر جای می‌ماند. دوایر ایقاعی مکمّل سیستم اوّلیه بنی عباسی بود که توسط اسحاق موصلی تدوین شد. این سیستم از نظر درجات مختلف میزان دقت و پیچیدگی ابتدا به وسیلهٔ کندی و سپس فارابی مورد بررسی قرار گرفت و همانها بودند که توسط زریاب و دیگر موسیقیدانهایی که از شرق آمدند به اسپانیای مسلمان معرفی می‌شدند.

ولی بیان این که آنها چگونه در آنجا پیشرفت کردند غیر ممکن است. حتی در شرق، در جایی که چند نظریه‌پرداز متأخّر، کاربرد دوایر ایقاعی در روزگار خود را بررسی می‌کنند، تعیین تغییرات تاریخی مؤثر در آنها به هیچ وجه ساده نیست. دوایر ایقاعی که توسط صفی‌الدین در قرن هفتم / سیزدهم بیان شده است، آن‌گونه که تصریح شده، باید همانهایی باشند که اعراب به کار می‌بردند که در این صورت با دوایر مورد توجه ایرانیان مغایرت دارد[۲۴]، ولی شواهدی موجود نیست که بگوییم آنها را می‌توان معرّف ایقاعات موسیقی دربار در غرب دانست و البته امکان پیوند دادن آنها با دوایر موجود در مغرب که اکثر آنها بسیار کوتاهتر هستند، یعنی در هر دور واحدهای زمانی کمتری دارند، خیلی کم است.[۲۵] اگر بحر *خفیف*، تنها نمونه بر جای مانده از دور اولیه را در نظر بگیریم، به این نتیجه می‌رسیم که در تونس اکنون این بحر دارای قالب $\frac{۶}{۴}$م م م d. است[۲۶] در حالی که در ترکیه دور آن کمتر از ۳۲ واحد زمانی نیست و نسخی که نظریه پردازان اولیه فراهم کرده‌اند و متقدم تلقی می‌شود از همین قالب اخیر گرفته شده است.[۲۷] بنابر این غیر محتمل به نظر نمی‌رسد که تا قرن هفتم / سیزدهم و شاید قبل از آن، بین شرق و غرب از

لحاظ کاربرد دوایر ایقاعی و نیز سیستم مقامی تفاوتهایی وجود داشته باشد. ظهور رپرتوارهای کاملاً متمایز که اقتضای ارائه این نوع خطوط جداگانه است، بیشتر در این موقعیت منعکس می‌شود که در عصر تیفاشی نیز تفاوت شرق با غرب در هویّت حرکتهای موجود در *نوبه* است به‌گونه‌ای که در واقع در هر جنبه از سبک و ساختار، مغایرتی با آنچه تیفاشی آن را حفظ و ابقاء سبک قدیم (*الطریق القدیم*) در اسپانیای مسلمان می‌بیند پدید آمده است، لذا تداوم اشاعه نغمه‌های *موشح* و *زجل* به سوی شرق که در قرون اولیه شاهد آن بودیم غیر محتمل خواهد بود.[۲۸] به این نکته می‌توان اشاره کرد که تیفاشی بعدها سبک میانه‌ای را در تونس (افریقیه) شناسایی می‌کند که از سبک اسپانیایی سبکتر ولی از نظر ملودی بسیار زیباتر (*اکثر نغمن*) از سبک شرقی است.

ولی سبک سنگین و پیچیدهٔ اسپانیایی در این میان چه نقشی دارد؟ ظاهراً ما با تعمیمی که تمام انواع را در بر گیرد مواجه نیستیم. ویژگیهای ذکر شده تقریباً بدون تردید در وهلهٔ اول به قالبهای کُندتر و مناسبتر در تکنوازی، *نشید* و *صوت* اشاره می‌کند ـ تنها قالبهایی که تیفاشی بر ایشان متون آهنگسازانی مشخص می‌کند و باز هم در وهلهٔ نخست، او به این بخش از رپرتوار و مشخصه‌های اجرای آن و تربیت نوازندگان و ارتباط این عناصر اشاره دارد. بنابر این او با فهرست کردن خطهای اول ترانه‌های رپرتوار باستان (و ظاهراً از نظر او با اعتبار)، تأکید می‌کند که این ترانه‌ها برای اجرا در دربار ساخته می‌شدند[۲۹] و در این باره به ذکر حکایتهایی در باب دشواری فنی ترانه‌ها و طولانی بودن اجرای آنها می‌پردازد. به ادّعای او، در اجرای یک خط توسط یک خوانندهٔ اندلُسی بیش از ۷۴ *هزّات* («ارتعاش» به معنای تقریباً حالتی مثل لرزش) را شمارش کرده است و در مجلس با شکوه دیگری که او خود حضور داشته، خواننده حدود دو ساعت به خواندن یک خط پرداخته است. با تمام این مبالغه‌ها، ما مشخّصه‌ای داریم که در این ناحیه حداقل نوازندهٔ چیره‌دست، تا مرحله بدیهه نوازی و تسلسل بدیهه‌نوازی ـ تصنیف پیش رفته است. به عقیدهٔ تیفاشی، مرکز این تخصص در شهر اشبیلیه بوده است و جالبتر این که (مغایرت دیگر با شرق)، در دست خواننده‌های زن مُسن قرار داشته و در انحصار آنها بوده است. آنها هنر خود را به کنیزان انتقال می‌دادند. این کنیزان دخترانی بودند که

بهایشان صرفاً با میزان مهارتشان در آواز خواندن و نواختن ساز بستگی داشت. قیمت آنها (که از هزار دینار مغربی شروع می‌شده) با فهرستی از آهنگهایی که در تخصص آنها بوده در کاغذی نوشته می‌شده و از این طریق، مهارت فرد در بدیهه نوازی و اگر فراتر نرویم، میزان توان فرد در حفظ کردن تصنیف‌های متعدد، مورد ارزیابی و سنجش قرار می‌گرفته است.

تصنیف‌های مذکور معمولاً فقط شامل ترانه‌های دشوار کلاسیک بـرای نـوازنـدگان ماهر که نخبگان فرهیخته و ثروتمند، حاضر به پرداخت بهای زیـادی بـرای آن بـودند نمی‌شده بلکه تمام *نوبه‌ها* را که به قولی گاه به ۵۰۰ می‌رسیده و مآلاً، موشّح و *زجل* نیز جزء آنها بوده در بر می‌گرفته است. اینک روشن است که هر چند برخی قالبهای پیچیده به مهارت متخصصان بسیار کارآزموده‌ای نیاز داشتند کـه بـه احـتمال زیـاد تـنها مـورد تحسین اقلّیتی نخبه قرار می‌گرفت، دلیلی برای این تصور که *موشّح* و *زجل* در این طبقه قرار داشتند وجود ندارد و بنابر این ما با این سؤال مواجه می‌شویم که آیا بین موسیقی درباری و موسیقی عامه شکاف عمیقی وجود داشته و اگر چـنین بـوده، *نـوبه* (و اجـرا کنندگان متخصص آن) تا چه حد ممکن است پُـلی بـر آن زده بـاشند. البـته قـرار دادن مستمعان در دو دستهٔ نخبه و عوام، در حقیقت مسأله خاصی به وجود نمی‌آورد. و نیز با پذیرفتن این نکته که در اصل قالبی از موسیقی عامه یا بخشهایی متناوب از تک‌خوانی و گروه خوانی وجود داشته که بتدریج به دربار راه یافته است، می‌توان تصوّر کرد که ما با تناقضی به اندازهٔ تضاد بین آهنگهای تحشیه‌ای بسیار شگفت‌انگیز و آهنگهای ساده‌ترین سرودهای مذهبی مواجه نیستیم: شاید بتوان متناسب منطقی‌تری در سنّت مدرن *مقام* عراقی پیدا کرد. این امر در اجرای موسیقی در محافل خانوادگی امکان‌پذیر می‌شود که در آنجا فقط متخصصان هنرشناس به مهارت و تخصص خوانندهٔ تک‌خوان با دقت گوش فرا می‌دهند در حالی که تمام حضار به آهنگ سبکتر بسته که هر گروه از *مقامها* (فصل) را کامل می‌کند گوش جان می‌سپارند.

اگر اکنون به این سؤال برسیم که چگونه ممکن است سبکهای موسیقی اعراب توسط مسیحیان و بالعکس، پذیرفته یا در واقع اقتباس شده باشد، ابتدا می‌توانیم به این نکته

توجه کنیم که در حکایتهای مربوط به کنیزانی که با آواز خود سبب زینت دربار یا خانوادهٔ مسیحیان می‌شدند شواهدی وجود دارد[۳۰] که به ظریفترین سبک آواز خواندن اعراب، هنگامی که مجلس را پرشور و شوق می‌دیدند، اشاره می‌کند. ولی چنین شواهدی به هیچ وجه قطعیّت ندارد: این قبیل حکایتها ممکن است به دلیل استثنایی بودن و نه قاعده بودن آن، در تاریخ بمانند و این در مواردی است که دسترسی به این خوانندگان از راه کشورگشایی میسّر شده است و آنها به غنائم جنگی یا جوایز پیروزی حاکی از خودنمایی، و نه درک و شناخت، شباهت داشته‌اند. در هر حال، احتمالاً نوع تماس فرهنگی که به مبادلهٔ برجسته و پایدار منتهی می‌شده معمولاً سبکهای عامه را در بر می‌گرفته و در سطح عامه رخ می‌داده است؛[۳۱] آن نوع تماس و مبادله بنا به قول تیفاشی، از گذشته‌ای بسیار دور آغاز شده، که درک تاریخی آن، حتی اگر بر منابعی متکّی نباشیم، ریشه در پذیرش آشکار تلاقی دو جریان فرهنگی دارد. از نظر تیفاشی، آواز اندلس قدیم یعنی موسیقی چند دههٔ اوّل غلبه مسلمانان و قبل از ورود اسلاف زریاب از شرق، یا سبک آواز مسیحیان را داشت یا به شیوهٔ آواز شتربانان عرب، *حُداء*، بود. این تصور منطقی به نظر می‌رسد که نخستین هدف این اشاره به *حُداء*، بیان دید کاملاً مشترک دربارهٔ این آواز به عنوان قدیمترین طریقهٔ خوانندگی مرسوم نزد اعراب بود. *حُداء* قبل از *غناء*، منشأ اصلی موسیقی درباری، ظهور کرد. بنابر این نتیجه می‌گیریم که تنها نوع ترانه‌هایی که نخستین گروه مهاجران با خود آوردند ترانه‌های محلّی بود.

برای‌اشاره به‌یک سبک‌مسیحی‌به‌تفسیری نه‌چندان ساده‌نیاز داریم.ولی بااین فرض که تیفاشی به قالبهای بومی ناشناخته برای مسلمانان کمتر تکیه می‌کند، ما به اولین نشانه‌های نفوذ فرهنگ برمی‌خوریم که احتمالاًدر قالب ترانه‌های «کونترافکت»* بیان شده، قالبی که از قرار دادن کلمه‌های عربی در آهنگهایی با متن لاتین یا به احتمال قوی‌تر، متن‌های رومیایی حاصل شده است.[۳۲] تیفاشی در ادامهٔ توضیح خود می‌گوید سبک زریاب طی مدتی، حدود دو قرن، رواج کامل داشت تا این که در یک مرحلهٔ حساس و جدید تعاملِ

---

* Contrafact «کونترافکت» نوعی سرود مذهبی است که آهنگ آن از آهنگهای غیر مذهبی گرفته شده و به جای متن غیر مذهبی آن، متنی مذهبی گذاشته شده است. (م)

فرهنگی، ابن باجّه «ترانه مسیحی و ترانه شرقی را در هم آمیخت و سبکی به وجود آورد که فقط در اسپانیا پیدا شد»[۳۳] و پالایشهای بیشتری که بر این پایه صورت گرفت نهایتاً سبب تجلیل فراوان از آهنگهای ابوالحسین بن الحاسب المُرسی (شهرت حدود ۱۲۰۰/۶۰۰) شد. حقیقت نقل شده در مورد نوآوری ابن باجّه اهمیت فوق‌العاده دارد زیرا چنین تلفیقی فقط در متن‌هایی که تا حدی دارای وجوه مشابه هستند و در میان مردم رواج دارد امکان‌پذیر است و بدین وسیله موسیقی دو ملت را نفوذپذیر می‌سازد. امّا متأسفانه در مورد ماهیّت تغییرات حاصل شده، ما فقط می‌توانیم به حدس زدن متوسل شویم، ابن باجّه به عنوان آهنگسازی برجسته و نیز فردی نظریه‌پرداز مورد توجه است و متن چند ترانه از او توسط تیفاشی ضبط شده است و بنا به گفتهٔ تیفاشی، ابن باجه *استهلال* و *عمل* را پالایش (تهذیب) کرده (در نتیجه هر از گاهی نشان داده است که استهلال در این وضع بخشی کاملاً تصنیف شده بوده است).[۳۴] ولی در مورد سبک شخصی او سخنی به میان نیامده است به‌گونه‌ای که ماهیت مؤلفه مسیحی به صورت مبهم باقی می‌ماند.

ماهیت بخش شرقی مسلمان نیز از بسیاری جنبه‌های ناشناخته است. بنابر این جای شگفتی نیست که می‌بینیم نگرشها نسبت به امکان تأثیر موسیقی عرب بر موسیقی اروپای میانه کاملاً متفاوت است: عده‌ای بشدّت طرفدار این تأثیرند و گروهی بشدّت آن را رد می‌کنند؛ و در مورد سؤال مشابه که آیا الگوهای شعری اعراب با توجه به منابع مضمونی و ساختارهای تغزّلی در پیشرفت شعر تروبادور تأثیر داشته‌اند یا خیر نیز نگرشها به همین گونه‌اند. بحث پیرامون این موضوع که تعصبات فرهنگی به چه میزان در شکل دادن به این نتایج متضاد نقش داشته شاید در محدودهٔ این نقد شرق‌شناختی جای گرفته باشد و ما در اینجا آن را دنبال نمی‌کنیم. امّا کاملاً روشن است که فرضیه‌های متفاوت و در واقع اصولاً متضاد، آن جا که زمینه به سبب وجود شواهد فراوان روشن است به بهترین وجه شکوفا می‌شوند. البته متأسفانه این امر در پیوند با موسیقی نشان داده نشد.

با این همه، در برخی حوزه‌ها می‌توان تخصصی‌تر عمل کرد و ابتدا به قلمرو نظریه

پرداخت. با توجه به مباحث اصلی صوت، فاصله‌ها و ترکیبات گوناگون آنها (به‌گونه‌ای بررسی شده که انضمام موسیقی را با علوم ریاضی و علوم اربعه قرون وسطی توجیه کند)، تحلیل ایقاعی، و دسته‌بندی و بحث دربارهٔ ادوات موسیقی، به نظر می‌رسد دین اروپای غربی به اسپانیای مسلمان قابل اغماض است. در تمام ترجمه‌های متعدد از عربی به لاتین که در زمینه‌های فنی مانند طب و فلسفه برجای مانده است، شواهدی در این مورد که هیچ یک از رساله‌های مهم کندی و فارابی دربارهٔ موسیقی‌شناسی هرگز ترجمه شده باشد در دست نیست. از آثار کندی ردپایی وجود ندارد در حالی که در واقع تنها کار موجود از فارابی، اثری عمومی و طبقه‌بندی شده به نام *احصاء العلوم* است که بخش مختصری دربارهٔ موسیقی دارد.[۳۵] منتخبی از این اثر در کتاب *درباب تقسیمات فلسفه* نوشتهٔ گاندیسالوی (Gundisalvi) (شهرت ـ ۵۰ / ۱۱۳۰) و نیز در رساله‌های موسیقی قرن سیزدهم و چهاردهم مثل *درباب موسیقی* اثر جِرُم (Herome) اهل مُراوی و *اصول موسیقی کواتوار* (Quataur) اثر سیمون تنستید (Tunstede) آمده است ولی از نظر پیشرفت اندیشهٔ موسیقی، تأثیر زیادی بجز ارائه (یا احیاء) تمایز صوری بین تئوری (*موسیقی نظری*) و عمل (*موسیقی عملی*) ندارد.[۳۶] از نظریه‌های برجستهٔ مربوط به مقام و ایقاع چیزی به اروپای غربی منتقل نشده است و منطقی خواهد بود اندیشه کنیم که علّت امر مستقیماً این نبوده است. که وجود چنین نوشتاری به‌طور کلی برای مترجمان ناشناخته بوده بلکه موضوع اصلی آن برای آنها به حدّ کافی جاذب نبوده است، بویژه زمانی که جنبه‌های میراث نظری یونانیان توسط بوئیتیوس (Boethius) در دسترس همگان قرار داشته است.[۳۷] آنچه توسط فیلتر فارابی پالایش می‌شود نه تنها کم اهمیت بلکه تصادفی نیز هست و از تراوش کلی فکری او نشأت می‌گیرد و بار موسیقایی ندارد.

نمونه‌هایی از عناصر واژگانی عربی که از منابع دیگری اخذ شده‌اند نیز ممکن است وجود داشته باشند ولی باز هم الزاماً تأثیر موسیقی را نشان نمی‌دهند. یک مورد خاص و شگفت‌آور دو واژهٔ *اِلمؤارفه* و *المـؤاهـیم*، ظاهراً از ریشهٔ عربی هستند که حتی در ریشه‌شناسی بسادگی شناسایی نمی‌شوند و در متن از کتابی بی نام مربوط به نت‌نویسی موزون وجود دارند. فارمر (Farmer آهنگساز انگلیسی) بعد از مراجعه به متن (با نگاه به

گذشته که تقریباً می‌توان آن را جهش نامید) نتیجه گرفته است که واژه‌های فوق نشانهٔ نفوذ اعراب است که بر ظهور مقامهای ایقاعی قرون وسطایی، اگر نگوئیم الهام‌بخش، شاید مؤثر بوده است.[۳۸] ولی با کند و کاو دقیقتر به این نتیجه می‌رسیم که این واژه‌ها به کار نُت‌نویسی مربوط نمی‌شوند بلکه با شکل نُت رابطه دارند و نیز این که از کلمات عربی مورد استفاده در شکلهای هندسی مثل *المخرف* («شبه ذوزنقه») و *المعیّن* («لوزی») ریشه گرفته‌اند. بنابر این، تأثیر اصلی در حوزهٔ ریاضی بوده و ظهور این واژه‌ها در متن موسیقی، تصادفی بوده است.[۳۹]

اگر مفاهیم وارداتی در اینجا بر متن موسیقایی تأثیر می‌گذارد در جای دیگر می‌توان نمونه‌هایی از اندیشه‌هایی یافت که به موسیقی مربوط می‌شوند اما در متونی معمولاً غیر موسیقایی پدید آمده‌اند. مثلاً تأثیر موسیقایی ابن سینا (که فصل بزرگی از کتاب *شفای* او، همانند دیگر رساله‌های مهم نظری، برای غرب ناشناخته مانده) منحصر به اظهارنظر درعلم طبابت است. جملهٔ «نغمه‌سرایی بهترین دارو برای سلامت روان آدمی است» که در پشت آن مجموعه‌ای از اندیشه‌های جالب و پیچیده دربارهٔ علم درمان با موسیقی قرار دارد و با مفاهیم تعادل تن و روان به کمک موسیقی و از آن طریق به مبحث کیهان‌شناسی ارتباط پیدا کرده است. مثال نسبتاً پوشیده و پنهان دیگر که به لحاظ مفهوم یادآور ارائه نُت سُل با سیم پنجم زریاب است از مجموعه «رباط [رشته]» ثبت شده توسط *اودو* از شهر کلونی می‌باشد. که ظاهراً واژه‌هایی از ریشه عربی مثل *شمس*، *قمر*، و *نار* را در بین آنها پیدا می‌کنیم. در حالی که برخی واژه‌های دیگر نیز ممکن است از نظر منطقی ریشهٔ عربی داشته باشند ولی باید بپذیریم که هیچ الگویی برای کلّ این مجموعه شناخته نشده: ریشه و اصل دقیق آن، و در نتیجه کیهان‌شناسی موسیقایی اعراب به عنوان یک عامل تأثیر گذار مبهم باقی مانده است.[۴۰] باید تأکید کنیم که این اندیشه‌های کیهان‌شناختی فقط بازیچه‌های پنهان متخصصان نبودند بلکه بخشی از جوّ فکری همگانی بودند که اجرای موسیقی در آن مورد توجه بود. نظریهٔ اوقات مناسب روز برای اجرای مقامهای گوناگون هنوز از دنیای اسلامی امروز به‌طور کامل محو نشده است و در مغرب به جای اصطلاح *مقامات* از واژهٔ *طُبوع* استفاده می‌کنند که واژه‌ای با بار عاطفی

است و استفاده از آن عـملاً، مـفهوم گسـتردهتر عـادات و رسـوم قـومی و انشـعابی از ارتباطهای کیهان‌شناختی را در بر دارد.

با این همه، آشکارترین شاهد نفوذ اعراب، نه در گسترهٔ مفاهیم و نگرشها و نـه در قلمرو ساختارهای مقامی و ایقاعی قرار دارد بلکه در انواع آلات موسیقی اروپای قرون وسطایی که از منابع اسلامی گرفته شده نهفته است. در اینجا شواهد لغوی و نگارشی مطرح می‌شود. واژگان گسترده‌ای با ریشهٔ عربی نه تنها در زبانهای ایبری بلکه در زبان فرانسه و حتی انگلیسی خود دلیل کافی برای وام‌گیری فرهنگی است lute (عود)، rebec (رباب) و nakers (نقّاره) فقط بازرترین نمونه‌های وام‌گیری زبانی و حاکی از ایـن امـر هستند که بخش مهمی از به کارگیری ادوات موسیقی اروپایی قرون وسطی شامل ادواتی بودند که یا مستقیماً منشأ اسپانیایی ـ عربی داشتند یا کاملاً تحت تأثیر انواع مشابه آن در اسپانیای مسلمان قرار می‌گرفتند و برای آنها نام عربی جایگزین نام محلی می‌شد.

اهمیت تاریخی آشنایی اروپائیان با عود روشن است: این‌ساز می‌رفت که محمل مهم موسیقی محلی در سراسر دورهٔ رنسانس شود. ولی شاید اهمیت *رباب* بیشتر بود زیرا هر چند آن ویژگی قایق شکل عمودیِ‌ساز که هنوز در مغرب رواج دارد در اروپا فقط به شکل‌سازی برای عوام باقی ماند، برای انواع دیگر عود، حالت قوشی شکل آن مـورد استقبال قرار گرفت که اکنون معمولاً به سنیه می‌چسبانند. بدین ترتیب انواع ویولن پدید آمد که به رقابت با انواع رایج عود منجر شده کلمه‌هایی چون «گیتار مغربی یا اندلسی» نشان می‌دهند که عود تنها ساز عربی که با انگشت می‌نواختند نبوده بـلکه سـاز زهـی متداول دیگری به نام *قانون* ظهور کرده است.

سازهای ضربی و سازهای بادی نیز مشخصاً در فهرست ادوات وام گرفته شده قرار دارند. در گروه اول می‌توان علاوه بر نقّاره به سنج، دایره (دف) و طبل و در گروه دوم به ترومپت (*نفیر*)، و سُرنا (*بوق*) اشاره کرد. این فهرست قابل گسترش است[۴۱]، و میزانی که این فهرست برای دین فرهنگی تعیین می‌کند نمی‌تواند فقط به وام‌گیری ادوات موسیقی محدود شده باشد: ما با اشیای بیگانه‌ای سرو کار نداریم که در انتهای مسیر دادو ستد به‌گونه‌ای مرموز [رها] شده باشند بلکه با اشیایی روبرو هستیم که بعد از قرنها تماس

نزدیک با آنها کاملاً آشنا شده‌ایم و این تصوّر که مفاهیم و روشهای نواختن، همراه آن اشیاء در اکثر بخشها مورد پذیرش قرار گرفته‌اند، تصوّری عاقلانه است. در این مورد، به مینیاتورهای قرن هفتم / سیزدهم (*کانتی گاس دوسانتا ماریا* (Cantigas de Santa Maria) می‌توان اشاره کرد که علاوه بر ارائه اطلاعات بسیار با ارزش دربارهٔ قالب، ابعاد و گاهی حتی شیوهٔ نواختن سازهای مختلف، نشان می‌دهد که موسیقیدانهای مسیحی و مور در دربار آلفونس دهم پادشاه لئون و کاستیل (۱۲۵۲ ـ ۱۲۸۴) با هم به نواختن قطعات می‌پرداختند.[۴۲] بنابر این برای درک و پذیرش دو جانبه احتمالاً یا رپرتوار مشترکی وجود داشته است یا در غیر این صورت، حداقل مشابهت زبان موسیقایی به حدّ کافی بوده است. در این وضعیت، ناگزیر چنین می‌توان نتیجه گرفت که برخی آهنگها ـ اگر نگوییم تمام قطعه‌ها که حداقل بخشهای اصطلاحی و رایج ـ احتمالاً با ساز اجرا می‌شده‌اند.

در این مرحله است که ما به دشوارترین زمینه بحث در مورد این تأثیر می‌رسیم. مسألهٔ اصلی آن است که موسیقی غیر مذهبی اولیه اروپا تا چه حدّ به اسپانیای مسلمان مدیون است؛ مدیون بودن نه تنها برای جنبه‌های مشخص آنچه باید ذهنیت موسیقی نامید ـ اندیشه‌هایی دربارهٔ ماهیت، قدرت و تداعی‌های موسیقی ـ و بهتر از آن برای بسیاری از سازهایی که مورد استفاده قرار می‌گرفت؛ بلکه برای بخشی از محتوای آهنگین آن نیز مطرح بوده است. شگفت نیست اگر با کمبود شواهد موجود، این سؤال پاسخهای کاملاً متفاوت و متضادی را برانگیخته باشد. از یک سو ادعای ریبرا (Ribera) مبنی بر این که ساختارهای ایقاعی در *کانتی گاس دو سانتا ماریا* علائم تردید ناپذیری از الهام عربی دارند[۴۳] و از سوی دیگر انکار هر نوع نفوذ در این مورد از سوی محققان چون اِرسپرانگ (Ursprung) در مقابل ماست[۴۴]. باز هم در این زمینه از طریق وجه تشابه قالبهای شعری و موسیقایی می‌توانیم به مسألهٔ بحث‌انگیز و پایان نایافتنی وام‌گیریهای محتمل ادبی نزدیک شویم. کوتاه سخن این که فرضاً ما با انواع شعرهایی که به‌طور معمول سروده شده‌اند مواجه هستیم، اگر نفوذ ادبی وجود داشته است، آیا باید انتظار نفوذ موسیقی را نیز داشته باشیم؟ یا آیا در حقیقت می‌توان گفت تبادل فرهنگی نخست

در سطح ترانه یا قطعهٔ موسیقی حتی به عنوان مسیری برای انتقال آثار ادبی بوده است؟ از سوی دیگر اگر، به رغم نقش قابل توجه شواهد محیطی، تأثیرات ادبی را نتوانیم ثابت کنیم، آیا باید این تلقی را داشته باشیم که به احتمال زیاد، وامگیری آهنگها بدون تعدیل در متون بوده است؟

نوع اصلی که در پیوند با آن، بحثهای مربوط به تأثیر ادبی صورت گرفت ترانه‌های تروبادورهاست. از این نمونه، چند آهنگ بر جای مانده که شاهدی بر وجود تعداد بسیار زیادی از این ترانه‌ها می‌باشد. این ترانه‌ها همان معادل ترانه‌های شمال فرانسه و به نام تصنیفها یا غزلهای عاشقانه (شانسون) هستند. علاوه بر این، اگر در بافت کنونی، توجه به ریشه‌های احتمالی مضامین عشق مهذّب را در بررّسی فقط بُعد موسیقایی کنار بگذاریم می‌توانیم به ترانه‌های فوق، مجموعهٔ دیگری از آهنگهایی که صرفاً از درون اسپانیا ریشه گرفته‌اند اضافه کنیم، نظیر *کانتی گاس دو سانتا ماریا* که دارای موضوعی کاملاً مشخص است و بخش اعظم آن در قالب *زجل* سروده شده و گواه دیگری بر وجود سرودهای توأم با حرکات موزون، خاص فرهنگ قرن سیزدهم مسیحیان است. ولی در مورد اسپانیای مسلمان، شواهد مشابهی موجود نیست. ما می‌توانیم بپذیریم که ترانه‌ها معمولاً در قالب موشّح و *زجل* ساخته می‌شدند و به این فرض منطقی برسیم که ساختار رسمی ترانه با ساختار رسمی شعر منطبق می‌شد و ویژه‌ترین شکل آن، حالت دور زنی بود که در انتهای هر دور از بند ترجیع انجام می‌شد و برای هماهنگ کردن بیتهای میانی هر دور می‌بایست حداقل تا حدودی از ابزارهای متضاد استفاده شود.[۴۵] ولی هر نوع ادعا دربارهٔ ماهیت آهنگین موسیقی‌گذاری روی شعر فقط می‌تواند بر مبنای استنباط، ارجاع یا به شواهد نظری و دیگر نوشته‌ها و یا به بخشهای بازمانده از رپرتوار موسیقی اندلس در شمال آفریقا باشد.

همانگونه که شاهد بودیم، مرجع اوّل چندان کمکی به ما نمی‌کند. با توجه به مرجع دوم، ابتدا می‌توان به خودِ سنّت که به احتمال زیاد از اندلس برخاسته اشاره کرد و حتی ارتباطهای بسیار ویژه به وجود آورد به گونه‌ای که مثلاً می‌گویند سبک اشبیلیه در تونس تجدید حیات یافت، سبک قرناطی در فاس و تطوان، و سبک قرطبه در تلمسان. امّا

مهمتر از این مقایسه‌های فرضی ـ که باید تا حدّ امکان با احتیاط زیاد مطرح شوند ـ پدیدهٔ کلی چندین قرن تماس دو جانبه است که توسط خنیاگران حرفه‌ای و دوره گرد همواره روزافزون شده و بویژه از طریق انتشار رپرتوار دربار اسپانیا در مراکز شهری مغرب توسط بردگان مؤنث نظیر آنها که تیفاشی وصف کرده، انجام پذیرفته است. در سده‌های پنجم / یازدهم و ششم / دوازدهم به دلیل اتحاد سیاسی بین دو سلسلهٔ مرابطان و موحدان، برقراری ارتباط ساده‌تر می‌شد و از آنجا که فتح مجدد طی سده‌های بعد سرعت بیشتری گرفت، ارتباط یاد شده به علت هجوم مسلمانان اسپانیا که خود زاییدهٔ مهاجرت و نهایتاً اخراج بود تحرک تازه‌ای یافت. بنابر این، ادعای مربوط به ریشه‌های اندلسی قویتر از تأکید اخیر بر روان‌شناسی غربت فرهنگی است؛ و تا جایی که این عنصر حضور دارد، در هر حال با تقویت نگرشهای محافظه‌کارانه معمول توسط ناظران سده‌های ۱۹ و ۲۰، احتمالاً به حفظ و حراست مطالب بازمانده از اندلس کمک شده است. در اینجا تأکید بسیار زیادی بر تجدید حیات صادقانهٔ مجموعهٔ بر جای مانده است و مطالب جدیدی به آن ضمیمه نمی‌شود.[۴۶] علاوه بر این چارچوب دفاع از مسلک، ما می‌توانیم به اصول محافظه‌کاری سنّت مغرب توجه کنیم و آن هنگامی است که با معادل شرقی آن مقایسه شود و خصوصیات فنی نظیر کوک کردن ساز عود[۴۷] یا حفظ علائم و اختصارات قدیمی‌تر مقامی مورد توجه قرار گیرند.

ولی بارزتر از چنین آمارهای اساساً اتفاقی، این واقعیت است که برخی الفاظ با گذشت سالهای سال در درون رپرتوار موسیقایی باقی مانده‌اند. مثلاً یک موشح قرن هفتم / سیزدهم بنا به گفته مقّری همچنان در عصر خود او رواج دارد و در قرن دوازدهم / هجدهم در گلچین الفاظ ترانه‌های حائک بار دیگر ظاهر می‌شود و در رپرتوار مراکشی عصر حاضر باقی می‌ماند.[۴۸] این مسأله ظاهراً نشانه محکمی بر استمرار حیات در درون سنّتی است که اگر در برابر اصول محافظه‌کاری که قبلاً از طرف تیفاشی رعایت می‌شد قرار گیرد می‌توان نتیجه گرفت این امید غیر منطقی نیست که خصوصیات موسیقی‌گذاری روی شعر ممکن است بینشی برای غور در اجرای قرون گذشته ایجاد کنند. با این همه، هر نوع امیدی از این قبیل باید با ترس و وسواس فوق‌العاده همراه باشد

زیرا استمرار نباید با نبود پیشرفت و تغییر همسان تلقی شود. به تکامل تاریخی *نوبه*، که این قطعات در درون آن جای می‌گیرند، قبلاً اشاره کردیم: امروز نوبه ساختاری پیچیده‌تر و بخشهایی بیشتر از آنچه در قرون وسطی بوده دارد. نحوهٔ اجرا نیز از جنبه‌های خاصی تغییر کرده است، زیرا هر چند امروزه تک‌خوانی رواج دارد، گروه کُر و ارکستر به تناوب نقش خود را ایفا می‌کنند، و نیز هر چند عود و رباب همچنان نقشی بر جسته دارند، تنوع چشمگیر سازهایی که در منابع مکتوب قرون وسطی ذکر و در تابلوهای مینیاتور به تصویر کشیده شده‌اند دیگر وجود ندارد. شیوهٔ رنگ‌آمیزی سازها در هنر موسیقی مغرب در عصر جدید نسبتاً محدود است و یکی از نخستین رنگها در رنگ‌آمیزی ویلون به کار رفته که دگرگونی جالبی در وام‌گیری سازها به شمار می‌آید. از سوی دیگر، از نظر تیفاشی، یکی از معروفترین سازها که از قدر و منزلت زیادی برخوردار بود و اکثراً در حرکات موزون و آوازخوانی به کار می‌رفت، *بوق* نام داشت که در موسیقی درباری نیز مورد استفاده قرار می‌گرفت و در یکی از مینیاتورهای *کانتی گاس دو سانتا ماریا* به نمایش گذاشته شده است. ولی نشانه‌ای از این ساز در مجموعه سازهای موسیقی امروز دیده نمی‌شود. بنابر این برخی تغییرات را به شکل حتی ناقص می‌توان شناخت و بر این تصور دلایلی وجود دارد که رپرتوار نیز به همین شکل دچار تغییر شد که عالم آن صرفاً فقدان جایگزین نبود بلکه ظهور ترتیبی کلّی‌تر بود. در حقیقت، مقایسه سنّتهای خاورمیانه اسلامی به ما نشان می‌دهد که تغییر سبک و ساختار می‌تواند در مواردی کاملاً سریع انجام پذیرد وتأثیر گستردهٔ داشته باشد.

بنابر این، به‌طور قطع نمی‌توان گفت آهنگهای الفاظ قدیمی که اکنون رایج‌اند ویژگیهای قدیمی را حفظ می‌کنند. در عین حال اگر این ویژگیها در همه جا ماندگار باشند در این نوع ترانه‌ها بیشتر از همه یافت می‌شوند و اگر توجه کنیم رپرتوار رایج امروز شامل ده قطعه است که به آهنگهای موشحات کلاسیک شهرت یافته‌اند.[۴۹] اما اگر بپذیریم که این قطعات به احتمال زیاد نمی‌توانند بقایای تغییر نایافتهٔ اصل اندلسی باشند، مسأله قابل ملاحظه این خواهد بود که آیا برای ارزیابی حدود اشتقاق آنهااز قطعه‌های قدیمی‌تر معیارهایی وجود دارند، یا اگر چنین نیست، آیا این قطعات حداقل

من باب مثال نشاندهندهٔ برخی ویژگیهای رسمی و ملودیک ترانه‌های دورهٔ قرون وسطایی هستند یا خیر.

در جستجو برای تعیین عواملی که بتوانند دوره‌ای را دقیقتر و بدور از تصوّرات ذهنی مشخص کنند، ابتدا به ویژگیهای ساختار مقامی و موزون رجوع می‌کنیم. بنابر این یکی از دو موشّحات، که حَلْو آن را از قطعات اندلسی معتبر می‌داند تحت عنوان *من حبّک یصعب علیه التجافی* خوشبختانه در مقام *الدیل*، یکی از مقامهای اصلی قدیم، است. ولی در عین حال در دورهٔ آواز ریتمیک *سماعی ثقیل* قرار دارد و با توجه به شواهد نظریه پردازان شرقی سده‌های دهم / شانزدهم و یازدهم / هفدهم، این نکته روشن است که *سماعی ثقیل* فقط در اواخر این دوره پدید آمده است. علاوه بر این، از نمونه‌های باز هم روشن نُت نویسی حدود سال ۱۷۰۰/۱۱۱۰ توسط دیمتریوس کنتمیر (Demetrius Cantemir) بر می‌آید که قطعه‌های قدیمی این دوره، قالبهای آهنگین را نشان نمی‌دهند. قالبهای آهنگین به شیوه‌های خاصی گفته می‌شود که آهنگ با لفظ موزون آن دوره همخوانی دارد. از نمونه‌های آن قالبها می‌توان قطعه‌های *سماعی ثقیل* و این سبک *موشح* را ذکر کرد.

تفاوت نمونه‌های ذکر شده در نمودار (۱) نشان داده می‌شود که شامل نخستین بخش از (۱) موشّح[۵۰]، (۲) قطعه‌ای از *سماعی ثقیل* عثمانی منسوب به آهنگساز سدهٔ یازدهم / هفدهم، و (۳) قطعه‌ای از *سماعی ثقیل* که نُت آن را کنتمیر نگاشته است. اکنون آهنگهای مناسب اجرا با ساز که توسط کنتمیر نوشته شده‌اند در رپرتوار بر جای مانده‌اند ولی تغییر زیادی کرده‌اند: قالبهای جدید آنها از طریق پیوستگی‌های چشمگیر انواع سازها مشخص می‌شوند. به عبارت دیگر، آنها دارای تغییرات متعدد زیر و بمی صدا در هر دور ایقاعی هستند.[51] تفاوت (۱) و (۳) قابل مقایسه است و میانگین رقمها به ترتیب ۵/۴ و ۱۲ می‌باشد، در حالی‌که نگارش (۲) با رقم ۷/۵، تکامل متوسطی را نشان می‌دهد (البته باید به شباهت زیاد در مقطع ملودیک ریتمیک دور ۲ بین (۲) و (۱) توجه کنیم). بنابر این ما می‌توانیم از این نوع معیارهای کلی مربوط به سبک به این نتیجه برسیم که *من حَبّک* در نهایت باید به نیمهٔ دوم سدهٔ دوازدهم / هجدهم برسد و می‌توان

نُت‌های صفحه 570 کتاب اصلی در این قسمت چاپ شود.

این نکته را اضافه کرد که طرح اولیه آهنگ وضعیتی استثنایی دارد زیرا از ابتدای دور آغاز نمی‌شود بلکه شروع از نیمهٔ آن است که نوعی نوآوری محسوب می‌شود و نشان می‌دهد قالب جاری آن اساساً آهنگی از سدهٔ سیزدهم / نوزدهم است: تقریباً تردیدی نیست که این قطعه قدیمی و در اصل اندلسی نمی‌باشد.

متأسفانه شواهد سبک شناختی از این نوع قطعی برای ارائه محدود است و در مورد سایر قطعه‌ها زمینهٔ قاطعی نداریم. با این همه، هویت مقامی را می‌توان یک شاخص اولیه مطمئن دانست، بویژه زمانی که می‌بینیم موشحات که توسط اشترن (Stern) در مجموعه‌های اخیر شناسایی شده‌اند همه در مقامهایی قرار دارند که به قبل از دوره عثمانی نسبت داده شده است.[۵۲] بنابر این هر چند این امکان را که قطعه‌ای در تطوّر تاریخی خود بارها به مقام دیگری رفته باشد نمی‌توان به‌طور کلی نادیده گرفت، شاید بپذیریم قطعاتی که در مقامهای نه چندان قدیمی هستند در اصل مواد معتبر اندلسی را حفظ نکرده‌اند. از میان قطعه‌های مورد نظر، حداقل پنج قطعه در این طبقه جای دارند: مقام قطعه چهارم صیکه و مقام قطعه اوّل *کُردی* است. این دو مقام در سده‌های اخیر به گروه مقامهای مغربی افزوده شد و ابتدا در منابع شرقی به کار رفت. صیکه (برگرفته از *سه گاه*) در یک اثر ایرانی سدهٔ هفتم / سیزدهم، *کردی* در رساله‌های نظری قبل از قرن نهم / پانزدهم و ورود آنها به غرب احتمالاً بعد از انقراض پادشاهی غرناطه (و البته چند قرن بعد از دورهٔ نفوذ بالقوهٔ موسیقی عربی در اسپانیا) بوده است.

اگر پنج قطعه فوق را نامشخص رها کنیم، فقط با چهار قطعه سرو کار داریم. یکی از آنها ابتدا مورد تأیید حائک قرار گرفت و تاکنون تنظیم ساختار متن آن بارها تجدید شده است و سایر قطعه‌ها آهنگهای اشعاری هستند که توسط دو شاعر سدهٔ هفتم / سیزدهم (شوشتری و ابن سهل) و یک شاعر سدهٔ هشتم / چهاردهم (ابن الخطیب) تنظیم شده‌اند. در نتیجه، حتی اگر اتفاقی بودن قالب این ترانه‌ها کاملاً نامحتمل باشد، تضمینی وجود ندارد که ترانه‌هایی که به نحوی معجزه‌آسا آهنگ اصلی را با رعایت تمام اصول آن حفظ می‌کنند، از نظر سبک نمونهٔ ترانه‌هایی در قالب سده‌های اولیه باشند، یعنی سده‌هایی که طی آن نفوذ موسیقی عربی فرضاً بر تنظیم اولیه اشعار شعرا و ترانه‌های

هنری سدهٔ یازدهم تأثیر داشته است؛ و این نکته که آنها در حقیقت قالب اصلی آهنگ را حفظ نمی‌کنند نه تنها از طریق شباهت سبکی با قطعه مورد بحث فوق مشخص می‌شود (می‌توان چنین بحث کرد که برای طرح این مطلب به عنوان حجّتی قاطع، هماهنگی لازم وجود ندارد) بلکه مهمتر از آن از طریق تحلیل رفتن الفاظ ـ آن‌گونه که نشان می‌دهند ـ نیز قابل تشخیص است. از سه یا (معمولاً) پنج مرحله چرخی که در اصلِ آهنگ وجود دارد فقط یک یا حداکثر دو مرحله باقی می‌ماند و توضیحی که بیش از همه برای چنین نقص قابل توجهی می‌توان ذکر کرد آن است که نبود الفاظ به دلیل بسط آهنگ روی می‌دهد و افزایش تدریجی طول مدت هر چرخ را سبب می‌شود. آنگاه می‌توان طول تمام ترانه را فقط با حذف یک یا چند چرخ در قالب بخشهای منطقی حفظ کرد.[۵۳] بنابر این ما نباید امید داشته باشیم که رپرتوار کنونی، کلیدی برای شناخت ویژگیهای آهنگسازی در اسپانیای مسلمان باشد.

در نتیجه، تأثیر در سطح ملودی را نمی‌توان نفی یا اثبات کرد: تنها شواهد در این رابطه کافی نیست. اگر ماهیت ملودیک ترانه‌های مغربی، به رغم تحوّلی که ظاهراً داشته‌اند، همچنان تشابهاتی را (فراسوی ویژگیهای رسمی و قابل ارتباط با ساختارهای رایج در چرخها) با ترانه‌های تروبادور سدهٔ یازدهم و آهنگهای *کانتی گاس* نشان می‌دادند، بی تردید پذیرش این امکان سریعتر می‌شد. ولی هر نوع تشابه موجود را که برای تشکیل مبنای یک مورد ناکافی باشد می‌توان به وسیلهٔ توجه گذرا به دو جنبهٔ حیاتی وابسته به هم، ساختار ملودیک ـ ریتمیک و شیوه‌های لفظ ـ آهنگ، نمایش داد. همانگونه که اشاره شد، تاریخ دورهای ایقاعی سنّت مغربی را نمی‌توان با قطعیت پی‌گیری کرد. امّا نکته مهم این است که نام اکثر دورهای قطعه‌های مورد بحث در منابع اولیه تأیید نشده‌اند بلکه هر قطعه درون یک دور ایقاعی ثابت قرار دارد و این ویژگی نیز باید به عنوان نمونه‌ای از تمرین قرون وسطایی در اسپانیای مسلمان مورد توجه قرار گیرد. در عین حال، چنین نظم در ایقاع ترانه‌های سدهٔ یازدهم بسادگی قابل پی‌گیری نیست. در حقیقت، بحث بر این بوده است که آهنگهای آن از یک دور ایقاعی خاص پیروی نمی‌کنند بلکه اساساً هم سیلاب هستند و نُت‌ها یانشانه‌های پیوند بین نُت‌ها تک تک و بدون قرار گرفتن در تنگنای قالب، با هر سیلاب متن ارتباط دارند.[۵۴] (با توجه به

متن *کانتی‌گاس*، کوشش ریبرا برای تشخیص ساختارهای ایقاعی عربی در واقع بی نتیجه مانده است و صرف‌نظر از هر عامل دیگر، بر پایهٔ تفسیرهای ناموجه منابع عربی استوار است).[۵۵]

در آهنگ کلامی نیز با تفاوتهای بارزی مواجه می‌شویم. به رغم این که ممکن است سبکهای دقیقاً ممتد صوتی در سایر انواع باشند، آهنگهای ترو بادور بندرت در یک سیلاب واحد بیش از دو تغییر در زیر و بمی صدا نشان می‌دهند، در حالی که در موشّح مدرن شش یا هفت تغییر وجود دارد. علاوه بر این، گاه بخش معیّنی از کلّ آهنگ با تکرار ذهنی دنبال می‌شود. و از ویژگیهای دیگر این که ردیفهای سیلابهای نامفهوم بین قسمتهای مختلف متن شعر قرار می‌گیرند و این خصوصیاتی است که در *ترانه یا نغمه* (*Canso*) وجود ندارد. درست است که اگر بحث دربارهٔ پیوستگی آهنگ در طول زمان مورد قبول باشد، چنین خصوصیاتی ممکن است به همان نسبت در موشّح قرون وسطی دیده نشود ولی تنها تصوّر ما این است که تضاد در سبکها کمتر و متشابهات گسترده (و مطلوب) بوده ـ تأکید در حذف نیم پرده، روشهای ملودیک مشابه، الویّت حرکات ملودیک متحرک با گام و معمولاً با دامنه یک اُکتاو یا کمتر ـ که نشان‌دهندهٔ هیچ چیز دقیقتر از وجود حوزهٔ مشترک در بیان موسیقایی نیست، بیانی که می‌توان (از هر سو) در هر زمان در آن اعمال نفوذ کرد. در حال، حتی اگر بحثهای منفی فوق به عنوان قیاس غیر معقول از بی اساسترین شواهد حذف شود، برای بررسی نفوذ موسیقی عربی و تأثیرگذاری آن بر ترانه‌های اروپایی قرون وسطی که با حرکات موزون همراه بوده است باید به این پرسش پاسخ دهیم که چه چیز نه فقط ماهیت بلکه ریشه‌های فرهنگی موسیقی ترانه‌های موشح و *زَجَل* را تشکیل می‌دادند. در بررسی این واقعیت ساده که از رواج ترانه‌های توأم با حرکات موزون در موسیقی دربار امویان و اوایل دورهٔ عباسیان نشانه‌ای موجود نیست تا بتوان موسیقی اسپانیای مسلمان را وارث آن دانست، باید نتیجه بگیریم که قالب ترانه‌ها، همانند قالب شعر، احتمالاً نوعی نوآوری بومی بوده است. از آنجا که شواهد خاصی در برابر این تضاد وجود ندارد، در اصل می‌توان بر این باور بود که ترکیب عناصر شرقی و مسیحی که تیفاشی به نقل از ابن باجّه به آنها اشاره می‌کند نیز می‌تواند به عنوان پوششی منطقی از فرایندهای موسیقی در شکل‌گیری این

قالبها نقش داشته باشد. در حقیقت اگر فرض کنیم، به نقل از تیفاشی در *نوبه*، قالبهای موشح و *زَجَل* جایگزین *محرکّات* اولیه و *اهزاج* مورد اشارهٔ زریاب شوند و مآلاً میراث خالص عربی را نشان دهند می‌توان به طور قاطع گفت که سهم مسیحیان در اینجا کاملاً مشهود بوده است. اگر چنین باشد، می‌توانیم فرض کنیم که نه تنها قالب ترانه‌ها *تهلیل‌دار* و *ویرولِه* جایگزین قالبهای عربی شده بلکه حداقل در مراحل اولیه، برخی آهنگهای کنونی نیز همین وضعیت را داشته‌اند به‌گونه‌ای که نمونه‌های اولیه عربی گهگاه سرودهایی بوده که از آهنگهای غیر مذهبی گرفته شده است.

با این همه، باید تأکید کنیم که آنچه در اینجا نقل می‌شود از فرض منطقی فراتر نمی‌رود. شواهد موسیقایی به جای مانده اساساً وضع مشخصی ندارند و هر چند این امر با این فرضیه که *زَجَل* (و از پی آن، *موشّح*) در قالب حرکات موزون و بندگردان عصر ماقبل روم باستان ساخته شده است مغایرتی ندارد، نمی‌توان به‌طور قاطع از آن دفاع کرد. اما اینک در پایان بحث، ما به چیزی جز موازنهٔ احتمالات نمی‌رسیم. مقایسهٔ قالبهای پیچیدهٔ ترانه‌هایی که در مجموعهٔ نظم و نثر مشرق زمین ثبت شده‌اند (و مدتها بعد مورد پذیرش قرار گرفته‌اند) نشان می‌دهد متن‌هایی اکثراً به‌گونه‌ای تکرار می‌شدند که به دلیل قبول بند گردان در ساختار موزون خود براحتی قابل جرح و تعدیل بوده‌اند و هیچ دلیلی برای این تصور وجود ندارد که چنین ساختاری در پاسخ به ابداع قالب جدید شعری، تکامل نیافته باشد. ولی اگر بپذیریم که ظهور قالب ترانه‌ها از پی ظهور قالب نظم نبوده است، این تصوّر منطقی‌تر به نظر می‌رسد که جایگزین الگویی از گذشته شده و به عنوان بخشی از میراث موسیقی مردمی تکامل یافته است.

ظاهراً در نقطه‌ای خاص، مناسب ـ و در عین حال براحتی (و به‌گونه‌ای تسلّی‌بخش) نامعلوم ـ است که تا حدّی دربارهٔ همزیستی فرهنگی مسلمانان، مسیحیان و یهودیان سخنی به میان آید. امّا در حوزهٔ موسیقی، صرف نظر از شواهد غیر قابل انکار در مورد تأثیر فوق‌العادهٔ عرب بر ادوات موسیقی قرون وسطی، ارزشیابی سهم هر یک از آنها دشوار است. نقاشیهای میناتور را می‌توان نوعی تأیید بصری دیگری بر تشریک مساعی و قابلیت درک دو جانبه مبتنی بر شواهد مستند دانست ولی از دیدگاه اسپانیای مسلمان، موسیقی نهفته در تصویرها و صفحه‌ها همچنان مبهم و مرموز بر جای می‌ماند.

یادداشتها

۱ ـ فهرست تفصیلی ممکن است در منبع زیر باشد:

M. Cuettat, *La Musique classique du Maghreb*, (La Bibliothèque Arabe), Paris, 1980, pp. 181 - 82.

برای کتابشناسی مشروحتر رک:

Farmer, *The Sources of Arabian, Music,* Bearsden, 1940, 2nd ed., Leiden, 1965 and A. Shiloah, *The Theory of Music in Arabic Writings* (c. 900 - 1900) (Répertoire International des Sources Musicales: B X), Munich, 1979.

و برای مرور اطلاعات مربوط به پیکرنگاری در اسلام (شامل چند نمونه از اسپانیا) رک

[H.G. Farmer,*Islam* (Musikgeschichte in Bildern. Band III: Musik des Mittelalters und der Renaissance, Lieferung 2), Leipzig, 1976.]

۲ ـ *نفح الطیب* به تصحیح محسن مهدی، بیروت ۱۹۶۸، ج ۳، ۱۲۲ ـ ۱۳۳. در این جا نام ابن حیّان ذکر نشده اما کل این قطعه با عبارت *قال فی المقتبس* آغاز می‌شود.

۳ ـ تاریخ تولد یا وفات ذکر نشده است. برای فارمر («زریاب»، *دایرة المعارف اسلام*، چاپ اول، پیوست) این دو مورد ناشناخته مانده در حالی که محسن مهدی (*نفح*، ج ۳، یادداشت ۱۲۲) به استناد از *المقتبس* می‌گوید او ۴۰ روز قبل از عبدالرحمن دوم وفات یافته (اگر چه سال ذکر شده ۲۳۷ نیست بلکه ۲۳۸ است).

۴ ـ م. ابن ت طنجی، «الطراعق والالحان الموسیقیّه فی الافریقیا والاندلس»، الابحاث: فصلنامه دانشگاه آمریکایی بیروت، ۲/۲۱، ۳، ۴، ۱۹۶۸، ص ۱۱۴ ـ ۱۱۵. تفاشی او را *الامام المقدّم* می‌خواند و می‌گوید که او جاء بمالم تعهده الاسماء و اُتّخذت طریقته مسلکاً و نسی غیرها. به استثنای اشاره به اصلیّت او به عنوان غلام اسحاق موصلی و راه یافتن او به دربار عبدالرحمن دوم، هیچ نوع اطلاعات مبنی بر شرح احوال او ارائه نشده است. ترجمه متن دو فصل مربوط به طنجی از کتاب تفاشی شاید با مراجعه به منبع زیرا امکان‌پذیر باشد.

۵ ـ ابن عبد ربّهی، *العقد الفرید*، به تصحیح ا.امین و دیگران، قاهره، ۱۹۴۹، ج ۶، ۳۴.

6 - J. M. Nichols , *The* History of the conquest of al - Andalus *by Ibn al - Qutíya the Cordovan*: *Translation and Study*, Ph. D thesis, University of North Carolina, Chapel Hill, 1975, pp. 148 - 50.

۷ ـ فارمر، «زریاب»، حکایتی کلی به نقل از مقّری و ابن عبد ربّهی ارائه می‌دهد. نام ابن قوطیّه، به رغم ذکر آن در منابع، حذف شده است.

۸ ـ برای توضیح بیشتر رک گِتا، همان مرجع، ص ۱۱۰ ـ ۱۱۳. او اشاره می‌کند که سیم پنجم در وسط بر طنین صدا نمی‌افزاید و معتقد است که کوک کردن ساز به صورت *آمبراسه* یعنی کوک از نوع G - D - A - C (برای چهار سیم) بوده است. اما این احتمال ضعیف است. اگر عده‌ای با کوک کردن ساز به شیوه شرقی آشنا شده بودند (آیا زریاب در مورد این شیوه اقدامی کرده بود یا نه مشخص نیست) به شکل کشیدن سیمهای چهارم انجام می‌شد: F - C - G - D، که این روش توسط تیفاشی در ارتباط با ابن باجّه عرضه شد (با نوعی تغییر در پایینترین سیم: طنجی، همان مرجع، ص ۱۱۵). با این همه، سیم پنجم «زریاب» الزاماً در اصل به طور کامل صوری نمی‌باشد، بلکه به احتمال زیاد باید نوعی تفسیر دوباره و نمادین از سیم پنجم واقعی، افزوده شده در بالای سیمی بازیرترین صدا تلقی شود که یا تقویت می‌کند (از قول تیفاشی)، و نخستین گام در معرفی سازهای دو سیمی و استاندارد کنونی برداشته می‌شود، یا به کمک سیم چهارم دیگری که کنار آن قرار می‌گیرد وسعت دامنه صدا را تا دو اکتا و کامل ساده‌تر می‌کند.

۹ ـ هر چند او خود اسپانیایی تبار (اهل باسک) است (نفخ، ج ۳، ۱۴۰)، به‌طوری که می‌توان گفت ظرافت شرقیان و استعداد غربیان را یکجا دارد.

۱۰ ـ برای اطلاع بیشتر از تغییرات اصلی محلّی رک گِتا، همان مرجع، ص ۱۹۳ ـ ۲۳۱.

۱۱ ـ ابوالفرج اصفهانی، کتاب الاغانی، قاهره، ۱۹۳۲، ج ۵، ۴۲۷.

۱۲ ـ حسن بن احمد بن علی الکاتب، کمال آداب الغناء به تصحیح غ. ع. خشبه و م. ا. حفنی، قاهره، ۱۹۷۵، ص ۲۸؛ ترجمه به فرانسه، شلوا La Perfection des connaissances musicales، پاریس، ۱۹۷۲، ص ۵۵ ـ ۵۶.

۱۳ ـ همان، ص ۱۷۶/۱۲۶؛ ۸۲ ـ ۱۲۸/۸۷۳ ـ ۱۲۹.

۱۴ ـ برای اطلاع از ارتباط بین موسیقی و شعر در موشّح و زجل رک لیو و مونرو، همان مرجع، جدیدترین بررسی در این زمینه، نیز (ص ۸ ـ ۹) این نظر دنبال می‌شود که موشّح از زجل مشتق شده است. برای دنباله بحث رک ج. ت. مونرو، «کدام یک اول پدید آمد، زجل یا موشّح؟ شواهدی برای ریشه‌های گفتاری شعر تهلیل‌دار اسپانیایی ـ عربی»، *ادبیات گفتاری*، ۱/۴ ـ ۲، ۱۹۸۹، ص ۳۸ ـ ۶۴ که (همانند فصل حاضر) سعی دارد از قطعات پراکنده و نا امید کننده ساختاری پدید آورد. اگر نتیجه‌گیریهای او قابل پذیرش باشد ظهور زجل باید بیشتر از این باشد. دلیل تقریباً توسط عباس اول ارائه شده («اخبار الغنا و المغنین فی الاندلس»، الابحاث: فصلنامه دانشگاه آمریکایی بیروت، ۱۹۶۳/۱، ص ۱۰، ۱۳) که دگرگونی رسمی آهنگ (التنویع فی الالحان) در نوبه یکی از دلایل پیدایش نظم موشح بوده است.

۱۵ ـ شکل غربی نوبه با شرقی آن مغایرت دارد. تصنیف نوبه شرقی دارای پنج حرکت است: *قول*، *غزل*، *ترانه*، *زمزمه* و *قول دیگر* (طنجی، همان مرجع، ص ۹۷). قطعه آخر حذف می‌شود و دو قطعه آخر جای خود را به حرکتی به نام *فروداشت* می‌دهند. شاید قابل ذکر باشد که نوبه شرقی، حداقل آنگونه

که صاحبنظران توضیح داده‌اند، پیشرفت روشنی از حالت کند به تند ندارند.

۱۶ ـ فَامّا انّهم یغنّون فی شیء من الاشعار العصریّه العجمیّه او العربیّه او الدوبیتی بغناء قدیم و عمل کبیر فذالک ایضاً معدوم عندهم (طنجی، همان مرجع، ص ۹۷).

۱۷ ـ صفی الدین عبدالمؤمن الارموی البغدادی که دو رساله او با نامهای «کتاب الادوار» و «رسالة الشرفیّة» (هر دو شامل تعریفی از این دو مقام) احتمالاً در کتاب: ر. د. ارلانگه، *موسیقی عرب*، پاریس، ۱۹۳۸، ج ۳ مورد بحث قرار می‌گیرد. از آنجا که نام مقامهایی که تیفاشی ذکر می‌کند با آنها که صفی‌الدین اشاره می‌کند از برخی جهات تفاوت دارند در میزان تغییر محلی در سنّت شرقی این دوره ممکن است دچار تردید شویم.

۱۸ ـ کیکاووس، قابوسنامه، به تصحیح ر. لوی، لندن، ۱۹۵۱، ص ۱۱۲ ـ ۱۱۳؛ نظامی (ج. بورگل، پرسیمرغ، نیویورک ـ لندن، ۱۹۸۸، ص ۹۷). ابن سینا قبلاً به یک یا دو منبع اشاره کرده است.

۱۹ ـ متن طنجی مجتثّ را ذکر کرده (لیو و مونرو، همان مرجع، ص ۴۱) که شکلی تحریف شده است. به قضاوت چند متن فهرست شده، پیشینه مجنّب مشخصاً کمتر از سه مقام دیگر است.

۲۰ ـ رک :

See O. Wright *The Modal System of Arab and Persian Music A. D.* 1250 - 1300 (London Oriental series, 28), Oxford, 1978, pp. 249 - 52 . However, they are also cited in a 6th/12th - or 7th/13th - century Geniza fragment, in which there is no suggestion of their being marginal: see H. Avenary, "Paradigms of Arabic Musical Modes in the Geniza Fragment Cambridge, T.S.N.S. 95, 4", ***Yuval,***4 1982, pp. 11 - 25.

۲۱ ـ مجنّب اساساً مقامی مستقل محسوب نمی‌شود بلکه روندی است تأثیرگذار بر مقامهای موجود به صورتی که می‌توان نت ایجاد شده توسط انگشت کوچک را به نت دیگری با صدای تقریباً بم‌تر تبدیل کرد. اما *مطلق* و *مزموم* (حسن، همان مرجع، ص ۱۱۲؛ شیلوا، همان مرجع، ص ۱۵۹ ـ ۱۶۰) دو مقام کاملاً مستقل به شمار می‌آیند. از *خسروانی* ذکری نشده است.

۲۲ ـ البته در مورد وجود بیش از چهار مقام، تردید وجود دارد: گِتا (همان مرجع، ص ۱۶۹) شعری از سدهٔ هشتم / چهاردهم نقل می‌کند که نام ۱۳ مقام در آن ذکر شده است. باید توجه کرد که هر چند گفتهٔ حَسن در حمایت از مفهوم مقامهای خاص، برتری آنها در شروع یا پایان ترانه است، تضاد تأثیر عاطفی مترتب بر آن کاملاً مشابه با آهنگهای تیفاشی که به صورت آهنگ آهسته / سنگینی و در پی آن تند / شاد است نیست: حرکتی تقریباً از تحرکّ (نشاط) به سوی آرامش (سکون) (حسن، همان مرجع، ص ۱۲۶ ـ ۱۲۷؛ شیلوا، همان مرجع، ص ۱۷۶ ـ ۱۷۷).

۲۳ ـ مجنّب فقط به صورت مجنّب زیر آمده است (رک فهرست مقامها در لیو و مونرو، همان مرجع، ص ۲۵ ـ ۲۶).

۲۴ ـ که فقط یکی از آنها در فهرست آمده است. درلانجه، همان مرجع، ص ۱۷۳ ـ ۱۷۶.

۲۵ ـ ممکن است فهرستی از این دوایر در گتا، همان مرجع، ص ۲۹۲ ـ ۲۹۵ آمده است.

۲۶ ـ همان

۲۷ ـ قدیمی‌ترین آنها(سدهٔ ۱۳/۷) متعلق به قطب‌الدین شیرازی است که آن را دایره‌ای مرکب از شانزده ضرب می‌داند.

۲۸ ـ مثلاً ابن قزمان انواع *زجل‌ها* را سرودهٔ مشرق زمین می‌داند (لیو و مونرو، همان مرجع، ص ۲). اما سالها بعد در نوبهٔ مشرق زمین از *موشح* یا *زجل* اثری نیست؛ در مجموعه متون. آوازهای شرقی نیز چنین است. در مورد نفوذ *موشح* و نیز پیشرفتهای ادبی اخیر به‌طور کلی رک س. م. اشترن، *شعر تهلیل‌دار اسپانیایی ـ عربی*، به تصحیح ل. پ. هاروی، آگسفورد، ۱۹۷۴، ص ۸۲ ـ ۸۰.

۲۹ ـ فی مجلس الملوک و الرؤساء علی الشراب و غیره (طنجی، همان مرجع، ص ۱۰۲).

30 - A. Y. Mansoor, *Die arabische Theorie. Studien zu Entwicklungsgeschichte des abendlän - dischen Minnesangs,* Heidelberg, 1966, pp. 162 - 63.

۳۱ ـ دید دقیقتر در این زمینه را می‌توان از اطلاعات مربوط به اجرای برنامه‌هایی در اعیاد و جشنها مندرج در منبع زیر یافت:

J.Ribera y Tarragó, *La música de las Cantigas,* Madrid, 1922, pp. 75 - 95.

۳۲ ـ مقایسه کنید با لیو و مونرو، همان مرجع، ص ۶. برای کسب اطلاعات بیشتر و مشخص دربارهٔ وام‌گیری موسیقی از مسیحیان رک ج ۱، عباس، همان مرجع، ص ۱۸ (به نقل از *مسالک الابصار*، ج ۱، ص ۳۸۵).

۳۳ ـ منج غناء النصاریٰ بغناء المشرق و اختَرع طریقه لأ توجد الأ بالاندلس (طنجی، همان مرجع، ص ۱۱۵).

۳۴ ـ تصادفاً گزارش شده که او نیز از قطعهٔ سروده شده توسط زریاب به *استهلال* و *عمل* افزوده است.

۳۵ ـ رک

H. G. Farmer, "The Influence of al - Fárábí's Ihsa' al 'ulum (*De Scientiis*) on the Writers or, Music in Western Europe", *JRAS*, 1932, pp. 561 - 92.

اثر مشابه ولی سبکتر تحت عنوان: De Ortu Scientiarum نیز به فارابی اشاره کرده است. دربارهٔ این موضوع رک

H.G. Farmer, "A Further Arabic - Latin Writing on Music", *JARS*, 1933, pp. 307 - 22.

۳۶ ـ برای کسب اطلاعات بیشتر در مورد اختلاط این مطلب رک

E.R.Perkuhn, *Die Theorien zum arabischen Einfluss auf die europäische Musik des Mittelalters* (Beiträge zur Sprach - und Kulturgeschichte des Orients, 26), Walldorf - Hessen, 1976, pp. 38 - 45.

این اثر تا امروز، کاملترین و سنجیده‌ترین ارزیابی در مورد شواهد له و علیه نفوذ عرب محسوب می‌شود.

۳۷ ـ رک ذیل مدخل

S.Sadie (ed)., *The New Grove Dictionary of Music and Musicians,* London, 1980.

۳۸ ـ

H.G. Farmer, "Clues for the Arabian Influence on European Musical Theory", *JRAS*, 1925 / 1, pp. 61 - 80.

۳۹ ـ رک

Perkuhn, *op. cit.,* pp. 63 - 66 and C. Burnett, "The Use of Geometric Terms in Medieval Music: Elmuahim and Elmuarifa and the Anonymous IV", ***Sudhoffs Archiv***, 70/2, 1986, pp. 198 - 205.

حوزه‌های دیگری که در آنها دلایلی (نه قانع کننده) مطرح شده است عبارتند از: نت‌خوانی (Perkuhn, op. cit. pp 67 - 72)، نت نویسی الفبایی (همان، ص ۴۶ ـ ۵۸) و سازعود (همان، ص ۵۹ ـ ۶۱).

۴۰ ـ برای بحث گسترده‌تر در این زمینه رک: Prkuhn, op. cit., pp. 73 - 82.

برای موقعیت مشابه ناشی از تماس مشابه اروپاییان و اعراب در سیسیل رک

C. Burnett, "Teoria e Pratica musicali arabe in Sicilia e nell'Italia meridionale in etá normannna e sveva", *Nuove Effemeridi,* 11, 1990, pp. 79 - 89.

۴۱ ـ برای دستیابی به فهرست کاملتر از جمله مواردی که ریشه‌شناسی عربی پیشنهادی مورد قبول همگان نبوده است رک

Which have failed to find general acceptance, see H. Hickmann, "Die Musik des arabisch - isla - mischen Bereichs" in ***Orientalische Musik*** (Handbuch der Orientalistik, Erste Abteilung, Ergänungsband IV), Leiden - Cologne, 1970, pp. 129 - 33.

نیز برای بحث و ارزیابی کاملتر رک Perkuhn, op. cit., pp. 133 - 213

۴۲ ـ این نکته از طریق شناسایی موسقیدانهایی که نه سال بعد از مرگ او در خدمت دربار پسرش بودند تأیید شده، که کمتر از نیمی از آنها مسیحی بوده‌اند. در مورد مینیاتورها، شاید توجه کنیم که هر چند باید همیشه از عرف هم نمایش و هم نفوذ به اندازه ضرورت استفاده کرد و این دو از نظر ترکیبی دارای وجوه مشابهی با مینیاتورهایی است که از مقامات حریری (Paris Ms f. ar. 5847) ترسیم شده:

G. Menéndez Pidal ("Los Manuscritos de las cantiga", ***Boletín de ia Real Academia de la Historia,*** 150/1, 1962, pp. 25 - 51).

دلیل روشنی وجود ندارد که گمان کنیم تصویر ابزارهای حالت واقعی ندارند.

۴۳ ـ همان مرجع، ص ۹۵ ـ ۱۲۱.

۴۴ ـ

O. Ursprung, "Um die Frage nach dem arabischen Einfluss auf die abendländische Musik des Mittelaters", ***Zeitchrifr für Musikwissenshaft,*** 16, 1934, pp. 129 - 41, 355 - 57.

اما آنچه اساساً تکذیب می‌شود وجود شواهد است.

۴۵ ـ نمونه‌های جدید عمدةً از نوع rondeau هستند: رک

J.S. Pacholozyk, "The Relationship belween the Nawba of Morocco and the Music of the Troubadours and Trouvères", *The World of Music*, 25/2. 1983, pp. 5 - 16.

۴۶ ـ رک

See e. g. A. Chottin, *Tableau de la musique marocaine, Paris,* 1939, p. 98.

۴۷ ـ اما کوک فعلی (مثلاً G - D - A - C) دارای خصوصیات مغربی است نـه آنگـونه کـه تیفاشی ذکر می‌کند ویژگیهای اندلسی.

۴۸ ـ منبع مربوط به متن توسط اشترن (همان مرجع، ص ۷۱) و موسیقی توسط لیو و مونرو (همان مرجع، ص ۹۵) ارائه شده است. منبع اول در واقع از تداوم سخن می‌گوید و منبع دوم (ص ۳)، با اشتیاق بیش از دقت، از «رشتهٔ ناگسستهٔ توجیهات شنیداری»

۴۹ ـ لیو و مونرو، همان مرجع، ص ۸۳ ـ ۱۰۱.

۵۰ ـ رونویس از لیو و مونرو، همان مرجع.

۵۱ ـ رک

O. Wright, "Aspects of Historical Change in the Turkish Classical Repertoire" in R. Widdess (ed), *Musica Asiatica,* 5 , 1988, pp. 1 - 108.

۵۲ ـ همان مرجع، ص ۷۰ ـ ۷۱.

۵۳ ـ لیو و مونرو که با ارزشترین بررسی منابع را بر عهده دارند و معمولاً در نتیجه‌گیریهای خود منطقی عمل می‌کنند، در اینجا با همسویی آشتی‌ناپذیر پیرایش که قبلاً مورد اشاره تیفاشی بوده از یک طرف و آنچه به قول آنها «زوال ترانه» نامیده می‌شود از طرف دیگر مواجه شده‌اند (همان مرجع، ص ۳۲ ـ ۳۳). پیرایش احتمالاً در نهایت به زوال رسمی منجر می‌شود.

54. J. Stevens, *Words and Music in the Middle Ages: Song, Narrative, Dance and Drama,* 1050 - 1350, Cambridge (England), 1986, pp. 500 - 04.

۵۵ ـ رک به بحث در Perkuhn, op. cit., pp. 116 - 33 . در عین حال، راه حلهای آنگله Anglès منتقد اصلی او و عضو ارشد مطالعات کانتی گاس مورد قبول عامه قرار نگرفته است.

کتابشناسی

ابن عبد ربّه، *العقد الفرید*، به تصحیح احمد امین و دیگران، قاهره: مطبعة لجنة التألیف والتـرجـمه والنشر، ۱۹۴۹، ج ۶.

ابن قوطیّه ☼ رک Nichols.
ابوزید عبدالرحمن بن علی الفارسی، *الجموع فی علم الموسیقی والطبوع*، به کوشش :
H.G.Farmer in Collection of Orien tal Writers on Music, Glasgow, 1933, Vol.I.
تیفاشی، احمد، *متعة الاسماع فی علم السماع*، فصل ۱۰، ۱۱ در طنجی.
جرّاری، ع. *اثر الاندلس علی اروبا فی مجال النغم والایقاع*، ربت: مکتبة المعارف، ۱۹۸۲.
حفنی، م. ا.، *زریاب، ابوالحسن علی بن نافع، موسیقار الاندلس* (اعلام العرب ۵۴)، قاهره: الدار المصریّه للتّألیف و الترجمه، بی تا.
حلو، س.، *الموشحات الاندلسیه: نشأتها و تطوّرها*، بیروت: دار مکتب الحیاة، ۱۹۶۵.
طنجی، «الطرائق و الالحان الموسیقیّه فی افریقیا و الاندلس»، *الابحاث*:
Quarterly Journal of the American University of Beirut,21/2, 3,4,1968,pp.93-116.
عباس، «اخبار الغنا و المغنّین فی الاندلس»، *الابحاث*:
Quarterly Journal of the American University of Beirut, 1963/1, pp. 3-22.
علی الحجّی، *تاریخ الموسیقی الاندلسیّه*، بیروت: دار الانشاد، ۱۹۶۹
لسان الدین بن خطیب، *رسالة فی الطبائع والطبوع والاصول*، به کوشش:
H.G.Farmer in Collection of Oriental Writers on Music, Glasgow 1933, Vol. I.
مقرّی، *نفح الطیب*، به کوشش عباس، بیروت: دار صادر، ۱۹۶۸، ج ۳.

بازگشت به فهرست

نمایه

آ

آباقا، ۴۷۹
آبراهام لئون ساشار، ۸۲۹
آبله، ۳۱۲، ۸۵۱، ۸۵۳، ۸۵۹
آجیلا، ۲۰۹
آخشینی ، علی ، ۷۱۸
آدریان، ۲۰۹
آدم‌علیه‌السلام، ۲۱۳
آراگون، ۶۰، ۱۱۶، ۱۲۲، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۳، ۲۳۱، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۸۲، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۱۵، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۳۸، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۹، ۳۵۵، ۳۵۹، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۲، ۳۸۵، ۳۸۷، ۳۹۳، ۳۹۴، ۴۵۶، ۴۶۲، ۷۴۸، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴
آراگونی (آراگونی‌ها) ۱۴۰، ۱۵۷، ۳۱۴، ۳۶۵، ۳۷۲، ۷۶۱
آرامی، ۷۲۰
آربری، ا.ج، ۵۳۱، ۷۱۳، ۷۱۶، ۷۶۴، ۷۷۶
آرگ بیشاب (کاردینال) ، ۳۸۱
آرمیستد ، ساموئل، ۶۶۳، ۸۴۴، ۸۸۰
آرنالدز، ۷۱۵
آرندونک، ۷۱۱
آرنولد توین بی، ۸۳۳
آریاس مونتانو، بنیتو، ۸۶۲
آریان، آریانها، ۵۴، ۲۰۹، ۳۰۱
آزور (جزایر ـ)، ۴۶۷، ۴۶۸.
آسال (ابسال)، ۵۲۶
آسیا، ۵۷، ۲۹۷، ۳۵۳، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۷۳، ۴۹۸، ۵۰۱
آسین، ۷۴۱، ۸۵۱، ۸۵۲
آسین پالاسیوس،میگوئل، ۷۱۴، ۸۵۴، ۸۷۱، ۸۷۸
آش ← وادی آش
آشیل، ۶۵۳
آغاخان، ۱۰، ۱۱، ۱۴
آفریقا ← افریقا
آکسفورد، ۴۳۷، ۸۲۴، ۹۱۹
آکمپیس، توماس ، ۳۷۲
آگوستا (خیابان ـ) ، ۲۰۹

آلارکن، ام ، ۱۶۶
آلامان ، ماتیو ، ۸۳۶
آلانها، ۵۴
آلبرت سیکروف، ۸۳۶
آلبرتوس مگنوس، ۴۷۰، ۸۳۱
آلبرتو کانتینو، ۴۶۵
آلبرتی، ۶۲۰
آلدونزا لورنزو، ۸۳۸
آل رستم، ۸۹
آلفردبل، ۴۰۷
آلفونسوهنریکیز (هنریک دوم (ابن ریق)، ۱۴۷، ۱۴۹
آلفونسوی اوّل، ۷۰، ۷۶، ۷۷
آلفونسوی اول ، حاکم اشتوریاس ، ۷۶
آلفونسوی پنجم، ۱۰۷
آلفونسوی جنگجو، ۱۲۳، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۷۳، ۲۸۲، ۴۷۸
آلفونسوی چهارم، ۱۵۸
آلفونسوی چهارم ، معروف به عابد، ۹۶
آلفونسوی دوم (مشهور به پاکدامن)، ۷۷، ۳۳۸
آلفونسوی دهم، ۱۵۵، ۱۵۶، ۲۳۲، ۲۴۷ ، ۲۵۴، ۲۵۶، آلفونسوی سوم، ۸۸، ۹۲
آلفونسوی سوم (ـ پادشاه پرتقال)، ۴۸۸
آلفونسوی سوم (ـ پادشاه آراگون) ، ۱۵۳
آلفونسوی ششم، ۱۱۷، ۱۲۱، ۱۲۳ـ ۱۲۷، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۶، ۲۲۴، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۱۳، ۳۳۸، ۴۷۱، ۷۴۸، ۷۵۱ـ ۷۵۳، ۷۷۳
آلفونسوی نهم، ۱۵۱
آلفونسوی هشتم، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۱
آلفونسوی هفتم، ۱۳۹، ۱۴۵، ۱۴۷
آلفونسوی یازدهم، ۱۵۷ـ ۱۵۹، ۲۳۱، ۲۳۲، ۳۱۸
آلمان، آلمانی، ۱۰۱، ۲۲۶، ۳۹۵، ۵۰۰، ۶۸۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۸۴، ۸۰۸، ۸۳۹، ۸۷۱
آلن بوس، ۷۱۵، ۷۴۶، ۷۷۲
آلن جونز، ۸۴۱، ۸۴۴
آلوارو، ۸۵، ۸۶، ۲۱۳
آلوارو گالمس دو فوئنتس،۸۴۵، ۸۵۵
آلونسو، داماسو، ۸۴۱، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۹، ۸۷۶، ۸۸۱
آلونسودل کاستیلو، ۸۶۳
آماتوس دومون کاسینو، ۷۵۲، ۷۵۳
آمازون، ۴۶۸
آمریکا ← امریکا
آموی، ۴۸۰، ۴۸۱، ۵۰۰
آمهرست، ۱۴
آنئید، ۷۸۱
آنانی (زن آوازه خوان)، ۷۵۴
آناواتی ، جرجربسی، ۴۳۷
آنتیل، ← هیسپانیولا
آنتیه، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۹۵
آندریاس کاپلانوس، ۶۵۴، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۷۶
آنسلمودو ترمدا، ۵۲۸، ۸۵۵
آنکارا، ۵۰۸
آنگله، اچ، ۹۲۱

آنه (وادی ـ)، ۹۲
آوراگوس، ۷۵۷
آورورا ← صبح
آوِندوت،۳۳۹ ← ابراهیم بن داوود
آویسان برون، ۸۳۰
آوینیون، ۶۹
آیتی عبدالمحمد، ۲۲۰
آیکا، ۳۱۳
آیکالا لارئال ← قلعه بنی سعید

الف

ابده، ۱۴۵، ۱۵۱، ۱۶۰، ۳۷۳، ۳۷۴، ۸۵۷
ابراهیم، ۳۲۹، ۶۷۴
ابراهیم علیه‌السلام، ۴۱۳
ابراهیم با رحیه، ۳۳۹
ابراهیم بن تاشفین، ۱۴۱
ابراهیم بن حجاج، ۹۱
ابراهیم بن داوود، ۳۳۹
ابراهیم بن سلیمان شامی، ۸۰
ابراهیم بن سهل اشبیلی، ۳۳۶، ۵۹۴، ۹۱۲
ابراهیم بن عزرا، ۳۳۶، ۳۳۷، ۸۳۱
ابراهیم بن فخار، ۳۴۱
ابراهیم بن مهاجر، ۳۲۹
ابراهیم بن همشک، ۱۴۱، ۱۴۶
ابراهیم بن یعقوب، ۲۲۷، ۴۵۲،۴۵۳، ۴۵۴
ابراهیم بن یوسف بن تاشفین، ۱۳۷
ابراهیم توقان، ۷۱۲
ابراهیم موصلی، ۸۹۲
اِبرو (درهٔ ـ)، ۶۰، ۱۳۵، ۲۸۱، ۳۱۷، ۳۷۷
ابسال (آسال)، ۵۲۷
ابن ابـار، ابـوعبدالله مـحمد بـن عـبدالله قـضاعی بلنسی، ۱۶۶، ۲۶۱، ۵۸۶، ۶۰۱
ابن ابی جعفر خُشنی، ۱۴۱
ابن ابی‌خصال، ۱۳۸
ابن ابی رندقه ← ابوبکر طرطوشی
ابن ابی زرع، ابوالحسن علی بن عبدالله فـاسی، ۱۶۶
ابن ابی زرع مرینی، ۴۱۷
ابن‌ابی عامرالمنصور (محمد بن ابی عامر)، ۱۰۳، ۲۳۰
ابن اثیر، ۱۶۶، ۲۶۰، ۴۱۷، ۴۱۹، ۴۳۴
ابن احمر ← محمد اول، از غرناطه
ابن احنف، عباس، ۵۸۲، ۷۵۵، ۷۵۶
ابن ازرق، ۳۵۳، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۵۹
ابن العارف، ۴۳۶، ۴۳۸
ابن‌العوام، ۲۵۸
ابن القط، المهدی احمد بن معاویه، ۹۲، ۴۲۰
ابن امیرحاجب، ابوالحسن علی ← ابوالحسن علی
ابن امیه (فرناندو دو والور)، ۳۸۳، ۳۸۴
ابن ایاس [ابوالبرکات بن...]، ۵۰۵، ۵۰۸
ابن باجه، ۶۶۹، ۸۲۵، ۸۹۰، ۹۰۲
ابن بدرون، ۲۲۸
ابن برجان ← ابوحکم بن برجان اشبیلی
ابن بسـام، ۱۶۶، ۲۶۱، ۵۲۲، ۵۸۲، ۵۹۹، ۶۰۱،

۶۴۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۶، ۶۷۸، ۶۸۰
ابن بشکوال، ۱۶۶، ۲۶۱
ابن بشیر، ۲۱۲
ابن بکری، ۲۶۱، ۴۹۲
ابن تاشفین، ۱۲۱، ۱۲۵، ۵۹۲، ۶۲۳
ابن‌تومرت، ۱۴۳، ۴۰۳ـ ۴۱۲، ۴۱۴ـ ۴۲۰، ۴۲۲، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۳۰ـ ۴۳۴، ۴۳۵
ابن تیمیه، ۴۱۷، ۷۱۲
ابن جابر فارسی، علی، ۸۶۳
ابن جبرول، ۴۳۸، ۶۶۶، ۸۳۰، ۸۳۱
ابن جوزی، ۶۸۸، ۶۹۳، ۷۱۲، ۷۱۳
ابن جَهوَر، ۱۱۴، ۵۷۷، ۵۷۸، ۶۰۱
ابن حجاج، ۲۵۸
ابن الحج لورقه‌ای، ۶۵۷
ابن حدّاد، محمد، ۵۸۶، ۷۵۹
ابن حزم، علی بن احمد بن سعید، ۱۶۷، ۲۱۹، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۸، ۲۴۹، ۲۶۰، ۴۱۶، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۳۵، ۴۵۹، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۳۱، ۵۶۹، ۶۰۰، ۶۰۲، ۶۴۷، ۶۵۴، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۸۰، ۶۸۳ـ ۷۰۹، ۷۱۱ـ ۷۱۶، ۷۴۵، ۷۴۷، ۷۴۹، ۷۵۲، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۶، ۷۷۳، ۷۷۶، ۷۸۷، ۸۱۰، ۸۴۸، ۸۸۵
ابن حزم، ابوبکر، ۶۹۹، ۷۰۰
ابن‌حفصون، عمر، ۹۰ـ ۹۳، ۲۲۸، ۲۷۱، ۲۷۳، ۲۷۷
ابن حمدیس، ۵۹۰، ۸۲۶
ابو حوقل، ۱۸، ۱۶۶، ۲۱۸، ۴۹۲
ابن حیان، ۱۶۷، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۶۰، ۲۶۱، ۴۲۰، ۴۴۹، ۷۵۲، ۷۵۳، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۵، ۹۱۶
ابن خاقان، فتح، ۶۴۷
ابن خروف قرطبی، ۶۵۵
ابن خطیب، لسان الدین، ۱۶۷، ۱۷۴، ۱۸۳، ۱۹۴، ۲۰۶، ۳۰۴، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۵۸، ۴۵۹، ۵۲۲، ۵۲۴، ۸۲۸، ۹۱۲، ۹۲۲
ابن خفاجه، [ابراهیم بن ابی الفتح]، ۵۸۷، ۵۹۴، ۶۰۱، ۶۰۳، ۶۰۴ ـ ۶۲۱، ۳۷ ـ ۶۳۱، ۶۰۴ ـ ۶۴۹
ابن خلدون، ۹۱، ۱۶۷، ۱۷۱، ۲۱۸، ۲۲۰، ۲۲۸، ۲۵۱، ۲۵۹، ۳۰۸، ۳۲۲، ۴۰۹، ۴۱۸، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۷، ۴۴۶، ۴۵۱، ۴۵۵، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۶۷۶، ۶۸۰
ابن داود ظاهری (محمد بن ابی‌سلیمان)، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۹، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۵، ۷۵۶، ۷۶۲
ابن دحیه، ۱۶۶، ۴۵۳
ابن درّاج قسطلی، ۱۰۹، ۱۶۶، ۵۵۸، ۵۹۰، ۵۹۸
ابن دیبع، ۵۰۵، ۵۰۸
ابن ذوالنون، ۱۲۳، ۱۲۴
ابن زرین، عبدالملک، ۱۲۹
ابن رزین هذیل بن خلف، ۱۲۹
ابن رشد، ۱۹، ۲۲۳، ۲۳۱، ۲۵۰، ۴۱۶، ۴۳۰، ۴۲۴، ۴۲۸، ۴۷۲، ۶۶۴، ۷۷۶، ۷۸۹، ۸۲۰، ۸۲۴
ابن رشد، ابوولید محمد بن احمد بن محمد (جدّ

ابن رشد فیلسوف)، ۱۳۸
ابن رسته، ۴۷۰
ابن زبیر، ابوجعفر احمد بن ابراهیم، ۱۶۸
ابن زریق ← ابوالحسن علی بن زریق
ابن زمرک، ۸۲۶
ابن زیدون، ۲۲۸، ۲۴۹، ۲۶۱، ۵۵۴، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۷، ۵۸۹، ۵۹۱، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۴۷، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۷۳ـ ۶۹۵، ۷۱۴، ۷۵۸، ۸۲۸
ابن سارا، ۷۶۲
ابن سراج، ۳۰۹
ابن سعید اندلسی[مغربی]، ۱۶۸، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۴، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۶۱، ۵۹۶، ۶۴۳، ۶۴۷، ۶۷۳ـ ۶۷۶، ۶۸۰.
ابن سقا، ۱۱۹
ابن سنا الملک، ۶۷۶، ۶۸۰
ابن سهل اشبیلی، ۶۴۷ ← ابراهیم بن سهل
ابن سینا، ۴۷۰، ۵۲۷، ۷۱۶، ۷۶۳، ۷۷۶، ۸۲۰، ۸۷۳، ۸۹۰، ۹۱۸
ابن شباط، ۱۶۸
ابن شبروط ← حسدای بن شبروط
ابن‌شهید اندلسی قرطبی، ۵۲۳، ۵۲۹، ۵۳۲، ۵۴۵، ۵۵۴، ۵۵۹ ـ ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۵، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۹۹، ۶۴۲، ۶۴۶، ۶۵۷، ۶۸۴، ۶۸۶، ۶۹۴، ۶۹۵، ۷۱۲، ۷۱۴
ابن صاحب الصلاة، ابومروان، ۱۶۸، ۲۵۳، ۲۶۱
ابن صاعد طلیطله‌ای ← صاعد اندلسی
ابن طاهر، ۱۲۱
ابن طفیل، ۴۲۸، ۴۲۹، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۳۱، ۵۳۲
ابن طولون، ۵۰۵
ابن طیغور، ۱۲۰
ابن عباد رُندی، ۸۲۴، ۸۵۱
ابن عباس، ۸۶۳، ۸۶۴
ابن عباس، ۸۶۳، ۸۶۴
ابن عبدالحکم، عبدالرحمان بن عبدالله، ۱۶۷
ابن عبدالرووف، ۱۶۷، ۶۶۶
ابن عبدالمؤمن الحمیری ابوعبدالله محمد بن عبدالله، ۱۶۷
ابن عبدالملک مراکشی ابوعبدالله محمد بن محمد انصاری، ۱۶۷
ابن عبدربّه، ۹۹، ۲۲۲، ۲۲۳، ۵۲۲، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۴، ۵۵۷، ۵۹۰، ۵۹۷، ۶۶۷، ۸۹۲، ۸۹۳، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۲۱
ابن عبدوس، ۵۷۷، ۵۷۹
ابن عبدون، ۱۶۸، ۲۲۸، ۲۵۷
ابن عبو، ۳۸۴
ابن عدابس، ۲۵۲
ابن عذاری، ۱۶۷، ۲۳۰، ۲۶۰
ابن عربی، ابوبکر محمد، ۱۴۵، ۲۵۱، ۲۵۵، ۲۵۷
ابن عربی، محی الدین، ۱۹، ۲۲۹، ۲۶۱، ۴۰۳، ۴۲۷، ۴۳۷، ۶۴۷، ۷۶۰، ۷۷۵، ۸۱۰، ۸۵۰، ۸۵۱
ابن عریف صنهاجی، ۱۴۰، ۴۲۶

ابن عزرا، ۸۴۷
ابن عکاشه، ۱۱۹
ابن عمار شلبی، ۲۴۹، ۵۵۴، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۱، ۵۹۳، ۶۱۲، ۸۵۱
ابن غالب، ۱۶۸، ۵۲۴، ۷۵۲، ۸۴۷
ابن فارض، ۸۵۰، ۸۵۱
ابن فرج جیانی، ۵۸۵، ۶۵۶، ۷۶۲
ابن فرحون، برهان الدین ابراهیم علی بن محمد، ۱۶۶
ابن فرضی ابوالولید عبدالله بن محمد بن یوسف، ۱۶۶
ابن فضل الله العمری ← عمری، شهاب الدین احمد...
ابن فضلان، ۴۵۲
ابن فطسیس، ۲۲۱
ابن قتیبه، ۱۱۸
ابن قزمان، ۶۶۱، ۶۶۶، ۶۶۹، ۸۰۱، ۹۱۲
ابن قسی صوفی، ۱۴۰، ۱۴۴
ابن القط المهدی، احمد بن معاویه، ۹۲ ← احمد بن معاویه
ابن قطان، ۱۶۸، ۴۱۰، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۷، ۴۱۹، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۴، ۴۳۸
ابن قوطیه، ۱۶۸، ۲۲۷، ۲۶۰، ۲۶۱، ۶۱۷، ۸۹۲، ۹۱۷، ۹۲۲
ابن قیم، ۲۶۸، ۶۸۸، ۶۹۳، ۶۹۴
ابن کرد بوس، ابو مروان عبدالملک بن کردبوس توزری، ۱۶۸
ابن کلس، ۳۲۸،
ابن گارسیه، ابوعامر، ۴۴۵
ابن لبانه، ۵۴۵، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۳، ۶۰۳
ابن ماجد، احمد، ۴۸۷، ۴۸۹، ۴۹۰، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴
ابن مردنیش، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۲، ۱۵۳، ۴۴۵
ابن مروان جلیقی، ۸۷، ۸۸، ۹۰ ← عبدالرحمان بن مروان
ابن مسره قرطبی، ۴۳۷
ابن مسلمه، ۱۲۴
ابن معتز، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۵۱، ۶۰۹، ۶۴۱، ۶۴۸
ابن مقفع، عبدالله، ۵۲۸، ۵۶۸
ابن مقلاش (ابوزید عبدالرحمان صنهاجی)، ۳۱۱
ابن میمون، ۳۳۷، ۶۷۱
ابن نغریله، اسماعیل بن نغریله، ۱۷۰، ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۳۴
ابن هانی، محمد، ۲۱۶، ۵۴۴، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۴ ـ ۵۵۸، ۵۷۱، ۵۷۹، ۵۸۷، ۵۹۰، ۵۹۷، ۶۴۸، ۹۵۸
ابن همشک، ابراهیم، ۱۴۱، ۱۴۶
ابن هود سرقسطی، ۴۵۰
ابن هود جذامی، ۱۵۲
ابواسحاق البیری، ۳۳۱
ابوالبقاع رندی، ۴۴۹
ابوالحسن، ۲۵۹
ابوالحسن علی، ۴۶۷
ابوالحسن علی بن عثمان مرینی ← علی بن

عثمان مرینی
ابوالحسن علی (حاکم غرناطه)، ۱۶۲، ۱۶۳
ابوالحسن علی بن زُرَیق بغدادی، ۵۸۰
ابوالخشب، ابراهیم علی، ۶۴۷
ابوالخیر، ۲۵۸
ابوالطّیب اسحاق بن یحیی وشّاء، ۷۱۲
ابوالعاصی، ۱۷۹، ۱۸۰
ابوالعافیه، تودروس، ۳۴۱
ابوالعافیه، میر، ۳۴۱
ابوالعباس احمد بن ابی عبده ← احمد بن ابی‌عبده
ابوالعباس، احمد بن عبدالمنعم شریسی، ۵۲۳
ابوالعباس احمد بن محمد، ۱۶۷
ابوالعباس سفاح، ۷۲
ابوالعلاء زهر، ۲۵۷
ابوالعلاء معری، ۵۲۴، ۵۴۶، ۵۶۱
ابوالغیث قشّاش، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۸۵
ابوالفتح نصر، ۸۳، ۲۱۴
ابوالفداء، ۴۷۰
ابوالفرج اصفهانی، ۸۹۰، ۹۱۷
ابوالفضل بن شرف، ۷۶۲
ابوالفضل بن حسدی، ۳۲۹، ۴۳۸
ابوالفضل بن یوسف اسرائیلی (ابن حسدای)، ۲۴۹، ۲۶۰، ۲۷۹
ابوالقاسم زهراوی قرطبی، ۲۲۳
ابوالقاسم محمدبن اسماعیل بن عبّاد، ۱۲۰، ۲۶۰
ابوالقاسم محمّد بن عباد معتمد، ۲۴۹، ۲۶۰، ۶۰۲، ۶۰۳ ← معتمد بن عباد
ابوالنجم، ۵۴۳
ابوالولید اسماعیل بن محمّد شقندی، ۵۲۲
ابوالولید بن جهور، ۵۷۷، ۵۷۸
ابو امیربن شُهید (ابن شهید)، ۵۲۴
ابوبکر، (خلیفه اول)، ۴۱۱، ۴۱۳، ۴۳۲
ابوبکراحمدبن طاهر، ۱۲۸
ابوبکر بن حدیدی، ۱۲۳
ابوبکر بن عمّار، ۱۲۱
ابوبکربن عمر، ۱۳۱
ابوبکر طرطوسی معروف به ابن ابی رندقه، ۱۳۴، ۱۴۲، ۱۴۵، ۵۲۲
ابوبکرمحمّدبن عبدالعزیز، ۱۲۶
ابوبکر میورقی، ۱۴۰
ابوتمّام، ۵۴۷، ۵۵۱، ۵۵۴، ۵۷۴، ۶۱۱
ابوجعفر لُماعیّ، ۵۶۵
ابو جیش مجاهد ملقّب به «موفق»، ۱۲۷
ابوحامد غزالی، ۱۳۴، ۴۰۶
ابوحزم بن جَهوَر، ۱۱۴، ۱۱۸ ← ابن جهور
ابو حفص عمر بلّوطی، ۷۹
ابوحکم بن برجان اشبیلی، ۱۴۰
ابوحکم بن حَسّون، ۱۴۱
ابوحنیفه، ۴۷۰، ۵۵۳
ابوخطّار کلبی، ۶۵ ← حسام بن ضرار کلبی
ابوخیر، شیبانی، ۴۸۰
ابوداود، ۴۱۰
ابودبوس، ۱۵۴

ابوزکریّا، ۸۷۷
ابوزید عبدالرحمن بن علی الفاسی، ۹۲۲
ابوسلمه خلال، ۷۲
ابوطاهر محمد تمیمی السرقسطی الاشترکوی، ۵۲۳
ابوعبدالرحمان بن طاهر مرسیه‌ای، ۴۳۲
ابو عبداللّه محمد بن ابوالحسن علی، ۱۶۳، ۱۶۴، ۴۵۰
ابوعبدالله محمدبن محسن البشر اونشریشی، ۴۱۹ ← ونشریشی البشر
ابوعبدالله مقری، ۴۴۱
ابوعتاهیه، ۸۲، ۵۴۶، ۵۴۸، ۵۶۱، ۶۳۶
ابوالعلا زهر، ۲۵۷
ابوعلی قالی، ۹۹، ۱۰۸، ۵۴۳، ۵۹۷، ۵۲۱
ابو علی سرّاج، ۹۲
ابوعلی یونسی، ۴۱۹
ابوعمر احمد بن محمد بن عبدربّه قرطبی، ۵۴۹
ابو عمر و عباد بن محمد [بن اسماعیل (معتضد)]، ۲۶۰
ابوعمران فاسی، ۱۳۱
ابو فراس حمدانی، ۵۵۲
ابومحمّد جعفر بن احمد سرّاج، ۷۱۳
ابو محمد زبیدی، ۲۴۷
ابو محمد عبدالله مشهور به ابن مُرابع ازدی، ۵۲۴
ابومحمّد علی بن محمد بن سعید بن حزم، ۵۲۵
ابومحمد قاسم حریری، ۵۱۹
ابو مخرمه، ۵۰۵
ابومروان (خاندان ـ)، ۲۵۰، ۲۵۷
ابو مروان عبدالملک...، ۲۵۷
ابومسلم خراسانی، ۷۲
ابومعشر، ۳۰۰، ۸۴۷
ابونعیم رضوان، ۱۵۹
ابونواس، ۵۴۶، ۵۴۹، ۵۵۴، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۴۱
ابوولید بن رشد، ۱۳۸
ابوولید محمّد، ۱۱۹
ابویحیی بن محمد بن حاج، ۱۳۷
ابویحیی زکریابن یحیی، ۴۳۱
ابویعزه، ۴۰۳
ابویعقوب یوسف، ۱۵۷، ۲۵۰، ۲۵۶
ابویوسف یعقوب بن عبدالحق، ۱۵۶
ابویوسف یعقوب منصور، ۱۵۶، ۲۵۰
ابیاری، ابراهیم، ۱۶۶، ۱۶۹، ۶۷۴، ۶۸۰
ابی دانِس (قصر ـ)، ۱۰۶، ۱۴۹
ابیط (اویدو)، ۶۰، ۷۷، ۸۸، ۲۹۹
اپوالو، ۳۸۰
اپورتو، ۸۷
اَتِکا، ۳۱۳
اتمار هگیی، ۸۵۴
اتنجر، ۲۰۴
اتنشه، ۱۰۰
اتوی اول، ۲۲۶، ۲۲۷
اتیوپی، ۴۸۲، ۴۸۴، ۴۸۶، ۵۰۵، ۷۲۰
اجارقیه، ۲۱۸
اجّین، ۴۷۰

احسـان عـباس، ۱۵، ۱۶۶، ۱۶۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۸۵، ۵۳۰، ۵۳۲، ۵۴۹، ۵۹۵، ۶۰۲، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۶، ۶۴۸، ۶۷۶، ۶۸۰
احمد امین، ۹۲۱
احمد بن ابی‌عبده، ابوالعباس، ۹۲، ۹۴
احمد بن برد الاصغر، ۵۲۲
احمد بن سعید بن حزم، ۶۸۳، ۷۴۵
احمد بن سلیمان بن محمد بـن هـود جـذامـی، ۱۲۱، ۱۲۲
احمدبن عصام، ۱۴۱
احمد بن عمر بن انس العذری، ۴۹۶
احمدبن معاویه ← ابن القط المهدی
احمد بن مستعین ← احمد بن سلیمان
احمدبن یحیی، ۳۱۱
احمد توفیق، ۴۳۰
احمد ثغری، ۱۶۴
احمد زورق، ۸۶۹
احمد شوقی، ۶۰۰
احمد عُبَید، ۷۱۳
احمد محمّد حوفی، ۵۹۹
احمد مستعین، ۱۲۶
احمد (مقتدر) ← احمد بن سلیمان...
احمد هیکل، ۵۹۷
اخشریش، ۱۸۹، ۲۰۴
اخطل، ۵۴۳، ۶۰۰، ۶۴۱، ۶۴۶
اخوان الصّفا، ۵۲۸
ادرنه، ۱۹۱
ادریس، (حاکم مالقه)، ۱۱۳
ادریس بن علی بن حمود "متؤیّد"، ۱۲۹
ادریس دوم، ۷۹
ادریســی، ۷۹، ۱۰۷، ۱۱۸، ۱۲۹، ۴۵۵، ۴۶۱، ۴۹۲، ۴۹۶
ادریسی، ابوعبدالله محمد بن عبدالله بن ادریسی محمودی حسنی شریف، ۱۶۸
ادریسی، ابوعبدالله محمد بن مـحمد حـمودی، ۲۱۹، ۴۵۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۹۲، ۵۰۸
ادلارد، ۴۷۰
ادوارد سعید، ۸۷۱
ادواردو ساآودرا، ۸۵۴، ۸۷۱
ادهم، علی، ۶۴۷
اربونه، ۶۲، ۶۹، ۲۶۹
ارحن، ۲۰۴
ارجمند، سیدسعید، ۵۱۷
ارجونه، ۱۵۴
اَردَمَیون (مجوس‌ها)، ۸۳
اردن، ۵۴۵
اردنی (سربازان ـ)، ۶۴
اردنیوی اول، ۸۶
اردنیوی دوم، ۹۴، ۹۶
اردونیو، ۸۲۳
اردونیوی چهارم (حاکم لئون)، ۱۰۰، ۲۶۶، ۷۵۰
اردونیوی چهارم (حاکم ناوار)، ۲۲۹، ۲۳۰
اردونیوی سوم، ۱۰۰
ارسپرانگ، ۹۰۶

ارسطو، ۲۵۸، ۴۲۴، ۴۷۰، ۴۷۲، ۶۶۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۸۱، ۷۸۹، ۸۰۴، ۸۲۰، ۸۳۰
ارشدونه، ۶۴
ارغون بن آباقا بن چنگیز، ۴۷۹
ارک، (نبرد ـ)، ۱۵۰
ارکش، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۳۰، ۱۵۵
ارکو دولاپزاس ساباط اوزان، ۱۷۴
ارلانگه، د، ۹۱۸
ارملاط، ۱۱۲
ارمنستان، ۳۹۶، ۸۱۸
ارمنی، ۴۸۱
ارموی، صفی الدین ← صفی‌الدین
ارنیسو کروز، ۵۲۷
اروبه (بربرهای ـ)، ۵۲
اروپا، اکثر صفحات
اروپایی (تأثیر زبان عربی بر شعرـ)، ۷۴۰ ـ ۷۸۰
اروس، (الهۀ عشق در یونان)، ۵۸۴
اریحا، ۶۲۰
اریزه، ۳۱۳
اُرین، (قلۀ ـ) ۴۷۰
اریوالو، ۳۷۲، ۳۸۰، ۳۸۱، ۸۵۷، ۸۵۹، ۸۶۰
ازاره پاستونی، ۲۴۱
(ازبک (خاندان ـ)، ۴۸۰
ازداجه، (قبیلۀ ـ)، ۱۱۷
ازراق بن منتیل، ۸۷
ازورارا =گومس ایانس دو ازورارا، ۴۸۳
اژیگا، (سلطنت ـ)، ۳۲۶
اسامة بن منقذ، ۴۵۵، ۴۶۱
اسپنگلر، ۸۳۳
اسپولتو، ۷۴۲، ۷۴۵
اسپیتز، لئو، ۸۴۴
اسپیس، ۷۱۳
اسپینوزا، ۸۳۱
استانبول، ۳۵۶، ۳۵۷، ۴۹۸، ۵۰۸، ۵۰۹
استتکویچ، ۶۴۳
استجه، ۹۳، ۱۵۶، ۲۴۹
استخر پارتال، ۱۹۱
استراتون ساردی، ۶۵۳
استرن، ۶۵۸، ۶۷۷، ۷۱۶، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۵، ۸۰۹، ۸۱۴، ۸۴۱، ۸۴۳
استره‌مادورا، ۸۷، ۱۲۴
استفان اسپرل، ۵۵۸، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۴۳
استفان گیلمن، ۸۳۶
اسحاق، ۸۹۳
اسحاق، (ـ برادر تاشفین)، ۴۱
اسحاق بن ابراهیم، ۷۷۵
اسحاق بن حسدای، ۳۲۹
اسحاق بن صادوق (دون ساگ دولاماله)، ۳۳۸
اسحاق محب بن افرایم، ۲۳۲
اسحاق بن محمد بن غانیه، ۱۴۸ ← غانیه
اسحاق موصلی، ۸۲، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۵، ۸۹۸، ۹۱۶
اسرائیل، (کشور ـ)، ۳۵۵، ۸۳۱
اسرائیل (فرزندان ـ)، ۳۷۵

اسراییلی‌ها، ۳۵۵
اسقف مستعرب، ۳۰۱
اسقفهای مسیحی ، ۲۷۲
اسکاتلند، ۳۸۸
اسکالادا، ۲۹۸، ۲۹۹
اسکاندیناوی، ۴۶۵، ۸۱۸
اسکندر، ۵۲۷
اسکندرانی ، عبدالواحد بن یزید، ۸۳
اسکندریّه، ۷۹، ۱۴۲، ۳۵۳، ۳۵۵، ۶۰۱، ۶۴۴، ۶۴۷، ۶۷۶، ۸۲۴
اسلام، ۵۶، ۶۷، ۶۸، ۷۱، ۷۲، ۸۶، ۹۱، ۹۵، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۴۰، ۱۵۴، ۱۷۳، ۱۸۷، ۲۰۱، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۲۱، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۴۵، ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۶۸، ۲۷۱، ۲۷۴، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۸۱، ۳۰۷، ۳۱۳، ۳۱۶، ۳۲۶، ۳۳۱، ۳۳۴، ۳۳۷، ۳۴۷، ۳۵۹، ۳۶۳، ۴۰۳، ۴۰۸، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۵، ۴۲۷، ۴۳۵، ۴۳۷، ۴۴۵، ۴۶۲، ۴۸۹، ۵۱۷، ۵۲۰، ۵۲۶، ۵۴۱، ۵۵۶، ۵۶۱، ۵۶۸، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۹۶، ۶۰۵، ۶۵۰، ۷۰۷، ۷۳۰، ۷۵۰، ۷۵۲، ۸۱۴ ـ ۸۷۳، ۸۴۹، ۸۵۷، ۸۸۴، ۸۸۵، ۹۱۶
اسلام اسپانیا، ۸۴۹
اسلامی (پیشینهٔ ـ برای سفرهای اکتشافی) ، ۴۶۲ ـ ۴۶۳
اسلامی ـ عربی، ۴۵۳
اسلاو، اسلاوها، ۹۸، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۹، ۱۱۶، ۱۲۵، ۱۲۸، ۲۶۷، ۴۴۰، ۴۵۳، ۷۸۳ ←
صقالبه
اسلم مالک، ۲۱
اسماعیل (پسر معتضد)، ۵۸۹
اسماعیل بن فرج (اسماعیل اول)، ۱۵۷، ۱۵۸
اسماعیل بن عبدالرحمان بن ذوالنون ملقب به "ظافر"، ۱۲۳
اسماعیل بن موسی، ۸۷
اسماعیل بن نغریله = ساموئل نجید = ابن نغریله، ۳۲۸
اسماعیلیان فاطمی، ۱۴۳
اسمیت، ۴۶۰
اسن تایسی، ۴۸۰
اشبونه (بندر ـ)، ۸۴، ۱۲۵، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۴۸، ۱۴۹
اشبیلیه، ۲۵، ۵۹، ۶۲، ۸۴، ۹۱، ۹۳، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۸۹، ۱۹۵، ۲۱۰، ۲۳۱، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۷۱، ۲۸۲، ۳۰۸، ۳۲۹، ۵۵۵، ۵۷۷، ۵۸۷، ۵۸۹، ۵۷۲، ۷۴۸، ۷۵۲، ۸۰۳، ۸۴۵، ۸۶۵، ۸۹۹، ۹۰۷
اشبیلی ، ابراهیم بن سهل ، ۳۳۶
اشبیلی، جان، ۳۰۰
اشبیلی ، یوحنا، ۴۷۱
اشپیلیه، ۴۶۳

اشبیلیهٔ اسلامی ، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۵۱، ۲۵۶
اشترن، ۸۱۳، ۹۱۲، ۹۱۹، ۹۲۱
اشتورقه، ۶۰
اشتوریاس، ۶۰، ۷۰، ۷۶، ۷۷، ۸۳، ۸۶، ۸۸، ۹۴، ۹۷
اشعری، الشعریه، ۱۴۲، ۴۰۷، ۴۲۹،
اشکر (قلعهٔ ـ)، ۱۵۸
اشکلونه، ۱۴۰
اصبغ، ۸۶۹
اصبغ بن وانسوس، ۷۸
اصفهان، ۵۹۷
اصفهانی ، ابوالفرج ، ۸۹۰، ۹۱۷
اطابه، ۱۵۸
اطریره، ۱۶۰
اطلس میانی، ۴۰۳
اعـراب، ۵۶، ۵۹، ۶۹، ۷۰، ۷۶، ۹۱، ۹۷، ۱۹۱، ۲۱۰، ۲۴۶، ۲۵۰، ۲۶۶، ۲۷۰، ۳۹۲، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۸، ۵۰۷، ۵۲۰، ۶۷۰، ۷۳۰، ۷۳۸، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۸، ۸۰۰، ۸۲۱، ۸۲۸، ۸۳۳، ۸۹۸، ۹۰۱، ۹۰۴، ۹۲۰
اعراب ، سی . الف، ۱۶۹
اعراب اسپانیایی، ۱۹۷، ۵۲۰، ۷۳۵، ۸۵۷
اعراب اسپانیولی، ۲۶۶
اعراب اندلس، ۸۵۸ ، ۸۶۹
"اعراب بومی"، ۱۱۶
اعراب شامی ، ۶۴
اعراب طلیطله، ۸۲۴
اعراب عدنانی، ۶۵
اعراب قیسی، ۵۹، ۱۱۶
اعراب مدنی، ۶۴
اعراب مغربی، ۸۴۵
اعرابی ، سلیمان بن یقطان، ۷۵
اعشیی، ۵۴۳، ۶۴۱
اعمی تُطیلی، ۶۵۴
اغادیر، ۵۲
اغبارجی، ۴۸۰
اغلب (ـ ملقب به مرتضی)، ۸۹، ۹۵
اغلبیان، ۸۹، ۹۵
اغمات، ۱۲۱، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۴، ۲۴۹، ۵۹۲
افراغه، ۱۳۹
افریقا، ۵۱ ـ ۵۴، ۵۶ ـ ۵۸، ۶۶، ۹۶، ۹۸، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۳۱ ـ ۱۳۴، ۱۴۵، ۱۴۹، ۱۵۶، ۲۰۹، ۲۱۶، ۲۴۵، ۲۵۰، ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۶۷، ۳۱۲، ۳۱۷، ۳۱۹، ۳۵۲، ۳۵۴، ۳۵۶، ۴۰۱ـ ۴۳۹، ۴۵۰، ۴۶۵، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۷، ۴۹۳
افریقای شمالی، ۵۱ ـ ۵۴
افریقیه (تونس)، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۶۵، ۱۰۷، ۱۴۵، ۲۱۱
افـلاطون، ۵۲۴، ۶۹۳، ۷۴۶، ۷۶۳، ۷۶۴، ۸۲۰، ۸۳۰
افلاطون (ـ اهل تیولی)، ۴۷۱
افیموف ، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۹۵
اقبال، محمد، ۲۱، ۲۲

اقریطش (کرت)، ۷۹، ۲۱۲
اقلیش، ۹۲، ۱۱۷، ۱۳۶، ۱۵۰، ۷۷۳
اقلیش (نبرد ـ)، ۱۳۶، ۷۵۲
اقصا، ۳۹۶
اقونیه (دژ ـ)، ۷۷۳
اقیانوس اطلس، ۵۲، ۵۳، ۵۸، ۸۴، ۸۹، ۱۳۰، ۱۴۵، ۱۴۶، ۳۹۶، ۴۶۴ـ ۴۶۸، ۴۸۳، ۴۸۷، ۴۸۸، ۷۸۱، ۸۰۵
اقیانوس هند، ۴۸۲، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۷، ۴۸۹ـ ۴۹۱، ۴۹۸، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۷
اکبری، محمدتقی، ۴۶۲
اکتاویوپاز، ۸۷۱
اکدی (زبانهای ـ)، ۷۲۰
اُکشونبه، ۵۹، ۶۴، ۱۲۰
اکوتین، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴
اکویکولا، ۷۴۶
اکوینی،توماس، ۷۸۹، ۸۲۰، ۸۳۱
اگوستوس، ۲۰۹
اگوستین، ۳۲۶
الاعجمیه، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۷۳، ۵۲۷ ← الخمیادو، ۸۱۴، ۸۵۵
الاشتر،ص ، ۱۶۶
الانیه، ۱۵۲
البحیره، ۴۲۰
البرت حورانی، ۱۱
البرسین، ۱۱۷
البریک، ۳۱۷
البشرات، ۱۶۵، ۱۸۲، ۳۵۳، ۳۵۷، ۳۹۲
البلدا، ۲۹۹
البلوطی (قاضی ـ)، ۲۹۹
البورت (نبرد ـ)، ۱۳۷
البوکرک ، ۴۸۵، ۴۸۶، ۵۰۵
البونت (قلعه ـ)، ۱۱۴
البه، ۷۷، ۸۳، ۹۰
البه (دوک ـ)، ۳۷۷
البیازین، ۱۰، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱
البیره، ۶۲، ۶۴، ۷۳، ۹۱، ۹۳، ۱۱۲، ۱۷۳، ۲۷۲، ۵۵۴
البیری ، ابواسحاق ، ۳۳۱
البیندق ، ۴۱۷
ال پورتو دولو الفقز، ۳۹۴
الجزایر، ۵۳، ۵۴، ۶۱، ۶۵، ۳۵۶، ۳۵۸، ۳۸۷، ۴۳۰، ۴۳۸، ۸۴۸
الجزیره، ۴۳۲، ۴۳۸، ۶۴۷، ۷۱۱
الجسیراس ، ۵۸ ← جزیره خضراء
الحما، ۳۱۳
الحمرا، ۲۲، ۲۵، ۱۶۴، ۱۷۰، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۷، ۲۰۵، ۲۱۸، ۴۴۵، ۴۷۴، ۵۲۴، ۸۲۶، ۸۷۰
الخمیادو، ۳۶۶، ۳۷۳، ۳۷۹
الحوره (رابطة ـ)، ۱۹۲ ← رابطة
الزرقانی، ۴۳۲
الزگری، ۳۵۱

الزهرا، ۲۱۷، ۲۲۸، ۵۴۳ ← مدینة الزهرا
الزیاده (باغ ـ)، ۱۷۴
الزیاده (بخش ـ)، ۳۱۷
ال سالوادور، ۲۵۱، ۲۵۳
السید (رودریگو / دیاز / دوبیوار)، ۱۲۶، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۴۶، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۴۴۷، ۵۲۱
الش (الش‌ها)، ۱۵۳، ۲۶۶، ۲۸۲، ۳۵۱
الشرقیه (نبرد ـ)، ۱۶۳
العازار، ۴۲۲
الغرب، ۶۴، ۱۴۰
الفقز، پورتو / دو / لو، ۳۹۴
القائد (حرمسرای ـ)، ۷۵۳
القصار ۱۹۲ ← رابطة القصار
القصر ← حصن القصر
القلقه (نماز خانه ـ)، ۱۹۲ ← رابطة القلقه
الکالده، ۱۹۷
الکزبه، ۱۷۰
الکساندر دوم (پاپ ـ)، ۷۵۲
الکساندر هفتم، (پاپ ـ)، ۴۷۶
المریانیز، ۱۸۵
المریه، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۴۵، ۱۵۷، ۱۶۳، ۱۶۴، ۳۲۹، ۳۳۱، ۴۲۶، ۴۴۵، ۵۲۳، ۶۸۴
المفجر (قصر اموی ـ)، ۶۲۰
المنصوره (محلهٔ ـ)، ۱۸۷
المیدا، فرانسیسکود، ۴۸۵، ۵۰۵
الن دیرموند، ۱۱
الوارفانیز، ۱۳۴، ۱۳۶
الوارگومزدو کاسترو، ۳۵۱
الونسودو سانتاکروز ← سانتاکروز...
الیاس ریورز، ۸۴۲
الیپاندوس، ۳۰۱، ۳۰۲
الیزابت، (از: انگلستان)، ۳۸۸
الینع (ـ مورخ)، ۴۳۲
الینور (ـ ملکهٔ اکوتین)، ۷۵۴
امازیغن (بربرهای ـ)، ۴۰۳
امایه، ۶۰
امپراطور روم شرقی، ۷۹، ۲۲۶، ۶۶۲
امرا، ۷۰ ـ ۹۵، ۲۱۰ ـ ۲۱۸
امرای ادریسی، ۱۰۷، ۱۲۹
امرای مستقل (عصر ـ)، ۷۱ ـ ۷۳
امر ربیع (درهٔ ـ)، ۵۳
امرؤ القیس، ۶۰۰
امریکا، ۲۵۴، ۲۵۶، ۲۷۶، ۳۵۳، ۳۸۲، ۴۲۹، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۱، ۴۷۶، ۴۹۳، ۷۱۵، ۷۸۰، ۷۸۱، ۸۰۶، ۸۱۲، ۸۷۱
ام غزاله، ۱۵۲
اموی (امویان)، ۶۱، ۶۳، ۶۵، ۶۶، ۷۱، ۸۱، ۹۲، ۹۳، ۹۸، ۱۰۴، ۱۱۱ ـ ۱۱۴، ۱۱۶، ۲۱۴، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۳۰، ۲۳۴، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۶۸، ۲۷۹ ـ ۲۸۱، ۳۲۹، ۴۲۰، ۴۲۶، ۴۲۸، ۴۴۹، ۵۴۳، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۸۲، ۶۰۰، ۶۰۸، ۶۱۱، ۶۲۰، ۶۳۵، ۶۴۱، ۶۴۴، ۶۵۱، ۶۵۳، ۶۸۴،

۸۱۸، ۸۲۲، ۹۱۴
امویان (اشبیلیه در زمان ـ)، ۲۴۶ ـ ۲۴۸
امویان (ـ اندلس)، ۵۴۹
امویان (ـ شامی)، ۲۱۰، ۲۶۹
امین،ا، ۹۱۶
امین (ـ پسر هارون الرشید)، ۸۹۳
انتقیره، ۱۶۱
انتیلاس دل رِی دو کاستلا، ۴۶۵
انجمن اخوت مسیحی، ۴۳۷، ۴۸۳
انجمن تاریخی ترکیّه، ۵۰۹
انجمن سلطنتی آسیا، ۶۴۷
اندرش (انداراکس)، ۳۵۷
اندرو (ـ اهل لونژومو)، ۴۷۸
اندرونیها، ۱۴۳
اندرو هرلی، ۲۰
اندلس، ۲۲، ۲۳، ۵۱ ـ ۱۷۰، ۱۷۸، ۱۸۷، ۲۰۰، ۲۰۸ـ ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۵ـ ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۶، ۲۳۲، ۲۳۶، ۲۴۵ ـ ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۶۳ ـ ۲۹۲، ۲۹۸، ۳۲۵، ۳۲۸، ۳۳۴، ۳۳۹، ۳۴۳، ۳۴۶، ۳۵۸، ۳۶۴، ۳۹۲، ۳۹۶، ۳۹۷، ۴۰۱ـ ۴۳۹، ۴۴۰ـ ۴۶۳، ۵۱۷ ـ ۶۴۹، ۶۷۱، ۷۰۴، ۷۱۲، ۷۲۴، ۷۴۶، ۷۴۸، ۷۸۰ـ ۸۰۷، ۸۲۸، ۸۶۴ ادبیات ـ ، ۵۱۷، ۵۲۹ اقلیت نمادین مسیحی در ~۲۶۳ ـ ۲۸۶، دوران طلایی شعر ~۵۳۳،۵۹۴، شعر ~۶۰۴، ۵۳۳ ـ ۵۹۴، شعر طبیعت در ~ ۶۰۴ ـ ۶۴۹.
اندلیسی‌ها، ۴۴۰ ـ ۴۶۲
اندوجر، ۱۵۱
اندونزی، ۴۸۵
انصاری، حسین بن یحیی ← حسین بن یحیی
انقلاب شهدا، ۲۶۷
انگلستان، ۳۳۷، ۳۸۶، ۳۸۸، ۴۹۳، ۵۰۰، ۷۵۴، ۸۱۶، ۸۷۱
انگلیسی (انگلیسیها)، ۲۲، ۴۸۶، ۸۸۵
اوپاس، ۲۶۰
اوپسالا، ۱۶۶
اوپورتو (بندر پورتو)، ۸۷
اوتوی اول، ۹۸، ۲۲۴، ۲۲۶
اوتوی دوم، ۱۰۱
اوتیس گرین، ۸۳۶
او دو (ـ کلونی)، ۹۰۴
اوراس، ۵۲
اوراکا، رکس پاروس، ۱۳۹
اوربیگو، ۱۱۰
اورپسا، ۳۱۷
اورشلیم، ۳۹۰، ۴۸۵، ۴۸۶، ۵۰۵، ۸۳۴
اورو، ۳۱۸
اوری، ۷۶۱
اوریوله، ۱۴۱، ۲۶۹
اوزاعی، عبدالرحمن، ۷۶
اوسابیوری، ۸۳۳
اوفیر، ۸۳۰
اولک گاربار، ۸۲۶

اولوخیو، ۲۱۳، ۲۱۴
اولیویه رادفورد، ۱۴
اون استاینر، ۶۴۳
اونده، ۳۱۷
اونکا (= انیکاناواری)، ۷۴۹
اونیل، ۳۱۷
اونیورسیتاریو، ۵۰۸
اوورا (یابره)، ۶۲
اوید، ۷۶۴
اویدو (دانشگاه ـ)، ۳۷۲
اوینیون، ۴۸۳
اهوانی، عبدالعزیز، ۱۶۹، ۶۷۷، ۶۸۰
ایالات متحده، ۲۲
ایبری، ایبریایی، ۲۰، ۵۱، ۵۴ ـ ۵۶، ۶۱، ۷۰، ۲۱۶، ۳۸۰، ۴۵۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۵۳۷، ۵۶۲، ۶۶۳، ۸۱۴، ۸۱۸، ۸۲۹، ۹۰۵
ایبری ـ رومیایی، ۷۳۳ ـ ۷۳۸
ایتالیا، ایتالیایی، ۲۳۰، ۳۹۵، ۴۵۵، ۴۶۹، ۴۹۴، ۴۹۹، ۶۶۱، ۶۸۵، ۷۳۴، ۷۳۶، ۷۹۴، ۸۱۱
ایجلیز، ۱۴۳
ایران، ایرانی، ۷۱، ۷۲، ۸۱، ۲۹۱، ۳۶۶، ۸۱۸، ۸۲۹، ۸۹۶، ۸۹۷، ۹۱۰
ایرلندیها، ۸۶۵
ایره ← وادی ایره
ایزابل (مشهور به کاتولیک)، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۷۸، ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۹۳، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۲، ۳۳۶، ۳۴۷، ۳۷۶، ۴۵۱، ۴۶۲، ۴۷۱، ۴۷۶، ۸۵۹
ایزابل (دختر ایزابل کاتولیک)، ۳۱۹
ایزابل دو فریر، ۸۲۸
ایزیدور اشبیلی، ۲۴۷، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵
ایسه دوگبیر (Icede Gebir)، ۳۶۵، ۳۶۷، ۳۷۱، ۳۸۱
ایسلندی (شعر ـ)، ۷۴۵
ایکس (ـ فرانسه)، ۸۸۵
ایگناسیو دولاس کازاس، ۳۵۸، ۸۶۲
ایلخانیان، ۴۷۹
ایلی، ایلیا، ۱۰۶، ۴۷۰
ایندرا (ـ در مهاباراتا)، ۵۹۹
ایوان کسری، ۶۰۹
ایوب، ۶۳، ایوبیان، ۳۳۷

ب

بئاتریس سن لوران، ۱۴
باب
بابکوک، ۴۶۴
باث (اهل ـ)، ۴۷۰
باث ورث ، سی . ای ، ۴۳۷
باجه ، ۵۹ ، ۶۴ ، ۹۱ ، ۱۴۴ ، ۱۴۸
بادنمای غیر ناطه ، ۲۰۳
بادنمای قصر حبوس ، ۲۰۳
بادیس بن حبوس ، ۱۲۵ ، ۱۲۹ ، ۱۳۰ ، ۱۷۰ ، ۲۰۳، ۳۲۹، ۳۳۱
بار بارااک ، ۱۴
باربرد ، سی ، ۴۶۱
باربیری ، جاماریا ، ۶۵۰ ، ۷۰۶

بارتولومه دولاس کازاس، ۴۷۳، ۸۳۶
بارتولومیودیاز، ۴۸۴، ۵۰۴
بارج بور، ۸۲۶، ۸۲۹، ۸۷۹
بارسلو، ام، ۳۱۷
بارسلون، ۹۸، ۷۵۱، ۸۰۳
باروک، ۸۰۶
باری دورمن چو، ۳۷۲، ۳۷۹، ۳۸۱
بازار باب البنود = رحبه باب البنود، ۱۷۵
بازار راهب، ۱۷۵
بازار سقاطین، ۱۸۸
بازارهای اندلس، ۶۶۶
بازول، ۳۱۴
باسک، باسکها، ۲۶۴، ۲۸۰، ۴۴۰، ۹۱۷
باطقه، ۵۴، ۵۸
باغ دره، ۲۵۵
باغه، ۹۱، ۱۵۸، ۱۵۹
بالثار، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۵، ۱۴۸، ۱۵۰، ۲۷۱، ۷۲۷، ۷۳۴
بالثاریک (زبان ـ)، ۷۲۷، ۷۳۴
بالباس تورس، ۱۹۰
بالتیک، ۴۵۴
بالدوین، چارلز، ۴۹۰، ۴۹۱، ۵۰۷
بالستروس برتا، ۸، ۴۸۸، ۵۰۶
بامبو، ۸۶۳
باوت دوکورتیه، ۴۶۱
باهلی، قتیبه بن مسلم، ۵۶
بایتیکا، ۵۸، ۲۰۹ ← باطقه
با یزید دوم، ۳۵۶
بایقرا (سلطان محمود ـ)، ۴۸۴
ببشتر، ۹۰، ۹۳، ۲۷۱
بتانی، ۱۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱
بتر، ۶۵، ۶۶، ۶۷
بثینه، ۷۷۵ ← جمیل بن معمر عذری
بجاوی، ۵۹۷، ۶۴۱
بجایه، ۱۴۹، ۸۴۸
بحتری (ابوعباده)، ۵۳۹، ۵۴۷، ۵۵۱، ۵۵۴، ۵۷۶، ۶۰۹، ۶۱۱
بحرالمیت، ۸۶۲
بحر محیط، ۴۶۵، ۴۷۰
بحری، خشخاس، ۴۶۵
بحیره، ۱۴۳، ۲۵۴، ۴۲۰
بخارا، ۸۱۸
بخاری (محمدبن اسماعیل جعضی)، ۴۳۲
بداخوز = باداخوز ← بطلیوس
بدر، ۷۳
بدربن احمد، ۹۲
برادران والداس، ۸۳۶
براز مسوفی، ۱۴۴
برانش (بربرهای ـ)، ۶۵، ۶۶، ۶۷
براور، رالف، ۴۹۱، ۵۰۳، ۵۰۷.
بربرها، ۵۲، ۵۳، ۵۶، ۵۷، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۹، ۷۰، ۷۳، ۷۴، ۷۶، ۷۸، ۷۹، ۸۴، ۸۵، ۹۲، ۹۶، ۱۰۲، ۱۰۹، ۱۱۱ـ ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۹، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۴،

۲۲۸، ۲۳۰، ۲۴۶، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۱۲،
۴۱۶، ۴۱۷، ۴۲۰، ۴۲۳، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۸،
۴۳۴، ۴۳۷، ۴۴۰، ۴۶۷، ۵۲۲، ۵۷۱، ۵۷۲
بـــربشتر، ۱۱۰، ۱۲۲، ۱۳۵، ۴۴۹، ۷۴۸، ۷۵۲،
۷۵۳
برتافرانسوا، ۱۸۶
برترو بادورها، ۲۲۵
برج تورپین ، ۸۶۱، ۸۶۳
برج طلایی ، ۲۵
برج فلکی ، ۸۴۶
برج قمارش ، ۱۷۴
برج ناقوس کلیسا، ۱۸۹
برجه ، ۱۳۷
برچر، لئون ، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵
بردال ، ۶۸
برزالس ، ۱۲۰
برزیل ، ۴۶۸
برسائو، ۸۳۰
بـــرشلونه ، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۸، ۷۸، ۸۰، ۸۳،
۹۸، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۳۸،
۲۷۴،
برغش (شواری ـ)، ۳۰۲
بر غواطه ، ۱۳۱
برقه ، ۵۲، ۵۳
برکات دوم ، ۴۸۵
برکلی ، ۵۳۰، ۵۳۲
برمو دزدو پـدرازا فـرانسـیسکو (عـیسی) ، ۱۸۱،
۱۸۲، ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۰۱
برمودوی دوم ، ۱۰۵ ، ۱۰۶ ، ۱۰۷ ، ۷۵
برنارد لوئیس ، ۸۷۹
برناردو وانتادورن ، ۷۴۴، ۷۵۵، ۷۵۹
برونات ، ۳۶۴
برهوت ، ۸۳۱
بریتانیا، ۲۲، ۴۱۰
بریل ای. جی ، ۸۱۳
بریو دولونه ، ۱۱۰
بستانی ، کرم ، ۷۱۲، ۷۱۳
بسطام بن قیس ، ۵۹۹
بسطه ، ۱۶۴، ۴۷۳، ۴۷۷
بسکره ، ۵۲
بشرات ← البشرات
بشیر، عبدالله بن محسن ← عبدالله بن محسن
بصره ، ۴۸۶، ۵۴۲، ۶۹۲
بطرس بستانی ، ۶۰۰
بطروجی یوسف ← یوسف بطروجی
بطلیموس ، ۴۶۹، ۴۷۰، ۶۹۳، ۸۴۶، ۸۴۷
بـــطلیموس (=بـداخـوز)، ۸۸، ۹۲، ۹۴، ۱۱۷،
۱۲۰، ۱۲۴، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۹، ۱۴۰،
۱۴۴، ۱۴۷، ۱۵۱، ۲۸۲
بعلبک ، ۸۷۹
بـــغداد، ۸۱، ۸۲، ۹۴، ۹۹، ۱۷۰، ۲۱۰، ۲۲۰،
۲۲۱، ۲۲۳، ۲۴۰، ۲۶۱، ۳۳۳، ۴۴۵، ۴۷۹،
۴۸۶، ۵۲۱، ۵۸۰، ۵۹۷، ۶۰۱، ۶۰۲،
۶۰۹، ۶۴۷، ۶۴۸، ۷۴۹، ۸۰۸، ۸۱۸،

۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۲، ۸۲۴، ۸۷۳، ۸۹۱، ۸۹۳، ۸۹۴
بغدادی، علی، ۸۴۳، ۸۸۱
بقی بن مخلد، ۸۹
بکاچیو، ۴۹۵
بکربن یحیی، ۹۱
بکری، ابوعبید، ۴۶۰، ۴۶۱
بکری، عبیدالله، ۲۱۵، ۲۱۷، ۴۵۳، ۴۶۱، ۴۹۲
بکریان، ۱۲۰
بکه ← وادی بکه
بکیه خصی، ۲۲۰
بل، ژورف. ان، ۷۱۲
بل کریستوفر، ۵۰۵، ۵۰۸
بلاد السودان، ۳۹۶
بلاشه، رژیس، ۴۳۸
بلاط الشهدا، ۶۴، ۶۹
بلال بن ابی، ۵۹۶
بلامی، ۶۴۳، ۶۷۳
بلانکو، ۳۹۶
بلتیره، ۱۲۳، ۱۳۷
بلج بن بشرقشیری، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۷۳، ۱۱۵
بلد الولید(وادی الولید)، ۱۰۵، ۳۱۲،
بلش مالقه، ۱۳۸
بلغارها، ۴۵۲
بلکین (بلقین) بن زیری، ۱۰۷
بلنسی، رافائل ← والنسیا رافائل
بلنسی، عبدالله، ۷۶ ← عبدالله بن عبدالرحمان
بلنسیه، ۷۶، ۸۴، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۵۳، ۲۷۴، ۲۸۲، ۲۸۳، ۳۰۱، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۱۴ـ ۳۱۷، ۳۱۹، ۴۴۵، ۴۴۷، ۴۴۹، ۶۲۲، ۶۸۳، ۷۲۷، ۷۳۴، ۷۵۱، ۸۳۹، ۸۵۴، ۸۶۵
بلوطی، ابوحفص عمر، ۷۹
بلوطی، منذربن سعید، ۲۲۹
بلویس، ۳۰۸
بمبسی، ای، ۴۶۱
بمبو، ۷۹۴، ۸۱۱
بنبلونه (پامپلونا)، ۶۸، ۸۸، ۹۴، ۹۷، ۱۰۵، ۱۰۷، ۷۴۹
بن ساره (ابن ساره)، ۸۷۷
بن عبود(ابن عبود)، م، ۲۶۲
بنو ابی عبده، ۷۴ ← بنی ابوعبده
بنو الاخماس، ۷۲۳
بنواغلب (اغلبیان)، ۹۵
بنوبخت، ۷۴ ← بنی دخت
بنوحفصون ← ابن حفصون
بنوحمود، ۱۲۹ ← بنی حمود
بنوخالد، ۷۴
بنوعباد، ۱۱۵، ۳۲۹، ← بنی عباد
بنوعثمان، ۷۴
نبو مغیث رومی، ۷۴
بنوهود، ۱۱۶، ← بنی هود

بنو ینق، ۸۸
بنی ابوعبده، ۸۱، ۱۱۶
بنی ابی قره، ۱۱۷، ۱۲۰
بنی احمر(=بنی نصر)، ۱۵۴ـ ۱۶۶
بنی ازواجه، ۱۱۲
بنیاد بولینگین، ۶۸۰
بنی اشقیلوله، ۱۵۶
بنی افطس، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۴
بنیامین لیو، ۶۷۰
بنی امیه، ۶۷، ۷۱، ۷۲، ۷۵، ۸۱، ۱۰۴، ۱۱۳، ۲۱۴، ۲۲۷، ۲۹۰، ۴۳۷، ۷۲۵، ۸۹۱، ← امویها
بنی بخت، ۸۱
بنی برزال، ۱۱۲، ۱۱۷
بنی بسیل، ۸۱
بنی تجیب، ۹۲، ۱۱۵
بنی جزام، ۱۱۶
بنی جهور، ۱۱۶، ۱۱۹
بنی حجاج، ۹۱، ۲۶۰
بنی حفص، ۱۶۰، ۱۶۲
بنی حمود، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۵، ۱۲۹
بنی خزرون، ۱۱۷، ۱۲۰
بنی خلدون، ۹۱
بنی دمر، ۱۱۲
بنی ذی النون، ۹۱، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۳،
بنی رزین = البرسین (نام امروزی)، ۱۱۷، ۱۲۹،
بنی زهر، ۲۵۷
بنی زیان، ۱۶۰
بنی زیری، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۳۰
بنی سانو، ۳۱۷
بنی سراج، ۱۶۲
بنی سید، ۲۶۰
بنی شهید، ۷۴، ۸۱
بنی صمادح، ۱۱۶، ۱۲۵
بنی طاهر، ۱۱۶
بنی عباد ← ۱۲۰، ۲۵۴
بنی عباس، ۲۳۵، ۸۹۸
بنی عبدالواد، ۱۶۲
بنی عبیدفاطمی، ۹۵
بنی عذره (ـ عذری)، ۶۸۸، ۷۴۵
بنی غانیه، ۱۴۸، ۱۵۰
بنی فطیس، ۸۱
بنی قسی، ۸۸، ۲۷۵، ۷۴۹
بنی قوطیه، ۲۶۰
بنی قومس، ۱۰۶
بنیکاسا، ۴۹۵
بنی مدرار، ۸۹، ۱۰۷
بنی مروان، ۲۲۸
بنی مرین، ۱۵۱، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۰، ۱۶۲
بنی مزیّن، ۱۲۰
بنی نصر، ۲۵
بنی نوح، ۱۱۷، ۱۲۰
بنی هارون، ۱۲۰
بنی هود، ۱۱۶، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۳۶، ۱۵۲، ۳۲۹

بنی یفرن ، ۱۱۲، ۱۱۷
بنی ینق ، ۸۸
بوئیتیوس ، ۹۰۳
بواتیه ، ۶۴، ۶۸
بواس ، راجر، ۱۱، ۷۱۵
بوباذیلیا، ۴۷۴
بوبیرکا، ۳۱۳
بورجونیا(بورگاندی)،۶۸، ۶۹
بورگل ، ۶۳۳، ۶۴۲، ۶۴۴، ۶۴۶، ۹۱۸
بورل ، ۱۰۱، ۱۰۵
بوزینت ، حسین ، ۳۱۱، ۳۲۲، ۸۸۵
بوکار، ۸۲۲
بوکانگرا جنوایی ، ۳۱۳
بوکسو، ۳۱۸
بول ، ۴۹۱
بولاق ، ۳۲۲
بولتانیه ، ۱۱۰
بولونیا، ۴۸۱
بولیت ، آر، ۲۷۶، ۲۹۱، ۲۹۳
بومیان تازه مسلمان ، ۱۹۹
بوهم ، ۷۵۷
بیابان دهنا، ۵۹۶
بیاسه ، ۱۴۵، ۱۶۰
بیت الحکمه ، ۲۲۳
بیت اللحم ، ۵۰۰
بیت المقدس ، ۴۷۲، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۸۲، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۹۳، ۴۹۸، ۶۲۰
بیتوس ، ۲۹۹
بیتی ، ۲۹۹
بیجاپور، ۴۸۵
بیروت ، ۲۶۰، ۲۶۱، ۴۳۳، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۱، ۵۳۰، ۵۳۲، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۶۰۲، ۶۴۱، ۶۴۵، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۷۵، ۶۷۶، ۸۷۶، ۹۲۲
بیرونی ، ۴۵۰، ۴۶۰، ۸۴۷، ۸۵۱
بیزانس ، ۵۲، ۸۴، ۹۹، ۲۲۶، ۲۳۵، ۲۴۵، ۲۶۴، ۲۷۱، ۲۹۷، ۳۲۸، ۵۳۹، ۵۴۸، ۶۱۱، ۷۰۷، ۷۴۵، ۸۱۸ ← روم شرقی
بیشه (پیزا)، ۱۲۸، ۱۳۷
بیکن ، ۸۲۵ ← راجربیکن
بیمارستان حلب ، ۱۹۱
بین النهرین ، ۲۲۷

پ

پابلوس ، ۸۴۰
پاپ ، ۲۰۲، ۲۳۲، ۲۸۷، ۳۰۲، ۳۷۹، ۳۸۰، ۴۶۵، ۴۶۹، ۴۷۲، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۵، ۴۹۹، ۸۲۰
پاپ چهارم ، ۴۷۸
پاپ گریگوری ، ۶۷۱
پاپ نیکولای ، ۴۷۹
پاتریک هاروی ، ۱۱، ۸۵۴
پادشاهی نصری ، ۲۵۴، ۲۵۹
پادشاهی‌های اسلامی شرق ، ۱۶۰ ~ مغرب ، ۱۶۰
پادوا، ۸۶۶

پارتال (استخرـ)، ۱۹۰
پارتو، ۴۹۵
پارسی (تبارـ)،۴۹۰
پاری، جی، اچ، ۴۸۹، ۵۰۶
پاریس، ۱۷۱، ۲۰۱، ۲۰۶، ۲۱۹، ۲۶۰، ۴۳۸، ۶۰۲، ۸۷۳، ۹۱۸
پاری ـ لرد، ۶۷۵
پاستور، ۴۸۱
پاسکوال گاینگوس، ۳۶۶، ۸۵۴، ۸۸۴
پاکستان، ۲۱
پاکو لکزیک، ژوزف، ۶۷۰
پالئولوجینا، ۴۷۹، ریا
پالمادل ریو، ۳۱۳
پالوس، ۴۶۳، ۴۷۵، ۷۹۲، ۷۹۳
پانه، ۸۱۱
پامپلونا(بنبلونه)، ۱۰۵، ۱۰۷
پایوس دوم، پاپ ← سیلویوس
پپن دون، ۶۹
پترارک، ۷۴۴، ۷۷۶، ۸۰۱، ۸۲۸
پتراکی، ۳۷۳
پتروف، K.D، ۶۸۵، ۷۱۲
پدرو، ۷۰
پدرون (ـ نام امروزی شهر ایلیا)، ۱۰۶
پدروی اول، ۱۵۹، ۲۵۴، ۲۵۹، ۳۰۸، ۴۴۶
پدروی اول (پیتر اول)، ۷۵۳
پدروی چهارم، ۱۵۹
پدروی دوم، ۱۵۰، ۱۵۲، ۳۳۸
پراکلس، ۸۳۰
پراگ، ۵۹۶
پرتغال، ۵۹، ۶۱، ۸۷، ۹۱، ۹۴، ۱۰۶، ۱۲۴، ۱۹۹، ۲۹۸، ۳۱۹، ۳۵۲، ۴۵۶، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۹، ۴۸۳، ۴۸۵، ۴۸۸، ۴۹۳
پرتغالیها، ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۵۴، ۳۱۹، ۴۶۵، ۴۶۸، ۴۸۲،۴۹۳، ۵۰۲، ۵۰۴، ۷۲۳، ۷۲۷، ۷۳۳، ۷۳۵، ۷۳۶
پرزدل پولگار، هرنان ← هرنان پرزدل پولگار
پرزهانری، ۵۳۶، ۵۶۱
پرسترجان، ۴۶۹، ۴۸۲، ۴۸۶، ۴۹۳، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۵ ← خان بزرگ
پرفکتو، ۸۶
پرفیروجنیتوس، ۳۲۸
پرفیری، ۸۳۰
پروانس، ۶۹، ۳۳۷، ۳۴۱، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۲، ۷۵۹، ۷۹۶، ۸۰۲.
پروانسی، ۶۶۱، ۷۱۵، ۷۷۲، ۷۴۲، ۷۴۵
پرودوکاویلها، ۵۰۴
پرونسال ،ای.لوی، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۲۰۴، ۲۶۱ ← لوی پرونسال
پری، جان. اچ، ۵۰۲
پریام، ۶۵۳
پریتومورتو، ۱۸۸
پرینستون، ۴۶۱
پسانا، مانوئل ← مانوئل پسانا
پست (post)، ۵۰۰

پطروس مقدس، ۸۶۲
پطرنه، ۱۲۶
پطروس آلفونسی، ۳۳۹
پکن، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۹۱
پلات، چارلز، ۴۶۱، ۷۱۲
پلای، ۹۱
پلایو، ۶۰، ۷۰، ۷۶
پلایو، منندث، ۸۵۵، ۸۸۱
پل بارکاس، ۲۵۵
پل روحی، ۲۱۱
پل نویا، ۸۵۲
پلیستوسن، ۴۶۳
پواتیه (=بواتیه)، ۶۴، ۶۸
پورتوریکو، ۳۷۲
پورتوهیوارا، ۴۷۴
پورتیو، کامیلیو، ۴۸۵
پوستر، رینه، ۳۰۱
پوشو-کنگ، ۴۹۰
پولگار، هرنان (فرناندو) پرزدل، ۱۸۵، ۱۸۶، ۲۰۳
پولگار، هرناندودل، ۸۳۶
پولوپ، ۳۷۸
پیامبر ﷺ، ۵۹، ۷۱، ۷۲، ۸۶، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۳، ۴۲۱، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۳۲، ۴۷۷، ۵۳۵، ۵۴۱، ۵۵۵، ۵۸۴، ۶۸۵، ۷۰۴، ۷۱۵، ۸۶۴
پیتال، ۵۳۱
پیتراول، ۷۵۳
پیترمارتر، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۷۶، ۴۹۸
پیتزیگانو، ۴۶۴
پیرکاشیا، ۵۱۷، ۸۱۲
پیرنه، ۶۸، ۶۹، ۷۵، ۹۸، ۱۱۰، ۱۳۵، ۲۱۶، ۲۶۶، ۲۶۹، ۲۷۴، ۲۸۰، ۲۹۸، ۳۴۸، ۳۷۷، ۸۱۵، ۸۳۴
پیری رئیس، ۴۶۵، ۴۸۷، ۴۹۳، ۵۰۹
پیزا، ۱۳۷، ۴۹۲ ← بیشه
پیکاسنت، ۳۱۷
پینتا (کشتی ـ)، ۴۸۹
پی یردیی (پیتراهل ایلی)، ۴۷۰، ۴۷۱
پی یرگیشار، ۱۹

ت

تئودور مونود، ۴۶۶، ۴۹۶
تئودوفرد، ۵۵
تئودولفو، ۲۶۰
تئودو میرو، ۶۲
تئو فراسطوس (=دیسقوریدس)، ۲۵۸
تئوفیلوس، ۸۴
تئوکریتوس (ـ شاعریونانی)، ۶۴۱
تاپسفیلد، ۷۴۷
تاجه، ۶۰، ۸۷، ۱۰۳، ۱۲۵، ۱۳۶
تاریخی (ـ نویسنده)، ۲۲۳
تازی، عباس، ۱۶۸
تازی، عبدالهادی، ۱۶۸، ۲۶۱
تازیان، ۵۱۸
تاشفین بن علی، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۴۵
تافیلالت، ۵۳

تامسنا، ۱۳۱
تاویت الطنجی ،م. ب ، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹
تاهروت ، ۸۹
تاینو،۸۰۶
تبریز، ۵۲۳
تپهٔ عدوه اندلسیها، ۷۹
تپهٔ قیروانی ، ۷۹
تتوان ، ۱۶۷، ۱۶۸
تجیب ، ۱۱۶، ۱۱۷
تجیبی ، یحیی بن محمد،۱۰۰
تجیبی ، یحیی بن منذر، ۱۲۱
تجیبی ، منذربن یحیی ، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۲۱
تدمیر،۶۲، ۸۲، ۲۶۹
تراژان ، تراژانها، ۲۰۹، ۸۳۴
ترجاله ، ۱۴۶
ترر، ۳۱۳
ترزا(دختر پادشاه لئون) ، ۱۰۶
ترزا قدیس اهل آبـله ، ۸۳۶، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴
ترثیش ، ۲۴۴
ترغه ، ۱۳۰
ترکان عثمانی ، ۳۵۵، ۳۵۶
ترکستان ، ۵۷، ۶۱، ۸۱۸
ترکها، ۳۸۷، ۴۵۲، ۴۷۸
ترکی زبان ، ۸۸۲
ترکیه ، ۴۸۶، ۵۰۸، ۸۹۸
تـروبادور، ۲۲۵، ۶۶۱، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۸، ۷۷۵، ۸۰۳، ۹۰۲
تروبادورها، ۷۰۸، ۷۱۵، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۷، ۷۵۴، ۷۶۱، ۷۹۶، ۸۰۳
تروبادورهای پروانسی ، ۷۴۶، ۷۵۲، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۷۲
تروبادورهای فرانسه ، ۷۴۶
ترویلوس ، ۶۵۳
ترینه ، ۱۴۷
تسینا،۳۱۳
تـــصوف ، ۱۹، ۱۴۲، ۴۲۴، ۴۳۷، ۵۶۱، ۵۸۳، ۶۲۳، ۷۴۶، ۸۵۱، ۸۵۳
تطوان ، ۵۳، ۲۶۲، ۹۰۷
تطیله ، ۱۲۱، ۱۲۲، ۳۰۶، ۳۱۸، ۳۷۷
تطیلی (اغمی ـ)،۶۵۴
تغنوـ بوقا، ۴۸۰
تـــلمسان ، ۵۳، ۱۳۱، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۶۰، ۱۶۲، ۴۰۶، ۹۰۷
تلیوفرناندز، ۱۳۹
تمیکتو، ۳۹۶
تمیم (ـ حاکم مالقه) ، ۱۳۳
تمیم (ـ بن یوسف بن تاشفین) ، ۱۳۵، ۱۳۶
تمیمی ، ۳۸۷
تمیمیه ، حسانه ، ۵۴۹
تنستید، سیمون ، ۹۰۳
توبوزو(مانش) ، ۸۳۸
تودا(تیودا)، ← تیودا
تور(شهرـ)،۶۸

تورنبرگ، سی، ۱۶۶
تورس بالباس، ۱۷۹
تورس ـ نواس، ۱۴۹
تورمدا، ۸۵۵
توری، سی، ۱۶۷
توسکانلی، پائولوپوتسودال، ۴۶۵، ۴۸۱، ۵۰۱
توقان، ابراهیم، ۷۱۲
تولدو (طلیطله)، ۳۰۲
تولوز ← تولوشه
تولوسا (کشتی جنگی ـ)، ۴۵۰
تولوشه (تولوز)، ۶۸، ۸۰۳
تومیشه، ندا، ۷۱۵
تونس (ـ پایتخت) ۳۵۲، ۳۵۸، ۹۰۷
تونس (تبعید ـ) ۸۶۷، ۸۶۸
تونس (کشور ـ)، ۵۲، ۵۴، ۶۳، ۶۷، ۱۰۷، ۱۶۰، ۱۶۲، ۲۲۸، ۲۶۰، ۳۵۲، ۳۵۸، ۳۶۴، ۳۹۵، ۴۱۰، ۴۵۹ ← ۴۹۷، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۹۸، ۸۹۹
تیبتس، جی.آر، ۴۸۹، ۴۹۰، ۵۰۳، ۵۰۷
تیجانی، ۸۴۶
تیروال، ۱۱۷
تیسفون ابنطار، ۸۶۲
تیفاشی، احمدبن یوسف، ۶۶۹، ۸۴۶، ۸۸۱، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۷، ۸۹۹، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۲۲
تیلور، ۴۹۰، ۴۹۱، ۵۰۷
تیمور گورکانی، ۱۹۵
تیموریان [گورکانیان]، ۴۸۰
تینگلی، کریستوفر، ۱۲، ۱۸، ۱۹، ۲۰
تینمل، ۳۱۳، ۴۰۶، ۴۱۹
تیودا (طوطه)، ۹۷، ۲۲۶، ۷۴۹
تیوداملکه نورماندی، ۷۵۰
تیمولا (ـ یهودیان)، ۳۷۴

ث

ثریا، ۱۶۲
ثعالبی، ۵۹۹
ثغراعلی (سرحدعلیا)، ۶۳
ثغراوسط، ۸۹
ثغری، احمد، ۱۶۴
ثقفی، حربن عبدالرحمان، ۶۳، ۶۵، ۲۱۰
ثقفی، محمدبن قاسم، ۵۷، ۶۱

ج

جابرعصفور، ۶۴۲
جاحظ، ۵۲۱، ۵۲۳، ۷۵۴
جالینوس، ۶۹۳، ۸۲۰
جامائیکا، ۴۷۷
جامع جرف، ۱۸۹
جان اشبیلی، ۲۷۱، ۳۰۰
جان بیست دوم (پاپ ـ)، ۴۷۲، ۴۸۳
جان کاپیواَ = جون کاپیواَ جان صلیبی، ۸۳۶، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۶۲
جان گاور، ۷۴۴
جبرئیل، ۳۷۴

جبل البرانس ، ۹۲، ۴۲۰
جبل التین ، ۳۷۴
جبل الثلج ، ۲۱۰
جبل البشارات ، ۲۱۰
جبل الطارق ، ۵۷، ۱۴۵ ، ۱۵۸ ، ۱۵۹ ، ۱۶۰ ،۱۶۱ ، ۲۴۵ ، ۲۵۰ ، ۴۶۸ ، ۴۹۳ ، ۸۶۴
جداله (بنی ـ)، ۱۳۰ ، ۱۳۱
جذالی ، یحیی بن ابراهیم ← یوسف بن تاشفین
جدّه ، ۴۸۵
جراردکرمونایی ، ۴۷۰ ، ۴۷۱
جّراری ، عباس بن عبدالله ، ۶۸۰
جرسیفی ، عمربن عثمان ، ۱۶۹
جرف ، ۱۸۹، ۲۵۰
جرم ، ۹۰۳
جرنده (جیرنده)، ۶۲
جروم قدیس ، ۴۷۷
جریفه ، ۳۰۹، ۸۳۹
جزایربالئار، ۱۱۳ ، ۱۳۵ ، ۱۴۸ ، ۱۵۰ ، ۲۷۱ ← بالئار
جزایر قناری ، ۴۶۷ ، ۴۶۸
جزایرمیورقه ، ۱۵۲ ، ۱۵۳ ← میورقه
جزایر هند شرقی ، ۸۵۵
جزایرهند غربی ، ۷۹۴، ۸۱۱
جزایریابسه ، ۱۳۷ ، ۱۵۲
جزوله ، ۱۳۰
جزولی ، عبدالله بن یاسین ، ۱۳۱ ، ۱۴۱
جزیره ، ۱۰۶ ، ۴۹۵
جزیره ابیری ، ۲۸۲ ، ۳۶۶ ، ۵۳۶ ، ۵۹۵ ، ۶۶۲
جزیره بزها، ۴۶۶
جزیره خضرا، ۵۸ ، ۵۹ ، ۸۲ ، ۸۴ ، ۱۰۷ ، ۱۱۸ ، ۱۲۰ ، ۱۳۲ ، ۱۵۶ ـ ۱۶۰ ، ۲۴۹ ، ۳۱۸
جزیرهٔ زیتون ۸۶۵ ← میورقه
جزیره سوقطرا، ۴۸۵
جزیره شقر، ۱۵۳
جزیره صقلیه ، ۸۶۵
جزیره طریف ، ۱۴۴
جزیره العرب ، ۴۸۵
جزیره کرت ، ۷۹ ، ۲۱۲
جزیره نمک ، ۸۶۵ ← یابسه
جزیره هرمز ، ۴۸۵
جزیره هفت شهر، ۴۶۴
جسوس زنون ، ۱۴
جعفربن احمدسراج ، ۶۹۰ ← ابن سراج
جعفربن حجاف ، ۱۲۶ ← ابن حجاف
جعفربن عثمان مصحفی ، ۱۰۲ ، ۱۰۳
جعفربن علی ، ۵۹۷
جعفرصادق (ع)، ۴۲۰
جف اسپر، ۱۴
جفریر، ام.دی. دابلیو، ۴۶۶ ، ۴۹۶
جلال الدین بلخی رومی ، ۸۷۳
جلماتیه ، ۱۴۷
جلیقیه ، ۶۹ ، ۷۰ ، ۷۶ ، ۷۷ ، ۸۳ ، ۱۰۱ ، ۱۰۵ ، ۱۰۶ ، ۲۶۴ ، ۲۸۹ ، ۲۹۸

جمال الدین (ـ ازمراغه)، ۴۹۱
جمال الدین بن شیخ، ۶۴۲
جمیل بن معمرعذری (جمیل بثینه)، ۵۴۳، ۷۴۵، ۷۶۲، ۷۷۵
جنبش افراطی، ۳۸۱
جنبش انقلابی برادری، ۳۷۸
جنت العرض، ۱۷۱، ۱۹۹
جنت العریف، ۲۵، ۱۷۱، ۲۰۱
جنگ خندق، ۹۶
جنگهای صلیبی، ۴۶۸ ـ ۴۶۹
جنوا، جنوایی‌ها، ۱۸۰، ۴۶۸
جنوایی (تاجر ـ)،۴۸۳
جنیزهٔ قاهره، ۳۲۷
جوانمرداریوالو ← اریوالو
جوزیه، ۲۶۸
جون کاپیوآ، ۵۲۸
جیان، ۶۴، ۷۳، ۹۱، ۹۳، ۱۱۲، ۱۵۱، ۱۵۴، ۱۵۷، ۱۶۰، ۴۴۹
جیرالدو سمباخور(متهوّر)،۱۴۶، ۱۴۷
جیرولاموپیولی، ۵۰۴
جیمزاول (ـ پادشاه انگلستان)، ۳۸۶
جیمزحواری، ۸۳۴
جیمزدوسیسنروز، فرانسیسکو، ۱۶۵، ۱۸۸، ۱۹۰
جیمزدیکی، ۲۰، ۱۷۰
جیمزمونرو، ۶۵۰، ۸۴۱
جیّوسی، سلمی خضرا، ۲۴، ۵۳۳، ۶۰۴، ۶۴۷
جیّوسی، لنا، ۱۳

چ

چاپخانهٔ دانشگاه کالیفرنیا، ۵۳۲
چاپخانه دارالیمامه، ۵۰۹
چاپخانه سنت مار تینز، ۵۰۹
چاپخانهٔ شرقی پیرفونتانا، ۴۳۸
چارلزبالدوین، ۴۹۰
چارلزبرنت، ۱۱
چارلزپنجم ،۱۸۶، ۲۰۵ ← شارل پنجم
چارلزسوم (ـ ازناوار)۳۱۸
چاسر، آوسیاس مارک ،۷۴۴، ۷۵۷، ۸۲۱
چنگ هو، ۴۹۱، ۵۰۱
چنگیزخان، ۴۷۸
چران ـ چو، ۵۰۰
چین، ۲۳، ۵۷، ۴۶۹، ۴۷۱، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۷، ۴۸۲، ۴۸۷، ۴۹۰ـ ۵۰۰، ۵۱۸، ۷۴۶، ۸۱۸
چینی (زبان ـ)، ۸۸۲

ح

حائک، ۸۹۸، ۹۰۸، ۹۱۲
حاجب عامری، ۱۱۱
حاجی حمید، ← حمید، حاجی
حاجی عبدالرحمان، ۴۶۰
حازم سید،۱۴
حامه، ۱۶۳
حامی مسیحیان شرقی، ۴۷۳ ـ۴۸۲

حبوس بن ماکسن بن زیری ، ۱۳۰، ۱۸۶، ۱۹۰، ۲۰۳، ۳۲۹
حبیب ارکن ، ۸۳۱
حبیبه ، ۷۵۶
حتّی فیلیپ ، ۵۰۹، ۸۱۹، ۸۷۳
حجّاجی ، حمدان ، ۶۴۷
حجاز، ۷۱، ۱۸۵، ۶۶۶
حجری ، احمدبن قاسم ، ۳۸۹
حجی ، علی ، ۱۶۷
حجی ، م ، ۱۶۹
حـوره (رود ـ)، ۱۷۵، ۱۷۸، ۱۸۴، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۷،
حره (واقعه ـ)، ۶۴
حریری ، ابومحمدقاسم بـن عـلی ، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۵، ۳۳۹، ۵۲۳، ۵۲۸، ۸۲۱، ۹۲۰ ← مقامات حریری
حریزی یهودا ← یهوداحریزی
حسان بن مالک ، ابوعبده ، ۱۱۶
حسدای بـن شـبروط (ـ شـپروت) ، ۲۲۶، ۳۲۸، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴
حسن بن کنّون (قنون)، ۱۰۷
حسن حسنی عبدالوهاب ، ۴۹۷
حسن کامل صیرفی ، ۶۷۴، ۶۸۰، ۷۱۲
حسنی ادریسی ، ۱۱۸
حسین بن علی (ع)، ۷۱
حسین بن یحیی انصاری ، ۷۵
حسین مونس ، ۶۴۳
الحسینی ، ۱۶۶
حسینی ، قاسم ، ۶۴۷
حصن ارکش ، ۱۱۷
حصن القصر، ۱۴۴
حصن حنش الانیه ، ۸۷، ۹۴
حفصه ، ۸۲۸
حقیر ← میسره ، معروف به حقیر
خصیان ، ۳۵۲ ← بنی حفص
حفنی ، م .الف ، ۹۱۷، ۹۲۲
حکم اول (ـ پسرهشام ربضی)، ۷۷، ۸۰، ۱۰۳، ۲۱۲، ۲۲۴، ۲۲۶، ۷۴۹، ۷۵۶، ۷۷۳
حکم دوم (ـ مستنصر)، ۹۹، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۲۴، ۲۱۸، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۴، ۲۲۶، ۲۲۹، ۲۳۵، ۲۳۹، ۲۴۷، ۵۴۳، ۵۵۲، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۶، ۷۷۳، ۸۲۴
حلب ، ۱۹۱، ۶۱۱
حلو، س ، ۹۱۰، ۹۲۲
حمادالجاسر، ۵۰۳، ۵۰۹
حمام الجوزه ، ۱۷۵
حمام زنقه ، ۱۹۰
حمدانی ، ابوفراس ، ۵۵۲
حمدانی ، عباس ، ۴۶۲
حمدانی ، ناصرالدوله ، ۲۱۶
حمدین بن حمدین ، ۱۴۱
حمسه (اشبیلیه) ، ۸۶۵
حمص ، ۶۴، ۲۴۶
حمصی (سربازان ـ)، ۶۴

حمودی (حمودیان)، ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۲۹، ۶۸۳
حمیدالله محمد، ۴۶۶، ۴۷۰
حمیدحاجی، ۱۹
حمیدی، محمدبن فتوح بن عبدالله، ۱۶۸، ۶۴۷
حمیر، ۵۵۴
حمیری، عبدالمنعم، ۲۱۷، ۲۲۴، ۲۵۹، ۲۶۱، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۶۴۳، ۶۴۷
حنش (قلعه ـ)، ۹۴
حنوک (خاخام ـ)۲۲۷
حنین بن اسحاق، ۹۹
حی بن یقضان، ۴۲۹، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۳۱، ۵۳۲

خ

خارطوم، ۴۱۰
خالص، صلاح، ۶۰۲، ۶۴۷
خالص، محمدبن عمار، ۶۰۲
خان (کاروانسرا)، ۱۹۰
خان بزرگ یاپرسترجان، ۴۷۳ ـ ۴۷۸، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۹۳، ۸۲۱
خاندان ابومروان، ۲۵۰، ۲۵۷
خاندان بنوقسی، ۲۷۵
خاندان تجینی، ۱۲۱
خاندان طاهری عدن، ۴۸۵
خاندان عبادیه، ۲۳۱
خانهای بزرگ، ۴۸۰، ۴۸۱
خانهٔ زفرا، ۱۰
خاوردور، ۴۸۲
خاورمیانه، ۱۷۸، ۲۷۷، ۳۸۲، ۴۷۲، ۴۸۶، ۴۸۴، ۴۹۳، ۵۰۰، ۸۰۹، ۸۱۰
خاورنزدیک ۱۷۸
خایمهٔ اول ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴
خایمه دوم، ۱۵۷
خبران صقبلی، ۱۱۳
ختای زمانی (امپراطور ـ)، ۴۷۷
خرائطی، ۶۸۶، ۷۱۲
خراسان، ۷۲
خراسانی، ابومسلم، ۷۲
خرجه (خرجه‌ها)، ۸۰۹، ۸۱۴، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۸۰
خزر، ۲۲۶
خشبه، غ.غ، ۹۱۷
خشنی، ابن ابی جعفر، ۱۴۱
خشنی، محمد، ۱۶۸، ۲۱۲
خضراء ← جزیرهٔخضراء
خطیئه، ۵۴۳
خطیب، لسان الدین ۶۴۷
خطیب، محب الدین، ۲۶۱، ۴۵۸
خلافت، ۹۵ ـ ۱۱۰، ۱۱۵، ۱۱۹، ۲۱۶، ۲۲۹، ۳۲۷، ۴۵۰، ۴۷۹
خلّی، ۶۷۷
خلیج فارس، ۴۸۷
خلیل بن احمد، ۶۵۸، ۶۶۳، ۶۶۸، ۶۶۹
خلیل پاشا، ۳۸۷
خلیفه (قلعه ـ)، ۸۹
خندق (جنگ ـ)، ۹۶، ۹۷

خنفره، ۴۰۳
خوارج (بربرهای ـ)، ۶۶، ۷۱، ۶۹۲، ۷۰۵
خوارزمی، ۳۰۰، ۴۷۰
خراکین لومبا، ۸۸۱
خوان اندرز ریبرابورداش، ۵۳۱
خوان دوم، ۱۶۱، ۱۶۲
خوان دومنا، ۸۳۶
خوان گویتی سولو، ۸۴۷، ۸۷۰، ۸۷۹
خوان لوئیس ویواس، ۸۳۶
خوان مارتینزرویز، ۸۸۱
خوان مانوئل، ۸۳۵
خوزه گودوی، ۸۶۲
خوزه مانوئل کونتینته، ۸۲۸
خوزه مونیوزسندینو، ۸۲۰
خیابان کالدریانوئوا، ۱۹۹
خیخون (گیژون = هیجون)، ۶۰

د

داراکسا (کوشک ـ)، ۲۱۸
دادالدیک (قصر ـ)، ۲۰۳
دارالاماره قرطبه، ۷۹، ۲۱۱
دارالثقافه، ۵۳۲
دارالصناعة، ۲۵۶
دارکا (درهٔ) ۴۰۲
داگاما، واسکو، ۴۶۹، ۴۷۷، ۴۸۷، ۵۰۳، ۵۰۴
داگان، ژوزف، ۸۱۲
دالمتیله، ۳۰۰
دامان (بندر ـ)، ۴۸۵
دانته، ۵۲۸، ۵۲۹، ۷۴۴، ۷۵۹، ۷۹۴، ۸۰۵، ۸۱۱، ۸۵۰
دانشگاه اشبلیه، ۲۵۳
دانشگاه آمریکائی بیروت، ۶۷۹، ۶۸۰، ۹۱۶، ۹۱۷
دانشگاه اوتونوما، ۱۴
دانشگاه زیتونیه، ۴۹۷
دانشگاه غرناطه، ۱۸۸
دانشگاه کالیفرنیا، ۵۳۲
دانشگاه هاروارد، ۲۵
دانلپ، ۴۶۵، ۴۷۱، ۴۹۶
دانیه، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۲۲، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۵۳، ۲۸۱، ۲۸۲، ۴۴۵
داود علیه السلام، ۴۱۳
داوسون، کریستوفر، ۵۰۰
دایه، محمدرضوان ← محمدرضوان دایه
درب المغررین («خیابان ماجراجویان» در لیسبون)، ۴۶۷
دروازهٔ قرطبه، ۲۵۵
دروازهٔ لابارکتا، ۲۵۵
درقه، ۱۳۷
درونکه، p، ۷۴۵، ۷۴۷
درویش محمود، ۲۳
درهٔ ام ربیع، ۵۳
درهٔ ابرو، ۶۰، ۲۷۳، ۲۷۵
دره شلف، ۶۶
دره وادی الکبیر، ۳۱۳

دریاچه خندق ، ۵۸
دریای اقیانوس ، ۴۶۹
دریای سرخ ، ۴۸۴، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۹۱، ۸۳۰
دریای کانتابریا، ۶۰
دریای مدیترانه ، ۸۴
دژ اقونیه ، ۷۷۳
دژ اقلیش ، ۷۷۳
دژ غومس ، ۲۵
دژ ← قونقه ، ۷۷۳
دژ کونسوبجرا، ۷۷۳
دشت شهدا(بلاط الشهدا)، ۶۹
دشت طولوشه ، ۱۵۱، ۱۵۸
دشت غرناطه ، ۱۶۳، ۱۶۴
دکارت ، ۸۳۴
دلیکادو، ۸۴۰، ۸۴۱
دماغه امیه نیک ، ۴۷۷، ۴۸۴، ۴۸۶، ۵۰۴
دمر(قبیله ـ)، ۱۱۷
دمشق ، ۶۰، ۶۱، ۶۴، ۸۱، ۱۷۰، ۲۲۵، ۲۳۶، ۲۶۸، ۲۷۲، ۴۴۲، ۴۴۳، ۵۹۶، ۶۰۶، ۶۴۳، ۶۴۷، ۶۷۶، ۶۸۰، ۷۳۷، ۸۰۸، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۴
دمشقی ، ۴۵۴، ۴۶۱
دمینگو گوندیسالو، ۳۰۰
دن خیمیو، ۸۴۸
دن سم دوکاریون ، ۸۴۴
دنه دوروژمون ، ۷۴۱
دنـیای جـدید، ۴۶۲، ۴۷۱، ۴۹۳، ۷۸۰، ۷۹۴، ۸۰۵
دنیش [دنیس]، ۴۸۲
دوبل ، ۸۸
دوتورخی ، سیمون ، ۴۷۸
دوته ، ۴۰۳، ۴۱۸، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶
دورر، ۲۰۴
دورو، ۷۰، ۷۷، ۹۲، ۱۰۰، ۱۰۶، ۱۱۱، ۳۱۳
دوروقی متلیتزکی ، ۸۱۹
دورۀ حکومتها، ۶۱ـ۷۱
دورۀ دوم ملوک الطوایف ، ۱۴۴
دوزی ، راین هـارت ، ۳۰۴، ۷۲۰، ۷۲۳، ۷۴۱، ۷۴۲، ۸۲۴
دوک اکوتین ، ۶۸
دوک کانتبریا، ۷۰
دوگروئه ، ۳۸۷
دوگوژه ، ام ، ۱۶۶
دولاگرافخا، فرناندو، ۵۳۰
دومینیک اوروا، ۱۹، ۴۳۱
دومینیکی ، اسلین ، ۴۷۸
دوناش بن لبرت ، ۲۲۷، ۳۳۳
دون پدور، ۱۵۷
دون ژوان ، ۱۵۷
دون ژوان ، از پرتقال ، ۴۸۴، ۵۰۴
دون ساگ دولاماله ، ۳۳۸
دون نونیودلارابه ۱۵۶
دوویویه ، روژه ، ۸۴۹
دویدیز، سیسنادو، ۲۷۴، ۳۰۰

دیاز، بارتولومیو، ۴۸۴
دیازدو ویوار، رودریکو، ۷۵۱
دیرساکرومونته، ۳۸۹ـ۳۹۲
دیسقوریدس، ۹۹، ۲۲۶، ۲۵۸
دیسم بن اسحاق، ۹۱
دیفی، بیلی، ۴۸۷
دیکی، جیمز، ۲۰، ۵۶۳، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۴۲
دیگودوسان پدرو، ۷۴۴، ۸۳۶
دیمتریوس کنتمیر، ۹۱۰
دیو (بندر ـ)، ۴۸۵
دیوید، ۲۶۰
دیوید (ـ فرستادۀ مغولی)، ۴۷۸
دیوید رابرتز، ۱۷۹
دیوید گونزالو مائسو، ۸۲۹
دیویس، ۶۷۳

ذ

ذوالرمه، ۵۴۳، ۵۹۶، ۵۹۷، ۶۴۳
ذهبی، احمدالمنصور، ۳۸۸، ۳۸۹

ر

رابرت ایگنا تیوس برنز، ۳۰۸
رابرت هیلن برائد، ۲۰۸
رابطة التوت، ۱۷۵
رابطة الحوره، ۱۹۲
رابطة القصار، ۱۹۲
رابطة القلقة، ۱۹۲
راجربوس، ۱۱، ۲۰، ۷۴۰
راجربیکن، ۴۷۰، ۸۲۴
راجردوم، ۴۹۲، ۴۶۶
رازی، اسحاق بن احمد، ۲۱۱
راسکالی، پیتر، ۵۰۴
راسل بارتلی، ۴۹۵
راضی (ـ پسر معتمد)، ۵۹۱
رافائل والنسیا، ۲۴۴
راکسیموند، ۲۱۹
رامون برنگوئر چهارم، ۷۴۸، ۷۷۲
رامون برنگوئر دوم، ۷۵۱
رامون بورل سوم، ۱۱۰
رامون للول، ۷۷۵
رامیرودو مائزتو، ۸۳۳
رامیری اول، ۸۳، ۸۶
رامیری دوم، ۸۶، ۹۶، ۹۷، ۱۰۰
رامیری دوم راهب، ۱۴۰، ۲۴۷، ۷۵۳
رامیری سوم، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۰۵
راندندو، ۱۲۳
رایموندلولی، ۸۳۵، ۸۴۴، ۸۵۰، ۸۶۱
راینولد کونتزی، ۸۵۴
ربــاط، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۶۹، ۲۱۹، ۲۵۰، ۳۱۱، ۳۲۲، ۴۳۰، ۴۳۸، ۵۳۲، ۶۷۸، ۶۸۰، ۹۲۲
رباگورسا، ۱۱۱
ربّان سوما، ۴۷۹، ۵۰۰
ربت، ناصر، ۶۴۳
رب شم توب بن آردوتیل بن اسحاق ۸۴۴
ربض، ۷۸، ۸۰، ۲۱۲

ربض الاخشراش ، ۱۸۹ ، ۲۰۴
ربض البیازین ، ۱۸۹ ، ۲۰۴
ربض التوابین ، ۲۰۴
ربض الرمله ، ۱۸۹
ربض الزهراه ، ۶۹۰
ربض الغرجی ، ۲۰۴
ربض الفخارین ، ۱۷۴ ، ۱۹۱ ، ۲۰۴
ربض نجد، ۱۷۴
ربضی ، هشام ← هشام بن عبدالرحمان
ربیع بن زید= ریشموندوی ، ۲۲۶
ربیع قومس ، ۲۱۲
رحبه باب البنود، ۱۷۵
رحبه حطّابین ، ۱۷۸ ، ۱۷۹
رحبه زیاد، ۱۹۰
رحبه غربی ، ۱۷۵
رحبه (ـ محلهٔ منبت کاران) ، ۱۷۴ ، ۱۷۹
رحیم مقداد، ۶۴۸
ردانه ، ۶۸
ردریک ، ۵۵ ، ۵۶ ، ۵۷ ، ۵۸ ، ۷۰ ، ۲۸۳ ، ۴۵۰
رستمیون ، ۸۹ ← آل رستم
رسول به به خدا(ص)، ۲۴۰ ، ۳۵۷ ، ۵۱۷
رشی (ـ مفسر تورات) ، ۸۳۲
رشید(ـ پسر معتمد)، ۷۵۱
رصافه ، ۷۳ ، ۲۱۱
رصاقه (palace)،۷۵
رضا سویسی ، ۲۶۰
رضوان (ـ وزیری)، ۱۸۹
رعبة بن العجاج ، ۶۴۴
رعینی ، سعدون ، ۷۸
رفیع الدوله (پسر محمدبن محسن بن صـمادح)، ۱۲۵
رقش الاغر، ۴۶۶
رکاجی ، جوده ، ۶۰۲ ، ۶۴۸ ، ۶۷۶ ، ۶۸۰
رکافرد ، ۲۴۷
رکله ، ۱۳۷ ، ۸۵۴
رم ، ۳۹۱ ، ۴۷۴ ، ۴۷۸ ، ۴۷۹ ، ۴۸۱ ، ۴۸۲ ، ۵۰۵ ، ۷۵۲ ، ۸۳۴ ، ۸۴۰ ، ۸۶۲
رمادی ، یوسف بن هـارون ، ۵۵۲ ، ۵۵۴ ، ۵۹۰ ، ۶۶۷ ، ۶۶۹
رمیکته ، ۵۸۹
رنان ، ۴۱۶ ، ۷۴۲
رنـــده ، ۹۰ ، ۱۱۷ ، ۱۲۰ ، ۱۳۰ ، ۱۵۱ ، ۱۵۶ ، ۱۵۷ ، ۱۵۸ ، ۱۶۳ ، ۸۲۴
رندی ، ابوالبقاع ، ۴۴۹
رنشفاله ، ۷۵
روئیس ، هرنان ، ۲۵۳
روئیس ، خوان ، ۷۵۵ ، ۷۶۸ ، ۸۴۵ ، ۸۴۷ ، ۸۸۰
روبرکرسپن ، ۷۵۲
روبرک ، ۴۸۲
روبسون ، ج ، ۲۶۱
روبیرا، ۲۷۵
رودابرو، ۶۰
رودتاجه ، ۱۴۷
رودحرره ، ۱۷۰ ، ۱۷۵

رودریک (رودریگـــو)، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۷۰
،۲۶۹، ۲۸۳، ۴۵۰
رودریگز پوئر تولاس، ۸۴۹
رودریگو، ۲۶۹
رودریگو دیازدوبیوار، ۱۲۶
رودریگووژولین، ۳۵۴
رودریگـو هـمانات دوراتـا ← هـمانات دورتـا، رودریگو
رودسنگال، ۱۳۰
رودشنیل، ۱۷۶
رودوادیانه، ۱۵۰
روزنتال، رافنز، ۴۳۱، ۴۳۲، ۶۷۶، ۶۸۰
روزیتا(ـ راهبه ساکسونی)، ۲۱۷
روست هاولی، ۷۶۰
روسیلون، ۲۹۸
روسیه، روسی‌ها، ۴۵۲، ۴۷۸، ۸۱۸
روطه، ۱۰۵، ۱۳۷
رولان، ۷۵
روم، ۵۴، ۶، ۱۰۶، ۲۱۴، ۲۵۴، ۲۶۴، ۲۶۵،
۲۹۸، ۳۴۱، ۴۶۱، ۷۰۵، ۷۸۱، ۸۲۰
روم باستان، ۳۲۶
روم شرقی، ۲۳، ۵۱، ۵۲، ۵۴، ۵۵، ۸۴، ۹۸،
۹۹، ۱۰۱، ۲۲۶، ۴۵۲، ۴۵۳
رومولوس ورموس، ۵۲۷
روحی، ۱۷۷، ۲۲۸، ۲۴۵، ۲۶۴، ۶۴۱، ۶۸۵
روحی، مغیث، ۵۸، ۶۰، ۲۱۰
رومـیان، رومـیها،۵۴، ۵۵، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۸،
۲۴۴، ۲۵۳، ۲۶۴، ۵۱۸، ۷۴۶، ۷۸۴
رومـــــیایی، ۳۰۰، ۳۰۲، ۳۶۵، ۶۵۰، ۶۸۳،
۷۱۸، ۷۲۹، ۷۳۳، ۷۳۸
رومیائی ـ ایبری، ۷۳۳، ۷۳۸
روهاس، فرناندو ← فرناندو روهاس
رویز، هرنان، ۲۵۳
رویز، یوان، ۷۷۴
رویزاسنیسو، جی.ام، ۲۹۲
ریاض، ۴۶۰، ۵۰۳، ۵۰۹
ریالتو(ـ ونیز)، ۱۸۲
ریبرا، ژولیان، ۱۶۸، ۷۴۲، ۸۴۵، ۸۵۴، ۹۰۶
ریبراتاراگو، ۷۴۱
ریبریا، ۱۸۸
ریچارد، ۷۶۵
ریچارد شیردل، ۷۵۴
ریچاردکین کید، ۸۸۱
ریشیلیو، ۸۲۳
ریکاردو، ۵۵، ۸۲۹
ریکر،گیرو ← گیرو ریکر
ریکوت، ۸۳۹
ریکوت موریسکویی، ۳۹۵
ریموندمونی، ۴۶۶
ریموندو، ۳۰۰
ریوخه، ۱۰۷
ریوسادو، ۱۵۸
ریویس، خولیان، ۸۸

ز

زئوس، ۵۹۹
زاب، ۵۳
زاوی بن زیری، ۱۱۳، ۱۳۰، ۱۷۰، ۱۸۶، ۱۹۰
زاویهٔ سیدی زکیشی، ۸۸۵
زاهره ← مدینةالزهره
زبیه (اهل ـ)، ۵۰۵
زبیده، ۸۱۸
زبیدی، ابومحمد، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۷
زرّوق، احمد، ۸۶۹، ۸۸۵
زریاب، ابوالحسن علی بن نافع، ۸۲، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۶، ۸۹۸، ۹۰۱، ۹۰۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۹، ۹۲۲
زرین (البرسین)، ۱۳۶
زغل، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۴۶
زفرا(خانه ـ)، ۹
زفره، هرناندودو، ۱۷۸
زکار، س، ۱۶۸
زلّاقه، ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۵۰
زمامه، ع، ۱۶۷، ۱۶۸
زناته، ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۱۷، ۱۳۰، ۱۳۱
زناتی، خالدبن حمید، ۶۶
زنج اعراب (ـ هند)، ۴۹۸
زنقة البیره، ۱۷۸، ۱۷۹
زنقة الحمام، ۱۹۰
زنقه ساقیة الحبه، ۱۷۵
زنگبار، ۴۸۴
زواجه، ۱۱۲
زوتلتر، مایکل، ۶۴۳
زهر(بنی ـ)، ۲۵۷ ← بنی زهر
زهراوی قرطبی، ابوالقاسم، ۲۲۳
زهری، ابوعبدالله محمدبن ابوبکر، ۱۶۹
زهیربن ابی سلمی، ۶۰۰
زهیرعامری، ۱۱۶، ۱۲۵، ۱۲۸، ۳۳۱
زهیربن قیس، ۵۲
زیادبن ابی سفیان، ۶۹۲
زیادبن عبدالرحمان شبطون، ۷۶
زیادةالله اول اغلبی، ۸۹۲
زیان بن مدافع، ۱۵۲، ۱۵۳
زیتون (بندرـ) ۴۸۰، ۵۰۰، ۵۰۱، ۷۲۱
زیدان مولی، ۳۸۹
زیری، تمیم، ۱۳۳
زیری، عبدالله، ۱۳۳، ۱۳۴
زیریان، ۱۷۱، ۳۲۹، ۳۳۱ ← بنی زیری
زینب، ۷۵۸
زینبار،م، ۱۶۷
زینبرگ، اسرائیل، ۸۲۹

ژ

ژاپن، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۵۰۰، ۷۵۴
ژانت واکین، ۴۹۴
ژانروا، ۵۳۱
ژرژسیرو، ۸۶۹
ژرمن (بربرـ)، ۵۴

ژرمنی (ژرمنها)، ۹۸، ۸۰۸
ژزوئیت، ۸۶۲
ژم ویسان ویواس، ۴۸۸
ژوان، دون (اسقف ـ)، ۲۴۷
ژوزب پویگ مونتادا، ۱۱
ژوون (پادشاه ـ)، ۴۸۷
ژیل ویسانته گارسیلاسو، ۷۴۴

س

سائز، امیلیو، ۸۴۸
ساباتل (پدر ـ)، ۲۰۲
ساباط، ۱۷۴
سابور، ۱۲۴
سارد، ساردینها، ۶۵۳، ۷۲۱
سارگوتی (ـ ازقبیله گوتها)،
سارمینتو، ۳۷۴
ساره، ۲۶۰
ساکرومونته، ۳۸۹، ۳۹۲، ۸۶۱، ۸۶۴
ساکسون، ۲۱۷
سالارعثمانی، ۴۹۳
سالوادور، ۲۶۰
سامره، ۲۱۹
سامسون، ۸۶
ساموئل آرمیستد، ۸۴۱، ۸۴۴
ساموئل نجید، ۳۲۸ ← ابن نغریله
ساموری (زامورین)، ۴۸۴
سامی، سامیان، ۷۲۰، ۷۲۲، ۷۲۳، ۸۰۸، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۳۲، ۸۳۷، ۸۴۰
سان الوخیو، ۸۶
سان ایزیدور، ۲۴۷
سان بارتولومه، ۱۸۹
سانتاآنا، ۱۸۷
سانتافه، ۱۶۴، ۴۶۳
سانتاکروز (کشتی ـ)، ۳۵۳، ۳۵۴
سانتاکروز، الونسودو، ۳۵۷
سانتاماریادوریپول، ۲۹۸، ۲۹۹
سانتاماریا دولوریتو، ۸۶۶
سانتاماریا دوملقه، ۲۹۸
سانتایوسایاروفینا، ۳۰۲
سانتاگودوپنالبا، ۲۹۸
سانتیاگودوکومپوستلا، ۱۰۶، ۲۲۴، ۷۵۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۶۲
سانتیلیانا، ۷۴۴
سان پدرو ← دیگودوسان پدرو
سانچو، ۹۴، ۱۰۰، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۳۶، ۱۴۹، ۱۵۶، ۷۵۲
سانچوآبارکای دوم، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۱، ۷۵۰
سانچوپانزا، ۸۳۷، ۸۳۹
سانچو، پسرآلفونسوی ششم، ۱۳۶، ۷۵۲
سانچورامیرز، ۱۲۲
سانچوگارسزاول، ۹۴، ۹۷، ۷۴۹
سانچوگارسزدوم ← سانچوآبارکای دوم
سانچوگارسیافرناندز، ۱۰۶، ۱۱۱، ۷۵۵
سانچو معروف به زورمند، ۱۵۰

سانچوی اول، حاکم آراگون، ۷۵۳
سانچوی اول (فربه)، ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۱، ۲۲۶، ۷۵۰ ← سانچوگارسز اول
سانچوی چهارم «دلاور»، ۱۵۷
سانچودوم ← سانچوآبارکای دوم
سان دومینگو، ۱۷۴، ۱۹۳
سان ژوزه، ۱۸۷
سان سالوادور، ۱۷۵، ۱۹۱، ۴۷۴
سانسکریت (زبان ـ) ۸۸۲
سانسون ابوت، ۸۶، ۲۷۲
سان کریستبال، ۱۸۹، ۱۹۳
سان گرگوریو، ۱۸۹
سانگها، ۳۸۸
سان میلان دولاکوگولا، ۱۰۷
سانودو، مارینو، ۴۷۲
سان هر منجیلدو، ۲۵۵
سان هرونمو، ۱۹۳
سبته، ۵۶، ۵۷، ۶۴، ۶۶، ۱۰۷، ۱۱۳، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۵۷
سبریان دومازوت، ۲۹۸
سبح، ام، ۱۶۷
سبیکه، ۱۴۶، ۱۷۱ ← نبردسبیکه
سپانگو (ژاپن)، ۴۷۵
سپتمانیا، ۶۹
سجلماسه، ۵۳، ۸۹، ۱۰۷، ۱۳۱
سجوما، ۵۳
سدک، م.ج، ۱۶۹
سراج، ابوعلی، ۹۲، ۷۱۳
سراج، جعفربن احمد، ۶۹۰
سربه، ۱۴۶
سرجیوس، ۴۷۸
سرحدعلیا (ثغراعلی)، ۶۳
سرداتیه (جزیرهٔ ـ)، ۱۲۷
سرقسطه، ۶۰، ۷۵، ۷۸، ۸۷، ۹۲، ۱۰۰، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۷، ۱۳۸، ۲۲۴، ۲۸۱، ۲۸۲، ۳۲۹، ۳۷۹، ۴۵۰، ۷۴۸، ۸۴۵، ۸۶۰
سرگیومارتینزلیلو، ۱۴
سروانتس، ۲۵۸، ۳۷۳، ۳۹۵، ۸۳۶، ۸۳۹، ۸۴۷، ۸۶۳، ۸۷۰
سرونباقی، سعدون ← سعدون سرونباقی
سریلانکا، ۴۷۰
سزالپینو، ۲۵۸
سشو، سی.ای، ۴۶۰
سعدبن محمدبن یوسف، ۱۶۲
سعدبن ملک، ۱۹۲، ۲۰۴
سعدون رعینی، ۷۸
سعدون سرونباقی، ۸۷
سعدیون، ۳۵۲، ۳۸۸
سعدیة بن دنان، ۳۴۲
سعدیة بن یوسف، ۳۳۳
سعیدبغدادی، ۱۰۸
سعیدبن جودی، ۹۱
سعیدبن حکم، ۱۵۲

سعیدبن مستنّه، ۹۱
سعیدبن هذیل، ۹۱
سفاح، ابوالعباس ← ابوالعباس سفاح
سفارد، ۸۲۹
سفاردی، ۳۶۱
سقا،م، ۱۶۹
سقاطین (بازارکهنه فروشان)، ۱۷۸، ۱۷۹
سقطی، ابوعبدالله محمدبن ابی محمدالمالقی، ۱۶۹
سکودولوسنا، ۱۹۲، ۱۹۴، ۲۰۰
السکه (قلعه ـ)، ۱۳۹
سگودیا، ۳۶۵
سلا(ـ اقیانوس اطلس)، ۳۹۶
سلار، ۲۰۳
سلامان، ۵۲۶
سلانیکا، ۸۶۶
سلز، میخائیل، ۶۰۳
سلطیش، ۱۲۰
سلمی خضراجیوسی، ۱۵ ← جیوسی، سلمی خضرا
سلیسیو، ۴۹۹
سلیط (وادی ـ)، ۸۶
سلیم (سلطان ـ عثمانی)، ۴۹۳
سلیمان بن احمدبن محمدبن هودجذامی ← سلیمان بن محمد...
سلیمان بن حکم بن عبدالرحمان، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۲۷، ۱۲۸، ۷۵۶
سلیمان بن داود، ۸۲۷
سلیمان بن عبدالرحمان، ۷۶
سلیمان بن عبدالملک اموی، ۶۰، ۶۱، ۶۳
سلیمان بن جبرول (سلیمان بن یحیی بن جبرول) ← ابن جبرول (ابن جبروال)
سلیمان بن محمدبن هودجذامی (مستعین) ۱۱۴، ۱۲۱، ۱۲۳
سمح بن مالک خولانی، ۶۸
سمح حاکم اموی، ۲۰۹
سمرقند، ۱۹۵، ۸۱۸
سموره، ۹۲، ۱۰۵، ۱۱۰
سمهر، ۵۹۷
سن ایسیدورودولئون، ۲۹۹
سن پدوردولورسا، ۲۹۸
سنت اقروج، ۱۵۲
سنت پیتر، ۳۹۰
سنت پیتردورودا(صومعهٔ ـ) ۲۹۸
سن ترزا، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳
سنت جیمز، (کلیسای بزرگ ـ)، ۲۲۴
سنت گال، ۲۲۱
سنت میکل دوکوسه، ۲۹۸
سنت وینسنت، ۱۰۴
سنته (محلهٔ ـ)، ۱۷۳
سنچول ← عبدالرحمان بن منصور
سند، ۵۷، ۴۹۸
سن ژان صلیبی، ۸۳۶، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۶۱، ۸۷۱، ۸۸۱

سنکاها، ۲۰۹ ، ۸۳۴
سنگال ، ۱۳۵
سن لویی ، ۴۷۸
سن ماری بلانس ، ۲۵
سن مارتین دوکاستاندا، ۲۹۸
سن مارکو، ۸۶۶
سن میگل دواسکالادا، ۲۹۸ ، ۲۹۹
سن میگل دوسلانوا، ۲۹۸
سن میلان دولاکو گولا، ۲۹۸ ، ۲۹۹
سنداواویدس (ـ مسیحیان هوادارالسید)، ۲۷۴
سن وسان ، ۲۱۱ ، ۲۳۴
سنی (اهل سنت)،۹۵، ۱۴۲ ، ۳۶۳، ۳۶۴، ۵۷۱
سواربن حمدون ، ۹۱
سواله ، ام ، ۳۵۶
سودان ، ۳۹۶، ۴۱۰
سوروساردوی ، ۸۷۱
سوریه ، ۲۳۵ ، ۴۷۹ ، ۴۸۶ ، ۵۰۵ ، ۵۹۷، ۶۱۱ ، ۶۲۰ ، ۷۴۸، ۸۱۸
سوس ، ۵۳، ۱۳۱ ، ۱۳۸
سوفیایو فیما، ۷۷۴
سوقطرا(بندرـ)، ۴۸۵
سولانا، ۳۱۷
سوماترا، ۴۹۷
سونیر، ۹۸
سوی ، ۵۴، ۵۵
سویزو(ـکافه سویسی)، ۱۷۹
سویس ، ۲۲۱
سویل ، ۲۴۴ ، ۲۵۱
سهل بن هارون ، ۵۲۱، ۵۶۸
سهل ، یوسف سوم ، ۵۹۴
سی هانا، ۲۵
سیبائو، ۴۷۵
سچون ، ۴۸۰
سید(السید)، ۷۵۱ ، ۷۷۲
سید من ، ۸۲۵
سید بن عمروعثمان ، ۱۴۶
سید حمیدبن انجلی ، ۸۳۸
سید حنفی ، ۶۷۶، ۶۸۰
سیدرای بن وزیر، ۱۴۴
سیدلس ، ۳۳۸ ← یوسف فریزوئل
سیده (ماریه یا ایزایل)، ۷۵۲
سیدی علی ریس ، ۴۸۷
سیرادوا سپادن ، ۳۹۴
سیرگو(سرزمین ـ)، ۱۸۱
سیسترسین (از فرق کاتولیک)، ۴۹۹
سیسناندو دیوبه ، ۳۰۰
سیسنروس ← همانات دوسیسنروس
سی سی بوت۲۶
سیسیل ، سیسیلی ، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۱، ۷۴۵، ۷۴۷ ، ۷۴۸، ۷۷۳ ، ۸۰۱، ۸۰۹، ۸۱۹، ۹۲۰
سیف الدوله ، ۱۴۵
سیف الدوله (ـ حاکم حلب)، ۶۱۱
سیکولو، لوسیومارینئو، ۱۸۱ ، ۱۸۴ ، ۲۰۱ ، ۲۰۵
سیلوس (صومعهٔـ)، ۲۹۹

سیلوستردوم ، ۸۲۴
سیلویوس ، ایناس ، ۴۸۱
سیلیوانالربی ، ۸۶۲
سیمون اوکلی ، ۵۳۱
سیمونت فرانسیسکو، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۴ ، ۲۰۶ ، ۲۷۵
سیمونه ، ۷۱۸
سینگر، ۵۳۱
سیوطی ، ۵۳۱، ۸۸۱

ش

شاخت ، ژوزف ، ۴۳۷
شاذلیان ، ۸۵۱
شارپنجم ، ۲۰۱ ، ۲۰۵ ، ۳۷۷ ، ۳۷۸، ۸۷۰
شارل درلئان ، ۷۴۴
شارل کچل ، ۸۹
شارل مارتل ، ۶۸، ۶۹
شارلمانی ، ۷۵، ۷۷ ، ۷۸ ، ۳۰۱، ۸۲۰
شاطبه ، ۱۵۳ ، ۲۷۱ ، ۳۱۷ ، ۴۴۹ ، ۶۸۳ ، ۶۸۴
شافعی ، ۸۹، ۶۹۵، ۷۱۴
شالمتا، پدرو، ۱۹
شام (شامیها)، ۶۴، ۶۵، ۶۷ ، ۷۳ ، ۷۴ ، ۱۱۵ ، ۲۱۱ ، ۲۱۶ ، ۲۱۹ ، ۲۲۶ ، ۲۲۸ ، ۲۳۴ ، ۲۴۶
شامی (سربازان ـ)، ۳۷
شامی ، ابراهیم بن سلیمان ، ۸۰
شاون [شیشاون]، ۱۷۴
شاه انکو، ۷۴۹
شاهین قریش ، ۲۳۴
شایندلین ، رایموند، ۶۴۲، ۷۹۰
شبانه ، ک ، ۱۶۷
شبه جزیره ، ۷۱، ۱۳۹، ۱۴۰، ۲۵۰، ۲۶۵ ، ۲۶۶، ۲۶۹، ۲۷۸، ۲۸۰، ۲۸۲، ۴۲۶، ۵۸۶، ۸۴۳، ۸۶۷
شبه جزیره ایبری ، ۲۰ ، ۵۴، ۵۶، ۲۱۰، ۲۱۷ ، ۲۴۵، ۲۴۸، ۲۷۹، ۲۹۸، ۳۰۶، ۳۰۹، ۳۱۹، ۳۲۷، ۳۳۰، ۳۴۱، ۳۴۶، ۳۴۸، ۳۵۱، ۶۵۸، ۶۶۶، ۶۸۳، ۷۱۸، ۷۲۴، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۳۳، ۷۴۸، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۷، ۸۱۷، ۸۳۲، ۸۲۲
شبه جزیره شرقی ، ۸۱۷
شبه جزیرهٔعربستان ، ۷۱، ۲۴۶، ۶۲۳، ۶۵۳، ۸۳۰
شجره (نبرد ـ)، ۱۶۱
شذونه ، ۵۹، ۶۴، ۶۷، ۱۱۲ ، ۱۵۵
شرق ، ۴۶۹، ۴۷۳، ۴۸۱ ، ۴۸۷، ۶۸۵، ۷۳۰، ۷۴۵، ۸۹۹
شرق الاندلس ، ۱۵۲ ، ۲۶۹
شرق ـ غرب ، ۴۸۶ ، ۴۹۱
شرقی ، ۲۲۳ ، ۲۹۷
شرقی (شبه جزیرهٔ ـ)، ۸۱۷
شرقیه ، ۱۶۳
شروتروفسلر، ۵۳۱
شریشی ، ابوالعباس ، ۵۲۳
شریف رضی ، ۶۴۴
شریف مکه ، ۴۸۵

شریفه، م.ب، ۱۶۷
ششت بنوست، ۳۳۸
شقر، ۶۲۲، ۶۳۶، ۶۴۳
شقره (جزیرهٔ_)،۱۵۳
شقنده، ۲۱۲
شقندی، ابوولید اسماعیل بن محمد،
شقوبیه (سگودیا)،۳۶۵
شکر،ش. ه،۶۴۸
شلب، ۱۲۰، ۱۴۴، ۱۴۸، ۱۴۹، ۵۸۹
شلبی، ع، ۱۶۹
شلطانیه، ۱۰۶
شلطیش (جزیرهٔ_)، ۱۱۹
شلف، ۵۳، ۶۶
شلمنقه، ۱۰۳، ۲۷۴
شلونه، ۷۸، ۸۰
شلوی، ۳۱۷
شماخ، ۵۴۳
شمال (مقاومت مسیحیان در_)،۶۹
شمال افریقا، ۷۳، ۱۴۲، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۱، ۴۰۶، ۴۰۹، ۴۱۰، ۵۲۴، ۵۵۵، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۸، ۶۲۲، ۶۷۰، ۷۲۴، ۷۲۵، ۸۹۱
شمالیها، ۴۴۰ _ ۴۶۲
شمانه، ۱۲۷
شمنتان، ۹۱
شنت اشتین غرماج، ۱۰۶
شنت بریه، ۱۱۷، ۱۳۶، ۲۲۳
شنتره، ۱۲۵، ۱۳۴
شنترین، ۶۲، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۴۸، ۷۶۲
شنمریه غرب (بانام امروزی فارو)،۹۱، ۱۲۰
شنت یوانس (سن خوان)، ۱۱۰
شنچول ← عبدالرحمان بن منصور
شنیل (رودخانه _)،۱۶۷
شواربن حمدون، ۹۱
شوالیه مسیحی، ۱۸۵
شواهدی، محمدحمیدالله، ۴۶۶
شوبقات، ۵۴، ۵۵
شوذر، ۹۱
شورباشی، وسمعه، ۸۷۹
شوشتری، ۹۲
شوقی، احمد،۲۲، ۶۰۲
شوقی ضیف، ۱۶۷، ۱۶۸، ۴۸۵
شهرداریها(بناهای تاریخی _)،۱۷۳
شیخ الغزات، عثمان بن ابی العلاء، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۶۰
شیدفر، ۶۳۳، ۶۴۶
شیطان، ۸۵۳
شیعه، شیعی، شیعیان، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۹۲، ۹۵، ۱۴۲، ۴۱۳
شیعیان عبیدی، ۹۸
شیعیان فاطمی، ۹۸، ۱۰۱
شیکاگو، ۴۳۶، ۷۱۲
شیلوا،الف، ۹۱۷، ۹۱۸
شیمل، آنه ماری، ۴۳۷، ۸۵۱

شیندلین ، ریموند.پی ، ۳۲۵، ۶۰۲

ص

صاحب بن عباد، ۵۹۷
صاحب کتاب الزهرة ، ۶۸۶
صاحب کتاب الموشی ، ۶۸۶
صاعد اندلسی (قاضی ـ)،۴۲۸، ۴۳۸، ۸۲۴
← ابن صاعد اندلسی
صبح (- همسر حکم دوم)، ۷۴۹، ۷۷۳ ← آورورا
صحرا، ۵۳، ۱۳۱، ۲۰۲
صحراوی ، یحیی بن علی ، ۱۳۹
صخره پلایو، ۶۰، ۷۰
صفا، ذبیح الله ، ۹۹
صفاقس ، ۲۲۸
صفوان بن ادریس مرسی ، ۶۵۶
صفی (safi در مراکش)،۴۶۷
صفی الدین عبدالمؤمن من الارموی بغدادی ۸۹۰، ۸۹۷، ۸۹۸، ۹۱۸
صقالبه (صقلبیها)، ۱۱۵، ۲۳۰، ۲۷۴، ۲۷۵
صقلابها(اسلاوها)، ۱۰۲، ۱۰۹
صقلبی ، عباس ، ۱۴۸
صقلبی ، خیران ، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۲۸
صلاح الدین ، ۲۳۱، ۴۸۶، ۴۸۷، ۷۴۹
صلاح الدین عثمان هاشم ، ۴۶۱
صلاح الدین قاسمی ، ۶۰۰، ۶۴۷
صلاح خالص ، ۶۰۲
صلیبی (جنگهای -)،۴۶۸ – ۴۶۹، ۵۰۲
صلبیان ، ۴۴۹، ۴۵۵، ۴۶۹، ۴۸۳، ۴۸۶، ۷۴۸
صندوق الاحیاءالتراث الاسلامی ، ۵۳۲
صنعانی ، حنش بن عبدالله ، ۵۹، ۶۰
صنوبری ، ۵۴۶، ۵۴۷، ۶۱۰، ۶۳۲، ۶۳۴
صنهاجه ، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۴۲، ۴۲۶
صنهاجی ، عبدالرحمان ابوزید، ۳۱۱
صنهاجی ، ملول بن ابراهیم بن یحیی ، ۴۱۸
صنهاجی‌ها ، ۱۱۳، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۳۰
صوئرا، ۸۶۵
صوفی ، صوفیان ، ۱۴۰، ۱۴۲، ۳۳۳، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۳۷
صوفیان اندلسی ، ۴۳۷
صهیون ، ۴۷۷، ۵۰۰
صیرفی ، حسن کامل ← حسن کامل صیرفی

ض

ضبی ، ابوجعفراحمدبن یحیی بن عمیره ، ۱۶۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۶۳۶
ضیف ، ش، ۱۶۷، ۱۶۸، ۴۵۸

ط

طائفه ، طوایف ← ملوک الطوایف
طارق بن زیاد، ۵۳، ۵۶ – ۶۱
طاعی ← ابوجعفرلماعی ، ۵۶۹، ۵۶۵
طاق کسری ، ۵۷۶
طالوت بن عبد الجبار،۷۸
طاهری عدن (خاندان -)،۴۸۵

طبری (تفسیر -)،۳۶۳
طبلاطه ، ۸۴
طرابلس غرب ، ۵۲، ۵۳، ۱۴۵ ، ۷۵۲
طربوزان ، ۴۸۱
طرسونه ، ۱۳۷
طـــــرطوشه ، ۱۱۶، ۱۲۲، ۱۲۵ ، ۱۲۸ ، ۱۵۲ ، ۲۸۱ ، ۲۸۲ ، ۳۹۴
طرطوشی ، ابوبکر، ۱۳۴ ، ۱۴۵
طرفه ، ۶۰۰
طرکونه ، ۶۲
طروب ، ۷۴۹
طریف ، ۱۵۰ ، ۱۵۶ ، ۱۵۷ ، ۱۵۸ ، ۱۵۹
طریف بن مالک ، ۵۷
طریفه ، ۵۷
طلبیره ، ۶۰، ۱۳۶ ، ۱۵۰ ، ۲۵۷
طلمنکه ، ۸۹
طلیاطه ، ۱۴۴
طلیطله ، ۲۱ ، ۲۵ ، ۵۶ ، ۵۸ ، ۵۹ ، ۶۰ ، ۶۷ ، ۷۸ ، ۷۹ ، ۸۲ ، ۸۶ ، ۸۹ ، ۹۲ ، ، ۹۴ ، ۱۱۷ ، ۱۱۹ ، ۱۲۱ ، ۱۲۳ ، ۱۲۴ ، ۱۲۹ ، ۱۳۲ ، ۱۳۶ ، ۱۳۷ ، ۱۳۹ ، ۱۵۰ ، ۲۱۷ ، ۲۲۳ ، ۲۵۴ ، ۲۶۵ ، ۲۶۶ ، ۲۷۱ ، ۲۷۴ ، ۲۷۵ ، ۲۷۸ ، ۲۸۰ ، ۲۸۳ ، ۲۹۸ ، ۳۰۰ ، ۳۰۲ ، ۳۰۶ ، ۳۱۲ ، ۳۳۸ ، ۳۴۱ ، ۴۳۳ ، ۴۵۰ ، ۴۷۱ ، ۷۴۸ ، ۷۵۲ ، ۷۷۶ ، ۸۲۰ ، ۸۲۴
طلیطله‌ای (- شاعرنابینا)،۶۵۴
طـــلیطلی (رهـبران - رودیک و پسـران ویـتیزا)، ۲۸۳
طنجه ، ۵۲ ، ۵۳ ، ۵۶ ، ۵۷ ، ۵۹ ، ۴۲۶
طنجی ، مـحمدبن تـاویت ، ۴۵۹ ، ۴۷۹ ، ۶۸۰ ، ۹۱۶ ، ۹۱۷ ، ۹۱۸ ، ۹۱۹ ، ۹۲۲
طوایف خزر آسیای میانه ، ۲۲۶
طوطه (تیودا)، ۲۲۶
طه حسین ، ۶۴۲

ظ

ظافردوم ، ۴۸۵
ظـــاهری ، ۶۹۵ ، ۷۱۳ ، ۷۱۴ ـــــ ابـــن داود ظاهری

ع

عابد، ۹۶ ـــــ آلفونسوی چهارم
عاتکه (- همسرابوبکر بن حزم)،۷۰۰
عامریان ، ۱۰۲ - ۱۰۴
عامری ، عامریها، ۹۶ ، ۱۰۲ ، ۱۰۴ ، ۱۱۰ ، ۱۱۱ ، ۱۱۲ ، ۱۱۵ ، ۱۱۶ ، ۱۲۵ ، ۱۲۷ ، ۲۳۰ ، ۳۲۹ ، ۶۸۳ ، ۷۱۴
عایشه ، ۲۲۲
عبادبن محمدبن اسماعیل ابوالقـاسم (مـعتضد)، ۱۲۰ ، ۱۲۹
عبادبن معتمدبن عماد، ۱۱۹
عبادةبن ماءالسماء، ۶۶۱ ، ۶۶۷ ، ۶۶۹
عبادی ، احـمدمختار، ۱۶۷ ، ۱۶۸ ، ۵۳۰ ، ۵۳۱ ، ۵۳۲
عبادیان ، ۵۷۲ ، ۵۷۸

عباس ، I، ۹۱۷، ۹۱۹
عباس ، احسان ← احسان عباس
عباس بن احنف ، ۵۸۲، ۶۹۰، ۷۵۵، ۷۵۶
عباس بن عبدالله جراری ، ۶۷۸
عباس بن عبدالمطلب ، ۷۲
عباس بن فراناس ، ۸۹، ۹۰، ۲۱۵
عباس بن منذر، ۲۴۷
عباس بن ناصح ، ۸۰، ۸۲
عباسی (عباسیان)، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۹۴، ۲۱۰، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۲۷، ۲۴۰، ۲۴۶، ۴۳۷، ۴۵۰، ۵۴۳، ۵۴۶، ۵۶۱، ۵۶۸، ۵۸۲، ۵۹۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۱۱، ۶۹۰، ۸۱۹، ۸۲۲، ۸۷۳، ۸۹۴، ۹۱۴
عبدالبدیع ، ۱، ۱۶۸
عبدالبدیع لطفی ، ۶۴۶
عبدالحمید، ۶۴۸
عبدالحمیدبن یحیی بن سعید، ۵۶۸
عبدالرحمن (–اول = الداخل) بن معاویه بن هشام ، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۹، ۷۳ – ۷۶، ۷۷، ۱۱۶، ۲۱۰ – ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۱۷، ۲۳۴، ۲۴۶، ۵۴۱، ۷۷۳، ۸۲۲
عبدالرحمن (–پنجم = المستظهربالله) بن هشام بن عبدالجبار،۱۱۳، ۷۵۶
عبدالرحمن (–دوم) بن حکم اول ، ۸۰، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۹۰، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۳۵، ۲۵۱، ۲۵۶، ۷۴۹، ۷۷۳، ۸۹۳، ۸۹۴، ۹۱۶
عبدالرحمن (– سوم = الناصرلدین الله)بن محمدبن عبدالله بن محمد، ۹۳ – ۹۹، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۵، ۲۱۷، ۲۲۶، ۲۲۸، ۲۳۶، ۲۴۷، ۲۵۴، ۳۲۵، ۳۲۷، ۳۲۸، ۴۴۹، ۵۵۰، ۵۵۲، ۷۴۹، ۸۲۲
عبدالرحمن اکرش ، ۲۲۰
عبدالرحمن الحاجی ، ۴۶۰
عبدالرحمن (– چهارم = المرتضی)بن محمدبن عبدالملک ، ۱۱۳، ۱۱۴
عبدالرحمن بن جمهور ، ۱۱۹
عبدالرحمن بن حکم ← عبدالرحمن دوم
عبدالرحمن بن رستم ، ۸۴
عبدالرحمن بن عبدالله غافقی ، ۶۸ ← غافقی، عبدالرحمان
عبدالرحمن بن مروان جلیقی ، ۸۷، ۹۰
عبدالرحمن بن منصور، ۱۰۵، ۱۱۱، ۱۱۲، ۶۸۳، ۷۱۱
عبدالرحمن بن ابوولید محمدبن ابوحزم جمهوربن محمد، ۱۱۹
عبدالسلام (قلعه –)، ۵۹
عبدالعزیز اهوانی ، ۴۹۶، ۵۰۹، ۶۷۶
عبدالعزیز (ملقب به منصور)، ۱۲۵
عبدالعزیزبن مروان ، ۵۲
عبدالعزیز بن موسی بن نصیر، ۵۹، ۶۰، ۶۱، – ۶۵
عبدالعزیز معطر، ۲۶۰
عبدالعزیز منصور، ۱۱۶
عبدالفتاح کیلیتو، ۶۴۲

عبدالکریم بن مغیث ، ۸۳
عبدالله بن ابّار، ۵۸۵
عبدالله بلقین بن بادیس (- زیری)، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۶۹، ۳۴۴
عبدالله بن خالد ، ۷۳
عبدالله بن رشیق (- وزیر معتمد)، ۱۲۹
عبدالله بن زبیر، ۵۲، ۷۱، ۷۲
عبدالله طاهر، ۷۹
عبدالله بن عبدالرحمان ، ۷۶
عبدالله بن عبیدالله معیطی ، ۱۲۷ ← عبدالله معیطی
عبدالله بن فاطمه ، ۱۳۶
عبدالله بن محسن ملقب به بشیر،۱۴۳
عبدالله بن محمد(امیر)، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۱۱۵، ۲۳۹، ۲۴۶، ۶۶۰، ۷۴۹
عبدالله بن محمدبن مسلم (- ابن افطس)،۱۲۴
عبدالله بن مهاجر، ۱۱۶
عبدالله ظالم ، ۷۴۹
عبدالله ، مبلغ فاطمی ، ۴۰۹
عبدالله معیطی ، ۱۱۳
عبدالملک بن ابو ولید محمد بن ابوحزم جمهوربن محمد، ۱۱۹
عبدالملک بن امیه ، ۹۳
عبدالملک بن جمهور، ۱۱۹
عبدالملک... (- ابومروان)،۲۵۷
عبدالملک بن عبدالجواد، ۹۱
عبدالملک بن عبدالعزیز، ۱۴۱
عبدالملک بن عبدالله بن امیه ، ۹۱
عبدالملک بن [محمد] المنصور عامری (مظفر)، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۲۶، ۱۲۸، ۶۴۲، ۶۸۳
عبدالملک بن مروان ، ۵۲، ۷۱، ۶۲۰
عبدالملک مظفربن منصور عامری ، ۱۱۰ - ۱۱۱
عبدالمؤمن بن علی کومی ، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۴۰۶، ۴۱۰، ۴۱۹ ، ۴۲۰، ۴۳۲
عبدالمومن (- جانشینی محمدبن تومرت)، ۱۴۸
عبدالواحد مراکشی ، ۴۱۸
عبدالوهاب بیاتی عراقی ، ۲۳
عبدالهادی تازی ، ۲۶۱
عبری ، ۳۴۱، ۷۲۰، ۷۹۰، ۸۰۹، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۲۹، ۸۴۱، ۸۴۴
عبیدالله بن ابی عبده ، ۹۱
عبیدالله بن امیةبن شالیه ، ۹۱
عبیدالله بن عبدالله بلنسی ، ۸۳
عبیدالله بن عثمان ، ۷۳
عبیدالله بن قاسم ، ۲۴۷، ۲۵۷
عبیدالله بن محمد، ۹۲
عبیدالله مهدی ، ۹۵، ۴۰۹، ۴۲۰
عثمان (- خلیفه)، ۲۲۴
عثمان بن ابی العلا(- شیخ الغزات)، ۱۵۸
عثمان دی ، ۸۸۵، ۸۶۸
عثمانی ، عثمانیها ، ۱۶۲، ۳۵۲، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۸۷، ۴۵۵، ۴۸۲، ۴۸۶، ۴۹۲، ۴۹۳، ۵۰۲، ۵۰۳، ۹۱۰، ۹۱۲

عدن ، ۴۸۵
عدنان حیدر ، ۶۴۲
عذری ، احمد بن عمربن انس (معروف به ابن دلائـی)، ۱۶۹ ، ۲۶۰ ، ۲۶۱ ، ۴۶۵، ۴۹۶، ۵۰۹، ۶۷۳
عراق ، ۷۲ ، ۸۱ ، ۲۱۶ ، ۳۲۵ ، ۳۲۷ ، ۵۴۵ ، ۸۱۸
عرب ، ۵۶ ، ۵۸ ، ۶۴ ، ۶۶ ، ۶۷ ، ۶۹ ، ۸۳ ، ۸۵ ، ۱۱۵ ، ۱۱۷ ، ۱۱۸ ، ۱۸۱ ، ۱۸۲ ، ۲۰۵ ، ۲۱۰ ، ۲۱۲ ، ۳۲۰ ، ۳۲۱ ، ۳۴۵ ، ۴۱۱ ، ۴۳۰ ، ۴۴۰ ، ۴۴۳ ، ۴۴۵ ، ۴۶۳ ، ۵۱۷ ، ۵۱۸ ، ۵۳۴ ، ۵۴۵ ، ۷۰۵ ، ۷۲۴ ، ۸۰۹ ، ۸۱۰ ، ۸۳۲ ، ۸۳۵
عرب ، بی .ان ، ۴۳۰
عربستان ، ۲۱۶ ، ۲۳۸ ، ۴۹۱ ، ۶۵۱ ، ۸۳۰
عربها، ۵۶ – ۶۵
عربی ، ۱ ، ۱۶۸
عربی (شعر–اسپانیایی)، ۶۵۰ – ۶۸۳
عربی (تبار –)، ۴۹۰
عربی (زبان –)، ۷۴۰ – ۷۸۰
عربی – اندلسی ، ۲۴۶
عربی ، اسماعیل ، ۴۶۱
عروةبن الورد، ۵۴۳
عریان ، م ، ۱۶۹
عزام ، عبدالوهاب ، ۶۴۸
عزیز (– خلیفه فاطمی)، ۱۰۷ ، ۲۲۱
عزیز اسماعیل ، ۱۳
عزیز العظمه ← عظمه ، عزیز
عزیزبن خطاب ، ۱۵۲
العطار ، ۱۶۶
عطاف بن النعیم لخمی ، ۱۱۵
عظمه ، عزیز، ۴۴۰ ، ۴۶۰ ، ۴۶۱
عـظیمائی ، عبدالله ، ۵۱ ، ۱۷۰ ، ۲۰۸ ، ۲۴۴ ، ۲۹۷ ، ۳۰۶ ، ۳۲۵ ، ۳۴۶ ، ۴۰۱ ، ۴۴۰
عقبه البقر، ۱۳۹
عقبة بن حجاج سلولی ، ۶۹
عقبة بن نافع ، ۵۲
عکا، ۴۶۸ ، ۴۷۹
علقمة بن عبده ، ۵۴۳
علوش ، س ، ۱۶۸
علوی ، ۱۱۳ ، ۱۱۸ ، ۱۲۹
علوی ، جمال الدین ، ۱۹
علی علیه‌السلام، ۴۱۳
علی اقبال الدولة بن مجاهد، ۱۱۶ ، ۱۲۲ ، ۱۲۷ ، ۴۴۵
علی بن ابی رجال ، ۸۴۷
علی بن احمدبن سعیدبن حزم ، ۶۸۳ ← ابن حزم
علی بن اسحاق بن محمدبن غانیه ، ۱۴۸ ← غانیه
علی بن جابر فارسی (ابن یمیر)، ۸۶۳
علی بن حمود، ۱۱۳
علی بن رباح لخمی ، ۵۹
علی بن عثمان ، ابوالحسن مرینی ، ۱۵۸
علی بن عیسی بن میمون ، ۱۴۴

علی بن نافع ، ابوالحسن (– مشهوربه زریاب)، ۸۲، ۸۹۱
علی بن یوسف بن تاشفین ، ۱۲۸، ۱۳۵ – ۱۴۰ ، ۱۴۱ ، ۱۴۳، ۴۶۶
علیم ، ۱۰۱، ۵۰۹
علی محمد ویرانی ، ۴۹۳
عمادالدوله عبدالملک بن مستعین بن هود، ۱۲۳ ، ۱۳۷
عمار طالب ، ۴۳۰، ۴۳۸
عمر بن خطاب (– خلیفه دوم)، ۴۱۳، ۶۸۵
عمربن ابی ربیعه ، ۷۵۸
عمربن حفصون ، ۲۷۳، ۲۷۷ ← ابن حفصون
عمربن عبدالعزیز اموی ، ۶۳
عمربن محمدبن عبدالله بن محمدبن مسلمه تجیبی ملقب به متوکل (پسرابن افطس)، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۵
عمر مالقی ، ۵۲۴
عمروبن عاص ، ۵۲
عمروبن قمئه ، ۵۴۳
عمروس ، ۷۸
عمری ، شهاب الدین احمدبن یحیی بن فضل الله ، ۱۸۱، ۱۸۶، ۲۰۱، ۲۰۶، ۴۶۷، ۴۹۶، ۴۹۷، ۵۰۹
عمیربن سعید لخمی ، ۲۴۵
عنبسه بن سحیم کلبی ، ۶۷، ۷۰
عیاض ، قاضی ابوالفضل بن موسی یحصبی البستی ، ۱۶۹
عیسی (ع)، ۲۶۴، ۲۹۹، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۹۲، ۴۱۳، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۳۶
عیسی بن حسن بن ابی عبده ، ۸۴
عیسی بن شهید، ۸۴
عیسی بن مزاحم ، ۲۶۰
عیسی بن منصور، ۲۲۶
عین جالوت ، ۴۷۹
عمار (ابوبکربن ـ)، ۵۹۱

غ

غازی بن قیس ، ۷۶
غازی ، سید مصطفی ، ۶۰۱، ۶۴۵، ۶۷۶، ۶۸۰
غافقی ، عبدالرحمان بن عبدالله ، ۶۳، ۶۸، ۶۹
غالب ناصری ، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵
غانیه (اسحاق بن محمدبن –)، ۱۴۸
غانیه (علی بن اسحاق بن محمد –)،۱۴۸
غانیه (محمدبن –)، ۱۴۸
الغرب (منطقه –)، ۶۴، ۱۴۰، ۲۲۳
غرماج ، ۱۰۰
غرناطه ، ۹، ۲۵، ۶۴، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۸ – ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۵۲ – ۱۶۵، ۱۷۰، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۶۶، ۲۳۲، ۲۵۰، ۲۵۴، ۲۵۹، ۲۷۱، ۲۷۳، ۲۷۸، ۳۰۷، ۳۱۲، ۳۱۴، ۳۱۷ – ۳۱۹، ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۴۲، ۳۴۴، ۳۷۴، ۳۷۵، ۴۴۲، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۵۱، ۵۷۱، ۵۹۴، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۵۸، ۸۶۱، ۸۶۲، ۹۱۲
غرناطه نصری ، ۳۰۹

غرناطه (– یهودی)، ۱۷۰، ۱۹۹
غرناطیها، ۱۶۲
غزال، یحیی بن حکم، ۸۰، ۸۲، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۶۰، ۵۴۷ – ۵۵۰، ۵۵۴، ۵۹۰، ۸۵۰، ۸۷۲
غـزالی، ابـوحامد، ۱۳۴، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۵، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۸، ۸۶۹
غزوة الاشراف، ۶۶
غزوه خندق ← خندق
غزوه مویش، ۹۴
غسانی، جبلةبن ایهم، ۵۸
غسانی، حسن بن نعمان، ۵۲

ف

فارابی، ۴۷۰، ۸۹۰، ۸۹۸، ۹۰۳، ۹۱۹، ۹۲۲
فارایدا، ۳۷۴
فارسی، ۷۲۰، ۸۲۱، ۸۸۲
فارسی – یهودی، ۳۳۵
فامر، جی .اچ، ۹۰۳، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۲۲
فارو(نام امروزی :شفت مریه)، ۹۱، ۱۲۰
فاروقی، ل .آی، ۹۲۲
فـاس، ۷۹، ۱۰۸، ۱۴۱، ۱۶۰، ۱۹۱، ۲۴۹، ۲۵۰، ۴۲۶، ۴۴۳، ۴۵۰، ۹۰۷
فاسی، ابوعمر ← ابوعمر فاسی
فاطمه (–کتابدار دربار)، ۲۲۲
فـاطمی (فـاطمیان)، ۹۵، ۱۰۱، ۱۰۷، ۱۴۲، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۳۷، ۳۲۸، ۳۳۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۳۷، ۴۸۶، ۴۹۱، ۵۵۵، ۵۹۸
فاکنهایم، ۷۷۶
فانیز، الوار ← الوار فانیز
فاویلا، ۷۰
فتح بن خاقان، ۱۶۸، ۵۲۲
فـتنه، ۴۵۰، ۵۴۵، ۵۴۷، ۵۵۲، ۵۵۷، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۷۱
فتی ابرالو،۳۷۲، ۳۷۳، ۳۸۱
فجلوزه (محله –)، ۱۷۵
فحص البوط (دشتی در شمال قرطبه)،۷۹، ۹۲، ۱۲۴، ۴۲۰
فحص الجلاب، ۱۴۶
فخرالدین اسعدگرگانی، ۷۶۰
فدریکو گارسیالورکا، ۱۵، ۶۲۰
فدوه مالتی – دوگلاس، ۶۴۲
فرات، ۷۳، ۷۵
فراترن، ۶۴۳
فراند،گابریل، ۵۰۳
فرانزن، کولا،۱۳، ۶۴۳
فرانسوی، ۶۶۱، ۶۸۵
فـرانسـه، ۱۹، ۶۲، ۷۵، ۱۲۲، ۱۸۶، ۲۲۵، ۳۴۰، ۳۷۷، ۳۸۶، ۳۸۹، ۳۹۳، ۴۰۷، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۶۹، ۴۷۸، ۴۹۳، ۴۹۷، ۵۰۰، ۵۲۹، ۵۴۷، ۶۸۵، ۷۳۳، ۷۳۵–۷۳۸، ۷۴۵ – ۷۴۸، ۷۵۲ – ۷۵۴، ۷۸۷، ۷۹۶، ۸۰۱، ۸۰۸، ۸۱۰، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۵۵، ۸۶۶، ۸۷۱، ۹۰۵، ۹۰۷، ۹۱۷
فرانسیسکو دوالمیدا، ۴۸۵

فرانسیسکو مارکز ویلیانو اوا، ۸۱۵، ۸۴۸، ۸۸۱
فرانسیسکو مارکوس مارین ، ۸۴۵
فرانسیسی ، ۴۷۹
فرانسیکو دلیکادو ، ۸۴۰
فرانک ، ۴۴۰
فرانکلین ، ۷۵۷
فرانکها، ۵۴، ۶۸، ۶۹، ۷۷، ۷۸، ۸۹، ۹۷، ۹۸،
۱۲۸، ۱۳۷، ۲۶۴، ۴۵۴، ۴۵۵
فرابل ، کریستوفر،۵۰۵
فرتون بن موسی ، ۸۷
فرد یناند ، نام چهارتن از پادشاهان کاستیل ولئون ،
فردیناند‌اول (فرناندوی اول)، ۱۲۴، ۱۲۶
فردیناند[2]از آراگون (فرناندوی دوم) ۱۴۷،
۱۴۸، ۱۶۳، ۱۷۸، ۱۸۵، ۱۹۸، ۲۰۰،
۲۰۲، ۳۳۶، ۳۴۷، ۳۵۳، ۳۷۶، ۳۷۷،
۴۵۱، ۴۶۲، ۴۶۵، ۴۷۶، ۸۵۹
فردیناند [2]از لئون ، ۱۴۷، ۱۴۸
فردیناند [3](فرناندوی سوم)، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳
،۱۵۴، ۱۵۵، ۲۵۹، ۲۳۲
فردیناند [4](فرناندوی چهارم)، ۱۵۷، ۱۶۲
فرناند (شاهزاده -)، ۱۶۱
فرناندز- پوئرتاس ، ۲۰
فردیناندو ، ۱۷۸
فرناندو، ۱۶۳، ۴۵۱
فرناندو جبل الطارق ، ۱۵۷
فراری مالول ، ام .تی ، ۳۱۷
فرزذق ، ۵۴۲، ۵۹۷، ۶۰۰، ۶۴۶
فرس ، دوک ودلا،۳۸۷
فرغانی ، ۴۷۱
فرناندو دورهاس ، ۷۴۴، ۸۳۶
فرناندو دولاگرانخا، ۵۳۰
فرنان گونزالا،۹۷، ۱۰۰، ۱۰۱
فرنگ ، مارگیت ، ۸۴۱، ۸۴۴
فری لویی دولئون ، ۸۳۶
فری مارکوس ، ۳۶۱
فریند لاندر،۸۲۹
فسطاط،۸۱
فلان ، جان ، ۴۹۹
فلچر،مادلین ، ۱۱، ۲۰، ۱۵۲، ۴۰۱، ۴۳۰
فلسطین ، ۲۲، ۷۳، ۱۴۹، ۳۳۰، ۳۳۴، ۳۳۷،
۳۹۱، ۴۶۳، ۴۷۹، ۷۴۸
فلسطینی (سربازان -)، ۶۴، ۳۵۵
فلورانس ، ۴۸۱، ۷۸۱
فلورانسی ، پائو پوتسودال توسکانلی ، ۴۶۵
فلورنسیو،۲۹۹
فلوطین ، ۸۳۰
فندق زید ، ۱۸۱
فندق سعیده ، ۱۷۹
فندق لیمو،۱۹۰
فوئنتس ، ۸۴۵
فورتالنی ، ۳۱۷
فورتن گارسز، حاکم پامپلونا،۷۴۹
فوکس ، ۶۳۰
فوکین ، ۴۹۰، ۵۰۰

فولبرایت، ۸۸۵
فون روبروک، ویلهلم، ۴۷۸
فون گرونباوم، ۷۱۶
فهری، عبدالملک بن قطن، ۶۴، ۶۵، ۶۶
فهری، یوسف بن عبدالرحمن، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۷۳، ۷۴ ← یوسف بن عبدالرحمن
فیچینو، ۷۶۳
فیروز، ۸۷۹
فیلیپا، ۷۵۳
فیلیپ، حاکم اورو، ۳۱۸
فیلیپ حتّی، ۴۶۱، ۸۱۷
فیلیپ دوم (- از اسپانیا)، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۹۲،
فیلیپ سوم، ۸۲۳، ۸۳۹

ق

قادر، یحیی (بن اسماعیل، بن ذوالنون)، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۶، ۳۰۱
قادس، ۸۴، ۱۴۴، ۱۵۲، ۴۶۳، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳
قاسم بن حمود، ۱۱۳
قاسم بن محمد، ۱۲۹
قاصرش (= قشرش)، ۱۴۶
قاضی ابن حجاف ← جعفربن حجاف
قالی، ابوعلی، ۹۹، ۱۰۸، ۵۲۱، ۵۴۳، ۵۹۷
قانصوه غوری، ۴۸۵
قاهره، ۱۷۰، ۲۰۶، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۶۰، ۲۶۱، ۳۲۷، ۳۴۴، ۳۵۳، ۳۷۶، ۴۳۲، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۱، ۴۶۷، ۴۸۵، ۴۸۷، ۵۰۲، ۵۰۵، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۳۲، ۵۹۷، ۵۹۹، ۶۰۲، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۷۴، ۶۷۶، ۶۸۰، ۷۱۳، ۸۱۰، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۲۱، ۹۲۲
قایت بای، ۳۵۳، ۴۷۳
قبذاق، ۱۵۷
قبرس، ۴۷۸، ۴۹۳
قبره، ۱۵۸، ۲۰۴، ۶۶۰
قبری، محمدبن محمود، ۶۶۰
قبطی (راهبان)، ۵۰۵، ۷۲۰
قبة الصخره، ۲۳۶، ۶۲۰
قتیبةبن مسلم باهلی، ۵۶، ۶۱
قدامة بن جعفر بغدادی، ۶۶۸
قدس ← بیت المقدس
قدیس (- عارف اهل آبله)، ۸۵۳
قدیس جروم، ۵۰۰
قرشی، عباس بن عبدالله، ۸۳
قرشی مخزوم زاده، ۵۷۱
قرضی (واژه‌های -)، ۷۲۱، ۷۲۸، ۷۳۶، ۷۴۲
قرطاجنه، ۵۴
قرطاجنه (- افریقا)، ۲۲۸
قرطایه، ۵۸
قرطبه ۲۱، ۵۵، ۵۸، ۶۷، ۶۹، ۷۳، ۷۵، ۷۸، ۷۹، ۸۱، ۸۲، ۸۴، ۸۵، ۸۷، ۹۰، ۹۳، ۹۷، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۴، ۱۲۹، ۱۳۴،

۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۴۵،
۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۶۰، ۱۶۳، ۱۷۰،
۱۸۶، ۲۰۸– ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۴۵، ۲۴۷،
۲۴۸، ۲۴۹، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۴، ۲۷۵،
۲۷۸، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۹۷، ۲۹۸،
۳۳۷، ۴۲۵، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۹، ۴۶۵،
۵۲۶، ۵۳۲، ۵۴۵، ۵۵۴، ۵۶۳، ۵۶۹،
۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۷، ۵۸۹، ۵۹۷، ۶۵۵،
۶۸۳، ۷۰۰، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰،
۷۵۱، ۷۵۵، ۷۷۳، ۷۷۳، ۸۰۳، ۸۲۲،
۸۲۳، ۸۲۵، ۸۴۰، ۸۹۱، ۸۹۴، ۹۰۷
قرطبه (مسجدجامع –) ← مسجد جامع قرطبه
قرطبه (مقتولین –)، ۲۷۵
قرطبی (نیروهای –)، ۱۱۲
قرطبی، خشخاش، ۹۱۷
قرطبی (کشیش –)، ۸۴، ۸۷، ۲۱۳، ۲۱۴
قرقشونه، ۶۸
قرمونه، ۵۹، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۳۰، ۲۴۹
قرناطی (سبک –)، ۹۰۷
قرون وسطائی، ۹۰۵
قریش، ۵۴۱، ۶۹۲
قریون، ۱۰۶، ۷۵۲
قزوینی، ۴۵۴
قسطنطنین معروف به «ارغوانی»، ۲۲۶
قسطنطنین هفتم، ۳۲۸
قسطنطنیه، ۸۴، ۱۶۲، ۲۱۴، ۴۸۲، ۴۸۳، ۵۰۰، ۵۴۸، ۷۷۴، ۸۲۰، ۸۲۲
قسطنطین، ۲۲۶
قشتاله، ۶۰، ۷۷، ۸۳، ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۵، ۱۴۷ – ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۶– ۱۶۳، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۲۴، ۲۳۲، ۲۴۵، ۲۵۴، ۲۵۶، ۲۵۹، ۲۹۸، ۳۰۲، ۳۰۶ – ۳۰۸، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۳۸، ۳۴۱، ۴۴۰، ۳۴۶، ۴۴۸، ۳۵۶، ۴۷۵، ۷۴۸، ۷۵۱، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵
قشــتالی، قشــتالیها، ۱۲۶، ۱۳۲، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۵، ۱۶۱ – ۱۶۴، ۲۶۴، ۴۴۵، ۴۵۷، ۵۲۹، ۵۹۵، ۶۶۱، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۷، ۷۳۳، ۷۳۶، ۷۴۲، ۷۶۰، ۷۹۴، ۷۹۵، ۸۱۱، ۸۲۳، ۸۳۱، ۸۴۱، ۸۴۵
قشتالی، قشتالیها
قصبة الجدیدة، ۱۷۱
قصبة الحمراء، ۱۴۶، ۱۷۱
قصبة القدیمة (– قصبۀ زیری) ۱۷۱
قصرابی دانس، ۱۰۶، ۱۴۹
قــصر (القــصر)، ۲۵، ۲۱۰، ۲۱۴، ۲۲۰، ۲۳۳، ۲۵۳، ۸۲۷
قصرالحمراء، ۱۴۶، ۱۶۰، ۱۶۴ ← الحمراء
قصراموی، ۲۶۸، ۶۲۰
قصر«اولیت»، ۳۲۰
قصرحبوس، ۲۰۳
قصردادالدیک، ۲۰۳

قصر«ستی مریم»، ۱۷۹
قصرشنیل ، ۱۷۶
قصر قرطبه ، ۳۲۷
قصرمبارک ، ۲۵۴
قصر مشتی ، ۶۲۰
قصر مکرم ، ۲۵۴
قطب الدین شیرازی ، ۹۱۹
قـطلونی (قـطلونیها)، ۲۶۴ ، ۷۱۹ ، ۷۲۷، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۶
قطلونیه ، ۹۸، ۱۱۰ ، ۱۲۸ ، ۱۳۷ ، ۱۵۲ ، ۲۹۸ ، ۳۴۰ ، ۳۷۷ ، ۳۸۰، ۳۹۶، ۷۴۸
قلعه السکه ، ۱۳۹
قلعه ایوب ، ۶۳، ۱۲۱ ، ۱۳۷
قلعه بنی حماد،۴۲۶
قلعه بنی سعید،۱۵۹
قلعه خلیفه ، ۸۹
قلعه خمینس ، (همانات)، ۲۰۴
قلعه دژ،۱۴۱
قلعه دوبل ، ۸۸
قلعه شلبطره ، ۱۵۰
قلعه عبدالسلام ، ۵۹
قلعه گوادایر،۵۹
قلعه هنارس (=قلعه عبدالسلام)، ۵۸ ، ۵۹
قلفاط ، یحیی ، ۵۴۹
قلقشندی ، ۲۲۰
قلم (– نوازنده)،۸۹۴
قلمبریه ← قلنبریه
قلمیره ، ۱۶۴
قلنبریه ، ۶۲، ۱۰۵ ، ۱۰۶ ، ۱۲۴ ، ۲۹۸
قلونیه ، ۱۰۶ ، ۱۱۱
قلهره ، ۹۷، ۱۰۱
قلیره ، ۱۳۸ ، ۱۵۳
قناری (جزایر–) ← جزایر قناری ، جزیره خضرا
قنالش ، ۸۹، ۱۳۷
قنبانیه ، ۹۱
قنتره (القنتره)، ۸۶۲
قنسرین (سربازان –)، ۶۴
قوبیلای ، ۴۷۸، ۴۷۹
قوریه ، ۷۷، ۱۲۴ ، ۱۳۲ ، ۲۰۴
قوطیه (ابن – محمدبن عمر)← ابن قوطیه
قومس ، ۹۷، ۲۲۶
قومسیه ، ۹۷
قونقه ، ۹۲، ۱۱۷ ، ۱۲۳ ، ۱۴۸ ، ۱۵۰، ۷۷۳
قویروس ، س ، ۱۶۹
قیام مریدون ۱۴۰ ، ۱۴۴
قیجاطه ، ۱۵۷
قـیروان ، ۵۲، ۵۳ ، ۷۹، ۹۵ ، ۹۸ ، ۲۱۸ ، ۱۳۱ ، ۲۶۹،
قیس بن عباده خزرجی ، ۱۵۴
قیس بن عاصم ، ۵۹۹
قیس مجنون ، ۷۷۵
قیسی ، قـیسی‌ها ، ۵۹ ، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۷۳، ۷۴، ۸۳، ۱۱۶
قیسی ، یحیی بن مضر ، ۷۸

قیصریه ، ۱۸۵ ، ۱۸۶ ، ۱۸۹ ، ۱۹۷ ، ۲۰۱ ، ۲۰۲
قیصریه (بازار ابریشم)، ۱۸۱
قیصریه غرناطه ، ۲۰۲

ک

کابانلاس ، داریو، ۳۶۷، ۳۸۹ ، ۸۶۱
کاپیوآ،جون ، ۵۲۸
کـــاتالان (زبـــان -)، ۳۹۴ ، ۴۸۸ ، ۷۲۷ ، ۷۲۸ ، ۷۳۴ ، ۸۸۵
کاتب ، حسن بن علی ، ۸۹۵ ، ۸۹۷ ، ۹۱۷ ، ۹۱۸
کاتب بغدادی ، ۷۱۳
کاتدرال (کلیسای -)، ۳۰۲
کاترین سویت لیکی ، ۸۸۲
کاتولیک (کـاتولیکها)، ۵۴ ، ۱۶۴ ، ۲۰۹ ، ۳۰۱ ، ۳۰۲ ، ۳۱۹ ، ۳۴۷ ، ۳۵۰ ، ۳۸۶ ، ۳۸۷ ، ۳۹۲ ، ۴۷۹ ، ۴۹۹ ، ۸۳۶ ، ۸۷۰
کاجیگاس ، ازیدرو دولاس ، ۳۰۷ ، ۳۲۲
کادرت ، ۳۷۲ ، ۳۷۹
کاروال ، ۴۸۸ ، ۴۸۹
کارپنتیر، آلخو، ۸۰۶ ، ۸۰۷
کارپینی ، جیوانی دی پلانو، ۴۷۸
کارتا پیزانا، ۴۹۲
کارتاژ (کارتاژیها)، ۲۴۴ ، ۸۲۹
کاردیلارک ، دنیس ، ۸۵۴
کاردیلاک ، لوئیس ، ۸۵۴
کاردینال پی یردیی ← پی یردیی
کاردینال همانات ← همانات دوسیسنروس
کاردینال هیته‌ای (رویز،خوان)، ۷۵۵
کارس ، ۳۹۶
کارلوس ، آلونسو، ۳۸۹
کارولنژیان ، ۲۸۰
کارولینای شمالی، ۴۳۸
کازابلانکا، ۱۶۷ ، ۱۶۸ ، ۴۳۰ ، ۶۴۷
کازاس ایگناسیو دولاس ، ۳۵۸ ، ۳۹۱ ، ۸۶۲
کازاس بارتولومه دولاس ، ۴۷۳ ، ۴۷۵ ، ۷۹۳
کازمیرسکی ، ۷۱۹
کاستلا، ۴۶۵
کاسترو،آمریکو، ۷۴۱ ، ۸۱۶ ، ۸۳۳ ، ۸۳۴ ، ۸۳۵ ، ۸۴۵ ، ۸۴۷ ، ۸۴۸ ، ۸۶۱ ، ۸۸۱
کاستیل (السید)، ۳۵۳ ، ۳۵۹ ، ۷۷۲ ، ۹۰۶
کاستیلی (کاستیلی‌ها)، ۲۰۱ ، ۲۰۴ ، ۳۴۹ ، ۳۵۰ ، ۳۶۵ ، ۳۷۷ ، ۳۹۶ ، ۷۶۳ ، ۸۶۹
کاشیا،پیر ← پیر کاشیا
کافکا، ۵۴۰ ، ۵۹۶
کافور، ۶۱۲
کالابریا، ۳۵۵ ، ۴۹۹
کال آگوا=کال پانیو (- نام قدیم آن)، ۱۹۰
کالپی ، ۵۷
کالدریانوئوا (خیابان -)، ۱۹۹
کالمتا،پی ، ۱۶۷
کالیفرنیا، ۶۷۳
کالیلستوس سوم پاپ ، ۴۸۲
کالیکوت ، ۴۸۴
کالین اسمیت ، ۸۱۲
کامپا نلا ، ۸۵۰

کانتابریا، ۶۰، ۶۹، ۷۰، ۲۸۰

کانتارا، ۱۶۹

کانتی گاس دوسانتاماریا، ۹۰۶، ۹۰۹

کانتینو،آلبرتو، ۴۶۵

کانگاس دوانیس، ۷۰

کاویدو، ۸۳۴، ۸۴۰

کبلی، محمد، ۴۳۰

کتابخانه القصر، ۲۲۰

کتابخانه بخش مطالعات عربی (-مادرید)، ۸۵۵

کتابخانه خیمنس، ۲۰۴

کتابخانه رئال (- مادرید آکادمی تاریخ)، ۸۵۵، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۷۵، ۸۸۴، ۸۸۵

کتابخانه دانشگاه رباط، ۸۸۵

کتابخانه دانشگاه کمبریج، ۸۵۵

کتابخانه دولتی بایرن، ۲۵

کتابخانه شهرایکس فرانسه، ۸۵۵

کتابخانه ملی پاریس، ۸۵۵، ۸۵۸، ۸۶۳

کتابخانه ملی مادرید، ۸۵۸

کتابخانه هنرهای زیبا دانشگاه هاروارد، ۲۵

کتامه، ۹۲، ۴۰۹

کتانی، م، ۱۶۷

کثیرغره، ۵۴۳

کراچی، ۴۹۳

کرازه، ۱۲۲

کرامرز، چی .اچ، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۹۱، ۴۹۲، ۵۰۷، ۵۰۸

کربلا، ۷۱

کرت (جزیره -)، ۷۹، ۲۱۲

کرتین دوترا، ۷۴۴

کرتیها، ۴۷۸

کردی، میرحسین، ۴۸۵

کرسپن، روبر ← روبرکرسپن، ۷۵۲

کرشوفسکی، اغناطیس، ۴۶۱

کرکی (=کرکو)، ۸۸

کرم بستانی، ۵۹۷، ۶۰۰، ۶۴۵، ۶۴۷، ۷۱۲، ۷۱۳

کرملیان، ۸۶۱

کرمونائی، جراده، ۴۷۱

کروز،ازیسو، ۵۲۷

کرومپنز، ۷۲۰

کرون، جی .ار، ۴۶۴، ۴۹۵

کرونیه یا قرجیطه، ۱۰۶

کریستف کلمب ← کلمب

کریستوفر تینگلی ← تینگلی

کریستوفر میدلتون، ۱۳

کسیله، ۵۲

کشیش اعظم هیته ← روئیس، خوان

کریو، ۲۰۴

کلابی، صمیل بن حاتم، ۶۶، ۷۳، ۷۴

کلادیو سانچو آلبورنوز، ۷۴۱، ۸۳۶

کلاویخو، ۱۹۵، ۲۰۵

کلبی، ابوخطار حسام بن ضرار، ۶۴، ۶۵

کلبی، عنبسة بن سحیم کلبی، ۷۰

کلبیة، میسون، ۶۰۶

کلثوم بن عیاض قشیری ، ۶۴
کلمب ، فردیناند،۴۶۳، ۴۶۵ ، ۴۷۱ ، ۴۷۲
کلمب ، ۴۶۲ – ۴۶۵ ، ۴۶۹ – ۴۷۷ ، ۴۸۰ ، ۴۸۱ ، ۴۸۲ ، ۴۸۸ ، ۴۸۹ ، ۴۹۲ ، ۴۹۳ ، ۴۹۵ ، ۴۹۷ ، ۴۹۹ ، ۵۰۱ ، ۷۹۲ ۷۹۳ ، ۷۹۴ ، ۷۹۵ ، ۷۹۹ ، ۸۰۱ ، ۸۰۴ ، ۸۰۶ ، ۸۰۷ ، ۸۱۱ ، ۸۱۲ ، ۸۲۱
کلن ، جی .اس ، ۱۶۷
کلو داداس ، ۱۹
کلو دوادت ، ۷۱۶
کلولند،۲۵
کلونی ، ۹۰۴
کلویناک ، ۳۰۲
کلیسای ابیط ، ۲۹۹ سه جامع اشبیلیه ، ۲۵۶ سه سان ژوزه ، ۱۸۹ سه مسیحیان کـانن ، ۲۴۲ سه مقدس ، ۲۰۳ سه ویزیگوت ، ۲۸۰
کمال ابودیب ، ۶۴۲
کمبریج، ۷۷۲، ۸۸۵
کمپانیهای هند شرقی ، ۴۹۳
کمپوستلا، ۲۲۴
کنانی، ۱، ۱۶۷
کنتریاس، ۱۹۴، ۲۰۲
کنت فوئنتس ، ۳۶۲
کنت قومس ، ۹۷
کنتمیر، ۹۱۰
کنت‌ها ، ۱۰۱
کندریک (ـ پدرکابانلاس)، ۳۸۹
کنده، ۱۹۴
کندی ، ۸۹۰، ۸۹۴، ۸۹۸، ۹۰۳
کنستانتین، ۹۸
کنستانتینوس آفریکانوس، ۷۷۶
کنی ، لورن، ۱۹
کنیسهٔ ترانزیت، ۲۵
کنیسهٔ سن ماری بلانس ، ۲۵
کواتوار، ۹۰۳
کوادونگا، ۷۰
کوبا، ۴۷۴، ۴۷۵، ۷۹۴، ۸۱۳، ۸۲۱
کوباناکن، ۷۹۴، ۸۰۶
کوبلر، جرج، ۵۳۴
کوپرنیک، ۸۲۰
کودرا، اف، ۱۶۶، ۱۶۹
کورتیوس ، ارنست رابرت، ۷۴۶، ۷۷۱
کوردوبا، ۲۰۹
کوردوبا،گاسیاردو، ۳۹۳
کورمیثناس ، خوان، ۴۸۸، ۸۴۴
کورینته، اف ، ۱۶۷، ۷۱۸
کوشک داراکسا ← داراکسا
کوفه، ۵۴۲
کولین، جی. اس ، ۱۶۹
کولیهای شورشی ، ۳۷۸
کونتریرس ، ۱۹۴، ۲۰۲
کونسوئلولوپز ـ موریلاس ، ۸۴۴
کونسویجرا، ۷۷۳
کوولیان، ۴۸۴

کوههای اطلس، ۱۴۳
کوهای پیرنه، ۵۳
کویت، ۲۶۰
کویمبره، ۲۹۸
کهل، پل، ۴۹۸، ۵۰۸
کیپ ورد [دماغه سبز]، ۴۶۸
کیکاوس، ۹۱۸
کیمبل، جورج، ۴۹۸
کیم لیون، ۱۴
کین کید، ریچارد، ۸۸۱
کیوک، ۴۷۸
کینسی (هانگ چو)، ۴۸۰، ۴۸۱

گ

گابریل فراند، ۵۰۳
گاردل، ۸۴۲
گارزا، لیتیشیا ـ فالکون، ۶۴۳
گارسیا آرنارنال، مرسدس، ۸۵۴
گارسیا اردونیس، ۱۳۶
گارسیا خیمنس، ۱۳۳
گارسیا سانچز، اکپیراسیون، ۲۰
گارسیا سانشزدوم مشهور به «ترسو»، ۱۰۷
گارسیا فرناندز، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۰۶
گارسیاگومز، امیلیو، ۱۵، ۱۶۷، ۶۱۴، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۴۳، ۶۵۸، ۶۷۷، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۴۱، ۷۷۳، ۸۲۶، ۸۲۸، ۸۴۱، ۸۴۴، ۸۴۶، ۸۷۷
گارسیالورکا، ۸۲۱، ۸۷۰
گارسیای اول، ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۱
گارسیلاسو، ۸۶۸
گارسیلا سودولا وگا، ۸۲۸
گاست، ارتگا ای، ۶۱۳، ۸۳۴
گاستون پاریس، ۵۳۱
گاستون ویت، ۵۰۵
گالان، ۸۱۰
گالمس دوفوئنتس، ۸۵۶
گالی، ۴۸۸
گالیسی، ۶۶۱ گالیسیائی، ۴۵۴، ۴۵۵، ۷۱۹، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۳۵
گالیسیا، ۵۴، ۶۹ ← جلیقیه
گاندیا (دشت ـ)، ۳۷۸
گاندینت، ۳۱۷
گاندیسالوی، ۹۰۳
گانیوت، ۸۳۳
گایانگوس، پاسکوال، ۳۶۶، ۸۵۴، ۸۸۴
گتا، ام، ۹۱۷، ۹۱۸
گجرات، ۴۸۴، ۴۸۵
گراسین بالتازار، ۸۳۶
گرانادا، ۳۴۷ ـ ۳۵۸، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۶، ۳۸۲، ۳۸۴، ۳۸۹، ۳۹۲، ۸۶۱
گرانادا (کافه ـ)، ۱۷۹
گراند کانال، ۸۰۲
گران ویا، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۶
گرجستان، ۴۸۱
گرجی، ۷۴۵، ۷۶۰
گردوس، ۸۵۵

گرگوریز فونسیکا، ۳۷۲
گل، ۶۳، ۶۸، ۶۹ ← جنوب فرانسه
گلاندا فابره، ۱۹
گلدزیهر، ۴۰۷، ۴۳۰، ۷۱۳
گلنر، ۴۰۹
گلیک ، توماس، اف، ۱۱، ۲۰، ۳۱۶، ۳۲۳
گلیک، بتی، ۲۰
گنگورا، ۸۲۷، ۸۶۸
گوادالته (= وادی لکه)، ۵۸، ۵۹
گواد ایرا، ۵۹
گوادو، ۸۴۰
گوانزالز، فرنان، ۹۷
گوانک تونک، ۴۹۰
گواه، ۴۸۵
گوتفرید فون اشتراسبورگ، ۷۴۴
گوتها (گوتی)، ۵۴ ـ ۵۶، ۵۸، ۶۲، ۶۷، ۷۰، ۷۱، ۲۰۹، ۲۴۵ ← ویزیگوتها
گوتینژن ، ۴۶۱
گودفروا ـ دمومبین ، موریس ، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۶، ۴۹۷، ۵۰۹
گودمن، ۵۳۱
گودینهو، ۵۰۲
گورستان، ابن ملک، ۱۹۳، ۱۹۴
گورستان ابن هیدس، ۴۳۴
گورستان دروازه کوره پزان، ۱۹۴
گورستان زنبورداران (= مقابر العسال)، ۱۹۴
گورستان نورنبرگ، ۲۰۴
گورستانهای غرناطه، ۱۸۸ ـ ۱۹۴
گوریسیو (پدر ـ)، ۴۷۶، ۴۹۹
گوستاوفون گرونباوم ، ۷۱۶، ۸۵۰
گومز مارتینز، خوان لوئیس ، ۸۳۳، ۸۳۶
گومز ـ مورنو، مانوئل ، ۱۹۹، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹
گومس ایانس دوازورارا، ۴۸۳
گومیل خیزان، ۳۱۳
گوندیسا، دومینگو، ۳۰۰
گونز، پاول، ۴۳۸
گونزالز پالنسیا، آنجل، ۱۶۶، ۳۰۲، ۸۲۵، ۸۲۸، ۸۷۶
گونز، پاول، ۴۳۸
گونسالو پریرا، ۴۸۳
گویتی سولو، خوان، ۸۷۱، ۸۷۹
گیرو ریکر، ۷۶۲
گیژون = هیجون، ۶۰
گیشار، پی یر، ۱۹
گیفن، لویس ، ۳۸۳، ۷۱۲، ۷۱۳
گیل، جون، ۸۱۱
گیلن ،کوبان نیکولاس ، ۸۱۲
گیوم دولوریس ، ۷۴۴
گیوم دومونت روی، ۷۵۲

ل

لاپیره، اچ، ۳۹۳
لاتینی، لاتینی‌ها، ۴۶۳، ۵۲۷، ۵۲۹، ۷۹۴، ۸۰۸
لاخندا، ۵۸
لادرو، ام. آی ، ۳۱۲

لارا، تونیو دون، ۱۵۶
لاراشه، ۱۶۹
لارده، ۶۰، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۲۱، ۲۷۴
لافوشنت، ۱۶۹
لاکارا، ۳۱۴
لالاتکواندو، ۴۱۸
لالنگ، آنتوان دو، ۱۸۲
لانجه، ۹۱۸
لانگدوک، ۷۰۵، ۷۵۴، ۸۰۳
لانگه، کلودیو، ۲۳، ۲۴
لاورنس اکرا، ۷۴۱
لاوگا، ۱۵۸، ۱۶۳
لاهه، ۳۹۶
لئون، ۸۸
لئوپولدوتارس، بولیا، ۲۰۰
لئونارد، ۲۵، ۴۸۲
لئون علیا، ۱۱۰
لئونی، ۹۴
لئوویگیلد، ۵۵، ۲۰۹
لئوی دهم، ۴۸۵
لافلین، ام.اف، ۴۹۹
لاموپویولی، جیرو، ۵۰۴،
لبانه، ۲۲۲
لب بن موسی، ۸۷
لبله، ۵۹، ۱۲۰، ۱۴۴، ۲۴۹
لبنان، ۵۴۵
لبه (چسدخس)، ۱۲۰
لبیا، محمّد بن عبدالکریم، ۴۵۹
لبیب، ۱۱۶، ۱۲۵، ۱۲۸
لبید، ۶۰۰
لپانتو، ۳۵۸، ۴۹۳
لخمی، ایوب بن حبیب، ۶۳
لخمی، عبدالرحمان بن علقمه، ۶۹
لخمی، عطاف بن نعیم، ۱۱۵
لخمی، علی بن رباح، ۵۹
لرما (دوک ـ)، ۳۹۳
لسانه، ۱۶۳
لطفی، عبدالبدیع، ۶۴۶
لقنت، ۱۴۰، ۱۵۳، ۷۳۴
لکوی، ۸۸۱
لماعی، ۵۶۹
لَمتونه، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۸
لمحه، ۴۵۹
لَمطه، ۱۳۰
لندن، ۱۳، ۳۸۸، ۴۳۱، ۴۶۱، ۵۳۱، ۶۴۷، ۹۱۸
لوئی، رایموند، ۶۴۲، ۸۳۵، ۸۴۴، ۸۵۰، ۸۶۱
لوئی اول، ۷۸
لوئی دولئون، فری، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۶، ۸۷۹
لوئیس برنارد، ۸۷۹
لوئیس دولوراس، ۴۷۴، ۷۹۴، ۸۲۱
لوئی نهم (سن لوئی) ← سن لوئی
لوئی هستم (ـ از فرانسه)، ۷۵۴
لوب بن مستعینی (سلیمان بن محمّد بن هود جذامی)، ۱۲۱

لوپز، ۱۸۴
لوپز گومز مارگاریتا، ۲۰
لوپز ـ موریلاس، کونسوئلو، ۱۸۴، ۸۴۴
لوپــه دووگـا، ۳۷۳، ۸۱۵، ۸۵۶، ۸۶۳، ۸۶۸، ۸۶۹
لودویکوی بولونیایی، ۴۸۱
لورا، مادونا، ۸۲۸
لورقه، ۹۱، ۱۳۳، ۶۵۷
لورکا، ۸۷۰
لورنس، ۷۸۱
لورن کنی، ۱۹
لوری، ای، ۳۹۱
لوزیتانیا، ۵۴
لوس آنجلس، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲
لوس لوپز ـ بارالت، ۲۰، ۸۱۴
لوسنا، ۳۰۹
لوسیانوس، ۵۲۴
لوسیانی، جی. دی، ۴۳۰، ۴۳۸
لوسی بولن، ۱۹
لوسیو مارنیئو، ۱۸۱
لوشه، ۱۶۳، ۱۶۴
لوگورن، ۳۹۵
لومبارد، ۲۱۹
لونا، الوارد، ۱۶۱
لونا، میگوئل دو، ۸۶۳
لونژومبو، ۴۷۸
لوی، ر، ۹۱۸
لوی ـ پروونسال، ۲۰۴، ۲۶۱، ۳۴۸، ۳۴۹، ۵۳۷، ۵۴۰، ۶۴۳، ۹۱۸
لویس، سی. اس، ۷۴۶
لوین دوتر، ۷۹۴
لویی دوتوراس، ۴۷۴
لویی هشتم، ۷۵۴
لهجه ایتالیایی، ۷۳۳، ۷۳۵
لهجه پرتقالی، ۷۱۹، ۷۳۵
لهجه قشتالی (کاستیلی)، ۷۱۹
لهجه قطلونی، ۷۱۹، ۷۳۴
لهجه کاتالان، ۷۳۴
لهجه گالیسیایی، ۷۱۹
لیبانا، ۲۹۹
لیپزیک، ۴۶۱
لیپط (الیدو)، ۱۳۳، ۱۳۵
لیثی، یحیی بن یحیی، ۷۶، ۷۸، ۲۱۵
لیدا، M.R.، ۸۲۱، ۸۷۵
لیدن، ۲۶۰، ۲۶۱، ۸۱۳
لیریا، ۳۱۷
لیسبون (بندراشبونه)، ۸۴، ۱۲۵، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۴۹، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۸۳، ۴۹۲
لیلا (ـ کتابداردربار)، ۲۲۲
لیلی (ـ و مجنون)، ۶۸۹
لین (فرهنگهای ـ)، ۷۱۹
لین پولدار ۱۹۷
لین چی پینگ، ۴۹۰
لینه، ۲۵۸

لیو، م. ب، ۹۱۷ ـ ۹۲۱
لیون، ۶۹، ۷۵۰، ۸۶۶
لیونز (لئون / لیون)، ۴۷۸، ۴۷۹
لیوویژیلد، ۲۰۹

م

مأمون (ـ بن هارون الرشید عباسی)، ۷۹، ۸۱، ۷۴۹، ۸۲۰، ۸۹۳
مأمون، یحیی بن ذوالنون، ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۶
ماء السماء، ۶۶۱، ۶۶۷، ۶۶۹
مادرا، ۴۶۷، ۴۶۸
مادرید، ۱۱، ۱۴، ۲۵، ۸۹، ۱۵۰، ۱۹۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۴۹۶، ۵۰۹، ۸۶۲
مارپیچ اقریطیس
مارتر ← پیتر مارتر
مارتش، ۱۵۸
مارتل (ـ راهب کرملی)، ۳۷۹، ۳۸۲
مارتله، ۹۱، ۱۲۰، ۱۴۴
مارتیر، پیتر، ۴۹۸
مارتینز آنتونا، ام، ۱۶۷
مارتینز، فرینائوکانن، ۴۶۵
مارده، ۵۹، ۷۷، ۷۸، ۸۷، ۸۸، ۹۲، ۱۵۱، ۲۸۱
مارسلوس، ۲۰۹
مارسلینو منندث پلایو، ۷۴۱، ۸۴۹، ۸۸۱
مارسی، ۳۹۵
مارک، ۴۷۸
مارکارنه، ۲۵۵
مارکز ویلیانواوا، فرانسیسکو، ۸۳۶، ۸۳۹، ۸۸۱
مارکو (ـ راهب وادی الحجاره)، ۳۶۲
مارکوپولو، ۴۷۱، ۴۷۹، ۴۸۱، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۷، ۷۹۴
مارکورگیس، ۴۸۰
مارکوس طلیطلهای، ۳۶۱، ۳۶۲، ۴۳۳
مارگاریتالوپز گومز، ۱۴، ۲۰، ۲۹۷
مارمول، ۱۷۷، ۱۹۷، ۲۰۳
مارونی، ۴۸۱
ماریا (ـ همسر پسر عبدالله ظالم)، ۳۶۲، ۷۴۹
ماریا آنجلس دوران، ۸۷۲
ماریا پالئولوجینا، ۴۷۹
ماریا ترز ناروایت، ۳۷۲، ۸۵۴
ماریا جیسوس روبریاماتا، ۲۶۶
ماریا روزا الیدا، ۸۲۱، ۸۴۵
ماریا روزا منوکال، ۷۴۳، ۷۸۰، ۸۰۸
ماری دوفرانس، ۷۴۴
مارینو، ۸۲۷
ماسا چوست، ۱۴، ۶۴۳
ماست (ـ محقق)، ۹۰۶
ماسه، هنری، ۴۳۳
ماکیاولی، ۵۸۶
ماگالاس، ۵۰۲
ماگیو، ۲۹۹
مالاکا، ۴۸۵
مالتا، ۳۸۳
مالزی، ۸۱۸

مـالقه، ۶۲، ۹۰، ۹۳، ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۴۱، ۱۵۶، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۸۵، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۸، ۲۸۱، ۳۰۹، ۳۴۸، ۴۴۵، ۵۲۴، ۷۳۴، ۸۶۴

مالک بن انس ، ۷۶، ۷۸، ۹۶، ۲۱۵، ۳۱۲، ۴۳۷

مالکی، ۷۶، ۲۱۵، ۳۵۳، ۳۶۳، ۴۲۹، ۶۹۵

مالکی با قلانی ، ۴۳۵

مالورکا ← میورقه

مالوری ، ۷۴۴

مالی، ۱۳۰، ۴۶۷

مالیندی، ۴۸۴، ۵۰۳، ۵۰۴

مانتوان ، ۳۸۰

ماند ینگوی ، ۴۶۶

مانریسه، ۱۱۰

مانریک (ـ کاردینال)، ۳۸۱

مانسبو، آروالو، ۳۷۲، ۳۸۱، ۷۵۷، ۸۵۹، ۸۶۰

مانش (توبوزو) ۸۳۸

مانوئل ، ۷۴۸

مانوئلا منزانارس دوسیره، ۸۵۴

مانوئل پسانا (پسانیو)، ۴۸۳

مانوئل جیمنز، ۷۶۱

مانوئل مارین، ۱۱، ۱۲، ۲۰

مانوئل ماکادو، ۸۷۰

ماوراء النهر، ۴۸۰

ماهوان، ۴۹۱

مایکل زوتلتر، ۶۴۳

مایل سلز، ۱۳

مبارک (ـ حاکم بلنسیه)، ۱۱۶، ۱۲۵

مبارک (قصرهای ـ)، ۲۵۴، ۸۲۷

مبشر بن سلیمان ، ناصرالدوله، ۱۲۷، ۱۲۸

متؤید ← ادریس بن علی

مـتنبی ، ۲۱۶، ۵۱۸، ۵۳۹، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۷۹، ۶۱۱، ۶۱۲

متوکل (جعفر بن محمّد بن معتصم عباسی)، ۹۹، ۶۰۹

متوکل، عمر ← عمر بن محمد

مجارستان ، ۴۷۸

مجاهد عامری صقلبی ، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۲۵، ۱۲۷

مجمع الجزایر بالثار، ۱۲۷، ۱۲۸، ۳۱۹

مجوس ، مجوسان، ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۸۰

محب الدین الخطیب ، ۴۵۸

محسن جمال الدین، ۵۹۷، ۶۰۱

محسن مهدی، ۸۱۰

محضره (ـ مدرسه ابتدایی) ، ۱۸۷

محلة العاصی، ۱۷۵

محلهٔ یهودی نشین ، ۲۳۳

مـحمد صلی‌الله‌علیه‌وآله ، رسـول خـدا، ۲۴۰، ۳۲۶، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۶، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۳۲، ۴۴۵، ۴۷۴، ۵۴۱

محمّد اول (ـ امیر = محمّد بن عبدالرحمان) ، ۸۳ ـ ۸۹، ۹۰، ۱۱۷، ۷۷۳

محمّد اول (ـ ازغرناطه) ← محمّد بن یـوسف بن نصر معروف به ابن احمر

محمّد [2]، ۱۵۵، ۱۵۶

محمّد [3]، ۱۵۷
محمّد [4]، ۱۵۸
محمّد [5]، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۹۱، ۱۹۴
محمّد [6]، ۱۶۱
محمّد (مشهور به ابن عایشه، برادران امیرعلی، ۱۳۶
محمّد ابوعبید، ۴۶۰
محمّد اکوع، ۵۰۸
محمّد المهدی، ۴۳۶
محمّد بن ابی عامر، ۱۰۳، ۱۰۴
محمّد بن تاویت طنجی، ۶۴۷، ۶۷۹
محمّد بن تومرت، ۱۳۸، ۱۴۲، ۴۰۶
محمّد بن جهور، ابوولید، ۱۱۹، ۵۷۷، ۵۷۸
محمّد بن حاج، ۱۳۷
محمّد بن حداد، ۷۵۹
محمّد بن داوود ظاهری اصفهانی ، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۹، ۶۹۱، ۶۹۲، ۷۱۳، ۷۴۵، ۷۵۶
محمّد بن سعد بن مردینس ، ۱۴۱، ۱۴۶ ← ابن مردنیش
محمّد بن سعد ملقب به «زغل» ، ۱۶۲، ۱۶۳
محمّد بن عباد، ۲۴۸
محمّد بن عباد ملقب به «معتمد» ، ۵۸۹
محمّد بن عبدالرحمان، ۸۴ ـ ۹۵
محمّد بن عبدالرحمان، ملقب به «مستکفی» ، ۱۱۴
محمّد بن عبدالکریم، لیبیا، ۴۵۹
محمّد بن علی بن حمد بن ، ۱۴۰، ۱۴۴
محمّد بن عمّار ، ۱۲۸، ۵۹۶، ۶۰۲، ۶۴۷ ← ابن‌عمار محمّد بن غانیه، ۱۴۸ ← غانیه، محمد
محمّد بن قاسم بن حمود، ۱۲۹
محمّد بن قاسم ثقفی ، ۵۷، ۶۱
محمّد بن محمود قبری، ۶۶۰، ۶۶۷، ۶۶۹
محمّد بن مستعین (سلیمان بن محمّد بن هود جذامی) ، ۱۲۱
محمّد بن معتضد، ملقب به «معتمد» ، ۱۲۰، ۱۲۱
محمّد بن معن، ملقب به «رفیع الدوله» ، ۱۲۵
محمّد بن هشام بن عبدالجبار، ۱۱۲
محمّد بن یوسف بن نصر، معروف به ابن احمر، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۷۱، ۸۲۲
محمّد بن یوسف بن هود، ۱۵۳
محمّد پدر عبدالرحمن دوم، ۹۳
محمّد پسر ابن افطس ، ۱۲۵
محمّد پنجم پسر یوسف اول، ۱۵۹، ۱۶۰
محمّد دوم پسر ادریس «مستعلی» ، ۱۲۹
محمّد رضوان دایه، ۵۹۶، ۶۴۳، ۶۴۷
محمّد زغل ← محمّد بن سعدزغل
محمّد عبدالله عنان، ۱۶۷، ۲۰۵، ۲۰۶، ۴۵۸
محمّد غنی بالله ← محمّد پنجم پسر یوسف
محمّد فقیه، ۱۵۷
محمّد کبلی ، ۴۳۰
محمّد ، مشهور به اعایشه، ۱۳۶
محمّد مصطفی بدوی، ۴۹۸، ۵۰۸، ۶۴۲
محمّد مکری، ۸۷۳

محمّد ناصر، ۱۵۰، ۱۵۱
محمّد ناواری پسر عبدالله ظالم، ۷۴۹
محمّد نویهی، ۶۴۲
محمود، ا. ب، ۱۶۹
محمود درویش، ۲۳
مدجنان، ۲۳۱، ۲۶۶، ۳۰۱، ۳۰۶ ـ ۳۲۱، ۳۴۸، ۳۵۰، ۳۵۵، ۳۵۹، ۳۶۵، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۴، ۷۲۷
مدجنان آراگون، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۸
مدجنان بلنسیه، ۳۱۵، ۳۱۶
مدجنان پرتقال، ۳۱۹
مدجنان قشتاله، ۳۱۲، ۳۱۳
مدجنان ناوار، ۳۱۷، ۳۱۸
مدجنان (هنر و معماری ـ)، ۳۲۰
مدجنه، مدجنه‌ها، ۲۹۸، ۳۴۸، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۸۳۴، ۸۴۷
مدرسهٔ ابتدائی (ـ در مقابل مسجد)، ۱۹۰
مدرسه خلف قرطبه، ۲۹۹
مدرسه عالی ولزلی، ۱۴
مدرسهٔ یوسفیه (ـ از بناهای یوسف اول)، ۱۸۷
مدرسیان، ۷۱۶
مدلین، ۱۵۲
مدنیش، ۱۱۰
مدیترانه، ۵۶، ۱۱۶، ۱۲۸، ۱۳۸، ۱۶۲، ۲۱۶، ۳۲۷، ۳۵۵، ۳۵۷، ۴۰۹، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۹۰ ـ ۴۹۳، ۵۸۳، ۷۴۸
مدیترانه شرقی، ۷۹، ۳۹۵
مدیترانه غربی، ۲۴۷
مدینه، ۱۷۴، ۱۷۸ ـ ۱۸۸، ۱۸۹، ۷۳۴
مدینهٔ منوره، ۶۴، ۷۶، ۲۴۰، ۳۷۴، ۷۴۹، ۸۹۰، ۸۹۴
مدینة الزاهرة، ۱۰۸، ۲۱۸، ۲۳۰، ۲۴۹، ۵۶۳
مدینة الزهرا، ۲۵، ۹۸، ۱۰۸، ۱۱۲، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۶، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۵۴، ۵۴۳، ۶۹۰، ۶۹۱، ۷۱۲، ۷۴۵، ۶۸۹، ۶۹۲، ۷۱۴
مدینه سالم، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۷
مدینه عامریه، ۱۰۸
مدینه غرناطه، ۱۷۱
مدیسی (خانواده ـ)، ۳۹۵
مدیسی، لورنس دو، ۷۸۱
مرابطان، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰ ـ ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۸۶، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۴۵، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۲، ۲۵۵، ۲۷۶، ۲۸۲، ۳۰۶، ۳۳۶، ۳۴۴، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۱۰، ۴۳۰، ۴۴۹، ۴۶۶، ۵۸۹، ۵۹۰، ۶۱۲، ۶۲۲، ۷۴۸، ۸۲۲، ۹۰۸
مرابطان بربر مغرب، ۷۴۸
مرابطان رامجسمون، ۱۴۳
مرابطی، ۱۲۱، ۱۳۲، ۱۴۵، ۳۱۳، ۴۳۵، ۶۲۲
مراغه، ۴۹۱
مراکش (اقلیم ـ)، ۵۳، ۷۱، ۷۹، ۸۹، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۸، ۱۲۹، ۱۳۱، ۴۰۱، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۱۰، ۴۲۶، ۴۳۱، ۴۳۴، ۴۳۶، ۴۶۷، ۶۷۰، ۸۲۵، ۸۶۷
مراکش، ۱۳۱، ۱۳۵، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۴، ۳۸۸، ۳۹۰، ۳۹۶، ۴۲۶

مراکشی (پرتوار ـ)، ۹۰۸
مراکشی، عبدالواحد، ۱۶۹، ۴۱۸
مراوی (اهل ـ)، ۹۰۳
مربله، ۱۵۸
مرتضی، اغلب، ۱۲۷، ۱۳۵
مرتضی، عبدالرحمان بن محمّد، ۱۱۳
مرزبانی، ۵۹۷، ۶۴۱
مرزسفلی، ۷۸، ۸۹
مرز علیا، ۶۳، ۷۵، ۷۷، ۷۸، ۸۲، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۲، ۹۴، ۹۷، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۳۲، ۱۳۵ ـ ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۵۲
مرز میانی، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۸
مرسیه، ۶۲، ۶۴، ۸۲، ۸۳، ۹۱، ۱۱۶، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۶ ـ ۱۴۸، ۱۵۳، ۱۵۹، ۳۹۴، ۴۴۵، ۴۴۹، ۶۵۴، ۷۵۱، ۸۰۳
مرسی، ابوالحسین بن حاسب، ۹۰۲
مرصفی، حسین، ۵۳۰، ۵۳۲
مرعی بن یوسف، ۷۱۲
مروان، ۱۱۳
مروان بن عبدالرحمان قرطبی، ۶۵۳
مروان بن محمّد ۷۲
مروان بن موسی، ۵۳
مروانی، ۱۱۲
مریم علیهاالسلام، ۸۶۲
مریم عذرا، ۳۹۱
مریم مقدس، ۱۸۶، ۸۴۰
مرین، ۶۵۷ ← بنی مرین
مرینی، مرینی‌ها، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۵۷، ۴۱۸
مرینی، ابوالحسن علی بن عثمان، ۱۵۸
مزدلی (ـ حاکم قرطبه)، ۱۳۵، ۱۳۷
مزدلی، محمّد (ـ ابن مزدلی)، ۱۳۸
مزدلی بن سلنکان، ۱۲۷
مسالمه، ۲۶۶، ۲۷۵
مستعربان، ۷۸، ۱۳۸، ۲۱۴، ۲۲۶، ۲۲۸، ۲۴۷، ۲۶۳ـ ۲۸۶، ۲۹۹، ۴۴۰، ۴۴۵، ۷۲۷، ۸۳۴، ۸۴۱ ـ اقلیت نمادین مسیحی در اندلس اسلامی، ۲۰، ۲۶۳ ـ ۲۸۶ ـ جدید، ۲۶۵، ۲۸۷ ـ حاملان ارزشمند فرهنگ اسلامی، ۲۰، ۲۹۷ ـ ۳۰۶ ـ طلیطله، ۳۰۱، ۳۰۲ ـ قرطبی، ۳۰۱، ـ گویشی، ۸۴۱ ـ یهودی، ۷۰۷
مستعربه، ۲۶۴، مستعربها
مستعربهای اسپانیایی، ۴۸۸، ۸۴۷
مستظهر، عبدالرحمان بن هشام بن عبدالجبار، ۱۱۳، ۷۵۶
مستعلیٰ محمّد دوم بن ادریس، ۱۲۹
مستیعنی، احمد ... بن هود، ۱۱۳، ۱۲۲، ۱۳۷
مستعینی، سلیمان بن حکم، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۵۶۷، ۷۵۶
مستعینی، سلیمان بن محمّد ۱۱۳، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۷
مستعینی، سلیمان بن هود، ۱۲۳
مستکفی، ۵۷۱، ۵۷۶
مستکفی، محمّد بن عبدالرحمن بن عبدالله، ۱۱۴، ۶۵۵

مســتنصر، ۹۶، ۱۰۷، ۷۵۶ ← حکــم دوم
مستنصر (ـ خلیفه موحدون)، ۱۵۱
مسجد ابن توبه، ۱۸۷
مسجد اعظم دمشق، ۲۱۱، ۲۳۶ ← مسجد جامع دمشق
مسجد الاقصا، ۲۳۶، ۶۲۰
مسجد الجوزه، ۱۷۵
مسجد باب المردوم، ۲۵
مسجد توابین، ۱۸۷
مسجد جامع ابن عدابس، ۲۵۲
مسجد جامع اشبیلیه، ۸۴، ۱۴۷، ۲۴۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۷
مسجد جامع البیازین، ۱۷۵، ۱۸۹، ۱۹۰
مسجد جامع دمشق، ۲۳۴، ۲۳۵
مسجد جامع ← غرناطه، ۱۸۶
مسجد جامع قرطبه، ۱۳، ۶۳، ۷۵، ۸۲، ۹۹، ۱۰۸، ۲۱۸، ۲۲۰، ۲۳۳ ـ ۲۴۲
مسجد قرطبه، ۲۱، ۲۵، ۲۲۳، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۰
مسجد کادرت، ۱۸۸
مسجد مدرسه یوسفیه، ۱۸۸
مسجد مرابطان (مسجد معتکفان)، ۱۸۹
مسجد موحدان، ۲۵۲
مسعودی، ۴۵۴، ۴۶۱، ۴۶۵، ۴۹۶
مسکو، ۵۰۷
مسلمانان، ۷۱، ۸۶، ۹۷، ۹۸، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۵۳، ۱۵۹، ۱۷۵، ۱۷۸، ۲۱۴، ۲۴۶، ۲۵۹، ۲۷۴، ۲۷۸، ۲۹۲، ۳۰۱، ۳۰۶، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۵، ۳۲۷، ۳۳۲، ۳۳۸، ۳۴۴، ۳۵۰، ۳۵۴، ۳۶۴، ۴۴۱، ۴۴۷، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۶۴، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۸۴، ۴۸۸، ۴۹۰، ۴۹۳، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۳۷، ۶۴۱، ۷۰۵، ۷۱۸، ۷۲۴، ۷۵۱، ۷۸۳، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۲۱، ۸۲۳، ۸۳۴، ۸۴۰، ۸۶۱، ۸۶۵، ۸۸۹ ـ ۹۱۶، ـ آراگون، ۳۵۵، ۳۶۲ ~ اندلس، ۲۷۹، ۳۵۷، ۸۲۶، ~ برغش، ۳۱۲ ~ سری، ۳۴۸، ۳۶۰، ۳۶۵ ~ سنی مالکی، ۳۶۳ ~ صقالبه، ۲۶۷ ~ گرانادا، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲
مسوفه، ۱۳۰
مسوفی، بزّاز، ۱۴۴
مسیحیان اتیوپی، ۴۸۶
مسیحیان اروپا، ۳۳۶
مسوفی صحراوی، محمّد بن غانیه، ۱۴۸
مسیح علیه‌السلام، ۱۰۶، ۲۶۴، ۸۶۲
مسیحیان (دوران استیلای ـ)، ۳۳۷ـ ۳۴۳
مسیحیان، ۵۶، ۶۸، ۶۹ ـ ۷۱، ۷۸، ۸۳، ۸۵، ۸۸ ـ ۹۰، ۹۲، ۹۴، ۹۶، ۹۷، ۱۰۰ ـ ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۵، ۱۲۱ـ ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۳۳ ـ ۱۳۵، ۱۳۹، ۱۴۴، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۸، ۲۱۰ ـ ۲۱۴، ۲۲۵، ۲۲۷ ـ ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۴۸ ـ ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۶۸، ۲۶۹ ـ ۲۷۵، ۲۷۷، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۲ ـ ۲۸۴، ۲۹۲، ۳۰۱، ۳۰۶، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۴ ـ ۳۱۸، ۳۲۶، ۳۳۰، ۳۳۲، ۳۳۸، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۹ ـ ۳۵۱، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۶۱، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۹، ۳۹۴،

۴۲۱، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۵۱، ۴۷۰، ۴۸۰، ۴۸۱،
۵۲۱، ۷۰۷، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۳۵، ۷۴۰، ۷۴۸،
۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۳، ۷۸۳، ۷۹۱، ۸۰۲، ۸۰۸،
۸۱۰، ۸۱۶، ۸۲۳، ۸۲۹، ۸۳۱، ۸۳۴، ۸۳۸
~اسپانیا، ۱۰۸ـ۱۱۱، ۴۵۴ ~ اصیل،
۲۶۶، ۲۸۱ ~امپراتوری قدیم روم، ۲۶۴
~اندلس، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۷۳، ۲۷۷ ـ
۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۲ ~دانیه، ۲۷۴ ~
دورو (سری)، ۳۴۳ ~سرقسطه، ۲۷۴
~شرقی، ۴۷۵ ~شمال، ۷۶، ۱۱۲
~طرطوشه، ۲۷۴ ~غربی، ۸۳۲ ~
غرناطه، ۲۷۳ ~فلسطین، ۳۵۵ ~
قرطبه، ۲۷۲ ~قرون میانه، ۲۸۳ ~
کاتولیک، ۴۷۴ ~مسلمان تبار، ۲۶۶ ~
لنسطوری، ۴۷۸، ۴۸۰ ~مورها، ۴۶۰.
مسیحیان (دوران استیلای ـ)، ۳۳۷، ۳۴۳
مشارف (ـ ارتفاعات سوریه)، ۵۹۷
مشرق زمین، ۴۸۴، ۵۲۷
مشلام دپیریه، ۳۴۱
مصاره، ۷۴
مصحفی، جعفر بن عثمان، ۱۰۲، ۱۰۳
مصر، ۲۲، ۵۱ ـ ۵۴، ۷۲، ۷۳، ۷۹، ۱۰۷، ۱۰۹،
۱۴۲، ۱۴۶، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۸۶، ۲۱۲، ۲۲۰،
۳۲۵، ۳۳۷، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۵، ۳۵۶، ۴۱۰،
۴۷۲ ـ ۴۷۴، ۴۸۶، ۴۹۱، ۴۹۳، ۴۹۸، ۵۰۵،
۵۵۵، ۶۱۲، ۷۴۰، ۷۴۵
مصر ممالیک، ۴۸۶
مصری (سربازان ـ)، ۶۴
مصطفی عبدالواحد، ۷۱۳
مصطفی غازی، ۶۴۴، ۶۴۷
مصلا، ۲۵۳
مصموده (بربرهای ـ)، ۱۳۱، ۱۳۸، ۱۴۲، ۲۵۰،
۴۰۶، ۴۱۸
مضارب، مضاربی، ۶۸، ۷۴۵ ← مستعربان
مضری (اعراب عدنانی، اعراب شمالی،
قیلیسی‌ها)، ۶۵
مطبعة السعاده، ۵۰۵، ۵۰۸
مطبعة المدارس الملکیه، ۵۳۲
مطران (ـ شهر قرطبه)، ۲۲۶
مطرف (ـ برادر محمّد پدر عبدالرحمان)، ۹۳
مطرف بن عبدالرحمان دوم، ۸۳
مظاهری، علی، ۸۷۳
مظفر (ـ حاکم بلنسیه)، ۱۱۶، ۱۲۵
مظفر، عبدالملک بن منصور، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۱،
۱۲۶، ۱۲۸، ۵۴۶، ۵۵۲، ۶۴۲، ۶۸۳
مظفر، محمّد بن عبدالله بن محمّد بن مسلمه،
۱۲۴
معادن جیوه، ۲۲۸
معادن سنگ ملحه، ۱۸۷
معافری، ۱۸۶
معاویة بن ابی‌سفیان، ۵۲، ۶۰۶، ۶۹۲
معاویة بن لب، ۲۲۶
معاویة بن حدیج، ۵۲
معاهد، معاهدان (ذمی)، ۲۶۴، ۲۸۰
معبد (sagrario)، ۱۸۵
معبدکوه صهیون، ۵۰۰

معتد (هشام بن محمّد، ۱۱۴، ۶۴۲
معتزبالله عباسی، ۶۰۹
معتزلی، ۱۴۲، ۴۳۷
معتصم، محمّد بن صمادح، ۱۲۵، ۱۳۳، ۱۳۴
معتضد بن عباد، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۹، ۱۳۰، ۲۴۹، ۴۵۰، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۸۶، ۵۸۹، ۵۹۶
معتمد بن عباد (ابوالقاسم محمّد بن عباد بن محمّد، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۹، ۱۳۲ ـ ۱۳۴، ۲۴۹، ۲۵۷، ۲۶۰، ۳۴۱، ۴۴۹، ۴۵۰، ۵۴۵، ۵۵۴، ۵۷۱، ۵۷۷، ۵۸۷، ۵۹۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۴۷، ۶۴۸، ۷۴۸، ۷۵۱، ۷۷۳، ۸۲۵، ۸۲۷، ۸۴۵، ۸۷۷
معری، ابوالعلا، ۳۶۳، ۵۲۴، ۵۲۹، ۵۴۶، ۵۶۱
معز فاطمی، ۳۲۸، ۵۵۵
معماری نصری، ۱۹۳
معن بن صمادح، ۱۲۵
معیطی، عبدالله، ۱۱۳، ۱۲۷
مغراوه (بربرهای ـ)، ۱۱۲، ۱۳۱
مغراوی، خزرون بن فلفول، ۱۰۷
مغراوی، زبر بن عطیه، ۱۰۸
مغراوی، عبیدالله احمد بن بوجمعه، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۵
مغرب، ۵۳، ۷۳، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۳۳، ۱۳۸، ۱۴۵، ۱۵۱، ۱۵۸ ـ ۱۶۰، ۱۸۷، ۱۹۱، ۲۰۲، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۵۷، ۲۶۶، ۲۸۲، ۳۵۸، ۴۰۷، ۵۰۲، ۸۱۱، ۸۹۵، ۹۰۸،
مغربیها، ۱۶۰، ۲۰۳، ۲۰۹، ۲۲۴، ۲۳۲، ۳۰۷، ۳۰۹، ۳۱۴، ۳۴۷، ۴۰۹، ۴۶۴، ۴۷۴، ۴۸۳، ۷۳۶
مغلطای، ۶۹۰
مغول، ۴۶۳، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۱، ۴۹۰
مغولان مسلمان، ۴۸۰
مغولستان، ۴۷۸، ۴۸۰
مغولی ـ مسیحی، ۵۰۰
مغیث رومی، ۵۸، ۶۰، ۲۱۰
مغیره (ـ برادر حکم دوم)، ۱۰۲، ۱۰۳
مقاتل، ۱۱۶، ۱۲۸
مقبره الغربا، ۱۹۱، ۱۹۴، ۲۰۴
مقبره قدیس یعقوب، ۱۰۶
مقبول، احمد.س، ۵۰۸
مقتبس، ۲۶۰، ۲۶۱
مقتدر، احمد بن سلیمان... هود، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۷، ۱۲۸
مقدسی، ۲۱۷
مقدم بن معانی قبری، ۶۷۶
مقری تلمسانی، احمد بن محمّد، ۱۶۹، ۲۴۱، ۲۶۰، ۲۶۱، ۴۴۱، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۵۳۰ ـ ۵۳۲، ۶۴۸، ۶۸۵، ۸۹۱، ۸۹۳، ۹۰۸، ۹۱۷
مقریزی، ۲۲۱
مقصوره مسجد جامع قرطبه، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۱
مقلین، ۱۶۴
مکاده، ۱۵۰
مکرم بن سعید، ۲۵۴، ۶۶۷
مکری، محمّد ۸۷۳

مک گاورن، جان، ۵۰۰
مکناسه (بربرهای ـ)، ۱۱۷، ۱۲۴، ۱۴۰
مکه، ۱۳۱، ۳۷۴، ۴۶۷، ۴۸۲ ـ ۴۹۲
مکی، طاهر احمد، ۴۵۹
مکی، محمود علی، ۱۹، ۵۱، ۱۶۶، ۱۶۸، ۴۳۱، ۴۳۸
مگدا نویهی، ۶۴۴، ۶۴۵
مگزوآر، ۲۵
ملطی، ۱۸۶
ملوک الطویف، ۱۱۴ ـ ۱۳۰، ۱۳۲ـ ۱۳۴، ۱۴۰، ۱۴۴، ۱۵۲، ۱۸۶، ۳۰۰، ۳۲۸، ۳۲۹، ۵۷۱، ۸۲۸
ملول بن ابراهیم بن یحیی صنهاجی، ۴۱۸
ممقصر، ۱۱۰
ممالیک، ۱۶۰
مملوکها، ۴۶۷، ۴۷۹، ۴۸۲، ۴۸۵، ۴۸۶
منا، خوان دو، ۸۳۶
مناخیم بن سروق، ۲۲۷، ۳۳۳
مناره بادنما، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۷، ۲۵۹
منت فرید، ۱۶۴
منت لیمون، ۹۱
منتنجس، ۱۴۶، ۱۵۱
منجار الصغری (باغ ـ)، ۱۷۴
منجار الکبری (باغ ـ)، ۱۷۴
منه غول، ۴۸۰
مندل (ـ یهودی)، ۱۸۰
مندوزا، ۲۰۵
مندوسا، ۴۸۸
منذر بن محمّد، ۸۹ ـ ۹۱
منذر بن مستعین (سلیمان بن محمّد بن هود جذامی)، ۱۲۱
منذر پلاپو، ۵۲۹
منسه موسای (ـ حاکم مالی)، ۴۶۷
مؤمن بن سعید بن قیس، ۵۴۹
مؤید (محمّد بن ابی عامر ـ) ← محمّد بن ابی‌عامر
منصور (نایب السلطنه ـ)، ۲۲۴
منصور، ابوجعفر عباسی، ۷۴، ۷۵
منصور بن ... ابی عامر، ۱۰۲، ۱۰۴ـ ۱۱۱، ۱۱۵ ـ ۱۱۷، ۱۲۴، ۱۵۰، ۲۳۵، ۲۳۹، ۲۴۸، ۵۴۶، ۵۵۲، ۶۴۲، ۷۵۰، ۷۷۳
منصور، یحیی بن محمّد پسرابن افطس، ۱۲۴
منکب (بندر ـ)، ۷۳
منگو، ۴۷۸، ۴۷۹
مننذث پیدال، رامون، ۸۳۴، ۸۴۱، ۸۴۴
مننذث پلایو، ۸۵۵، ۸۸۱
منورقه، ۸۳، ۱۵۲
منهو، ۸۳
مؤسسهٔ اسلامی لندن، ۱۹
مؤسسهٔ الوطینه الکتاب، ۴۳۸
مؤتمن، عبدالعزیز، ۱۲۵، ۱۲۸
موالی، موالیان، ۶۵، ۶۷، ۷۳، ۷۴، ۷۸، ۸۰، ۸۴، ۸۵، ۸۷، ۹۰ ـ ۹۳، ۱۰۹، ۱۱۵، ۱۱۶، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۲۸، ۲۴۵، ۲۶۶
موحدان، ۱۳۸، ۱۴۱ ـ ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۶۷، ۱۸۹، ۱۹۱، ۲۳۱، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۲ ـ

۲۵۷، ۲۷۶، ۲۸۲، ۳۰۶، ۳۲۰، ۳۲۵، ۳۳۴،
۳۳۶ ـ ۳۴۰، ۴۰۴ـ ۴۲۱، ۴۲۵، ۴۲۷ ـ ۴۳۰،
۴۳۲، ۴۳۴، ۴۵۰، ۵۲۶، ۶۱۲، ۸۲۲، ۸۲۸،
۹۰۸
موحدان، ۴۰۱ ـ ۴۳۹، ۳۴۶ ـ ۳۹۷
مورنو گارزن، ۲۰۰
مورور، ۲۵، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۳۰، ۲۴۹
مور و یدر، ۳۱۷
مورها، ۸۳۷ ـ ۸۴۰، ۸۴۵، ۸۵۵، ۸۵۸، ۸۶۰،
۸۶۱، ۸۷۰، ۸۷۵
موریتانی، ۱۳۰
موریس، ۳۸۹
موریس ناسو، ۳۹۶
موریسکوها، ۳۰۱، ۳۴۶ ـ ۳۴۹، ۳۵۷ ـ ۳۵۹،
۳۶۱ـ ۳۶۳، ۳۶۵، ۳۷۱ـ ۳۷۳، ۳۷۷، ۳۷۹،
۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۹۲ ـ ۳۹۶، ۳۹۸،
۸۱۴، ۸۲۳، ۸۳۹، ۸۶۸، ۸۸۴
موریس ناسو، ۳۹۶
موریسون، ۴۹۹، ۷۹۲، ۷۹۳، ۸۲۱
موریسکی، ۳۷۹
موزهٔ الحمراء، ۱۸۷
موزهٔ ملی هنری اسپانیای مسلمان، ۲۰۱
موزهٔ هنر، ۲۵
موزهٔ ملی باستانشناسی، ۲۵
موسی علیه‌السلام، ۴۰۳، ۴۲۲
موسی (ـ خاخام)، ۲۲۷
موسی بن عزرا، ۳۲۹، ۳۳۳، ۳۳۴، ۸۳۱، ۸۴۷،
۸۷۹
موسی بن موسی قسوی، ۸۷، ۹۲
موسی بن میمون ← میمونی، موسی
موسی بن نصیر لخمی، ۵۲، ۳،، ۵۷، ۵۹ ـ ۶۹،
۱۱۶
موشه دولئون، ۸۳۱
موصلی، ابراهیم، ۸۹۲، ۸۹۳
موصلی، اسحاق، ۸۲، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۵،
۸۹۷، ۸۹۸
موفق، ابوجیش مجاهد، ۱۲۷
مولدان، ۷۸
مولر، جی. ام، ۱۶۹
مولویه، ۵۳
مولیناری، دیگولولیس، ۵۰۱
مولینه، ال، ۱۶۹
موناسید دولاسیرا، ۸۵۴
مونتامایور، هورهادو، ۸۳۶
مونت شون، ۱۲۲، ۱۳۵
مونرو، جیمز.ت، ۳۵۶، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲،
۶۴۲، ۸۲۸، ۸۴۴، ۸۵۵، ۹۱۷ـ ۹۱۹، ۹۲۱
مونرر، هیرونیموس، ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۰،
۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۰، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۶،
۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۴، ۲۰۵
مونس، ح، ۱۶۶
مونکایو، ۸۶۵
مونود، ۴۶۶
مونیخ، ۱۶۹
مونیوز سندنیو، خوزه، ۸۲۰، ۸۷۴
مولا دوکورتس، ۳۹۴

مهدوی، محمدجواد، ۵۳۳، ۶۰۴، ۶۵۰، ۶۸۳، ۷۴۰، ۸۱۴
مهدویت، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۶، ۴۱۰
مهدی (ابـن تـومرت)، ۱۵۴، ۴۰۶، ۴۰۹ـ ۴۱۵، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۳
مهدی بالله (لقب محمّد بن هشام بن عبدالجبارین عبدالرحمن)، ۱۱۱، ۴۳۶
مهدیه (شهر ـ)، ۱۴۵، ۴۰۹، ۸۸۵
مهران، الف، ۴۶۱
مهری، سلیمان بن احمد، ۴۸۷
مهیار دیلمی، ۶۴۴
می، جرجز، ۸۱۰
میخائیل سلیمان، ۸۸۵
میدان باب الرمله، ۱۸۱
میدان سان جیل، ۱۷۸
میدان مدینه، ۲۰۹
میدان مسجد (رحبة المسجد الاعظم)، ۱۸۱
میدلتون، کریستوفر، ۱۳، ۶۴۳
میراندا، ۳۹۳
میرحسین کردی، ۴۸۵
میسره (حقیر)، ۶۶
میشل نعمان، ۶۴۱
میکل دی اپالزا، ۲۰
میگل کروس ارناندس، ۲۰
میگوئل خوزه هاگرتی ← هاگرتی، میگوئل
میلاس والیکروسا، ۸۲۹، ۸۴۴
میلان، ۸۶۶
میمونی، موسی، ۲۳۱، ۳۳۷، ۵۲۸، ۶۷۱، ۸۳۱
مینارد، ۴۶۱
مینگ، ۴۸۰، ۵۰۱
میورقه، ۸۳، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۷، ۸۶۵
میورقی، ابوبکر، ۱۴۰
میورقه‌ای، ۸۴۴

ن

نائو، ۴۸۸
نابغه جعدی، ۵۴۳
نابغهٔ زبیانی، ۵۴۳
نابلس، ۱۶۸، ۴۶۱
نابلسی، ۸۵۱
ناپل، ۵۰۸
ناپلئون، ۷۴۰
ناتالیا کالامای، ۶۲۰
ناصر [ـ لدین الله، خلیفه]، ۹۶ ـ ۹۹، ۱۰۴، ۱۰۷، ۵۵۲ ← عبدالرحمن سوم
ناصر، محمّد ۱۵۰، ۵۱
ناصر الدوله ← مبشر بن سلیمان
ناصرالدوله حمدانی، ۲۱۶
ناصر لدین الله، ۹۶
ناواجیر، آنـدره، ۱۷۸، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۹۴ ـ ۱۹۷، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۵
نـاوار، ۸۸، ۹۴، ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۱۱، ۱۵۰، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۲۰، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۷۷
نایب السلطنه مـنصور، ۲۲۴، ۳۸۰، ۳۸۷، ۷۳۴، ۷۴۷، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۴
نباهی، ابوالحسـن عـلی بـن عـبدالله بـن حسـن

جذامی مالقی، ۱۶۹
نبرد البشرات، ۱۸۲، ۳۹۲
نبرد العقاب یادشت طولوشه، ۱۵۱، ۱۵۴، ۱۵۸
نبرد زلاقه، ۱۲۵
نبرد سبیکه، ۱۴۶
نبرد طریف، ۱۵۸
نبریشه، ۱۵۵، ۸۰۶
نبریه (قواعد ـ)، ۷۹۵
نبل زهل، ۴۶۳
نبیل، ۱۲۸
نجد، ۵۹۶
نزار قبانی سوری، ۲۲
نسطوری، ۴۳۷، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲
نصر (ـ سلطان غرناطه)، ۱۵۷
نصر، ابوالفتح، ۸۳، ۲۱۴
نصرانی، ۲۶۴
نصرخصی، ۸۴
نصریان، نصری‌ها، ۱۷۱، ۱۷۷، ۲۰۲، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۵۶، ۳۸۲، ۴۴۳، ۴۴۵، ۴۴۶
نظامی، ۹۱۸
نظری نژاد، محمدحسین، ۷۸۰، ۸۸۹
نعم (ـ معشوقه اولیه ابن حزم)، ۴۴۸
نعمان عبدالمتعال قاضی، ۶۷۴، ۶۸۰
نفزاوی، ۸۴۳، ۸۴۶، ۸۶۹، ۸۸۰
نفزه (بربرهای ـ)، ۷۳، ۹۲
نقسهٔ ۷۸۷ الویز، ۱۸۴
نقولا، ۹۹
نکور، ۷۳
نگرو، ۳۹۶
نماز خانه درخت تبریزی، ۱۹۳
نواجیرو، ۱۸۱
نوافلاطونیان فلورانسی، ۷۶۳
نوبهی، مگدا، ۱۳، ۶۴۴، ۶۴۵
نوح، ۴۱۳
نورماندی، ۱۲۲، ۷۴۸، ۷۵۰
نورمانها، ۸۳، ۸۴، ۱۰۱، ۱۲۲، ۱۴۵، ۲۵۶، ۴۴۹، ۴۵۳، ۴۶۶، ۴۹۲، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۵۲
نورنبرگ، ۱۸۰، ۱۹۲، ۲۰۴
نوری، ابوالحسن، ۸۵۲ ـ ۸۵۴
نوکیشی اجباری، ۳۸۱ ـ ۳۸۷
نوکیشی‌ها، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۱، ۳۸۵، ۸۳۶
نونیس مولیه، فرانسیسکو، ۳۸۳
نومن (Numen)، ۴۳۰
نوول، چارلز، ۴۷۲
نویره، ۷۵۹
نهروالی، قطب الدین محمّد بن احمد، ۵۰۳، ۵۰۵، ۵۰۹
نیچه، ۸۰۳
نید هام، ۴۹۰، ۴۹۱، ۵۰۷
نیقبه، ۲۰۹
نیکل، الف. ر.، ۵۳۱، ۵۶۳، ۶۰۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۸۴۱، ۸۴۴، ۸۷۶
نیکلسون، ۶۴۷، ۶۷۵، ۷۱۴، ۷۵۱، ۷۷۱، ۸۷۵
نیکولا (نیقولا)، ۲۲۶
نیکولاس موناردس، ۸۷۳

نیل، ۴۸۶
نیمه، ۶۸
نینا، ۴۸۹
نیومن، ۷۴۴
نیوهاون، ۱۶۷
نیوریوک، ۵۰۹، ۶۷۶، ۶۸۰، ۹۱۸

و

واتلینگ = سان سالوادور، ۴۷۴
وادی آش (Guadix)، ۱۵۷، ۲۷۱، ۲۷۸، ۲۸۲
وادی انه، ۹۲
وادی ایره، ۵۹، ۸۷، ۱۵۰، ۳۶۱، ۳۶۲
وادی حجاره، ۵۹، ۸۷، ۸۹، ۱۵۰، ۳۶۱، ۳۶۲
وادی سلیط، ۶۷، ۸۶
وادی کبیر، ۶۳، ۷۴، ۷۸، ۸۰، ۸۴، ۱۰۸، ۱۱۹، ۱۵۱، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۳۵، ۲۴۴، ۲۵۵، ۲۵۷
وادی کویر، ۸۲۵
وادی لکه = دریای خندق =گودالته، ۵۸
وادی الولید = بلدا لولید
وادی یانه، ۱۵۱
وارمینستر، جان انگلند، ۷۷۲
واسکوداگاما، ۴۶۹، ۴۷۷، ۴۸۴، ۵۰۳، ۵۰۴
واکادوکاسترو، پدرو، ۸۶۲
واکل (ـ خادم زاویه)، ۸۸۵
والانس، ۶۹
والنسیا، ۳۵۵، ۳۵۹ ← بلنسیه
والنسیا، رافائل، ۲۴۴
والداس (برادران ـ)، ۸۳۶
والیان، ۵۶ ـ ۶۵، ۶۶، ۶۹، ۷۱، ۷۷، ۵۴۹
وامبا، ۵۵
وانگمان، ۷۲۰
والیس وایلر، ۷۱۴
وایکیگها، ۲۲۷
وبذه، ۹۲، ۱۱۷، ۱۴۸، ۱۵۰
وجاج بن زلو، ۱۳۱
وحدتگرایی مذهبی، ۳۰۱
وخشمه (نبرد ـ)، ۹۶، ۹۷، ۱۰۵
وراگیوا (پاناما)، ۴۷۷
ورسای، ۱۷۱
ورنت، جی، ۲۰، ۱۶۸، ۸۱۹، ۸۷۳، ۸۸۱
وستنفلد، ۴۶۱
وسمعه شورباشی، ۸۷۹
وسونیها، ۵۵، ۵۸، ۷۵
وشاء، ۶۸۶، ۶۸۷
وشقه، ۱۱۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۵، ۲۷۴، ۲۸۱، ۷۵۳
وضیح صقلبی (اسلاو)، ۱۰۸
وطاسی، ۴۵۰
وطاسیان، ۳۵۲
وقعة الحفره، ۷۸
وگا، ۱۹۷، ۳۷۳، ۳۷۴
ولاده بنت مستکفی، ۲۲۲، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۸۰، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۵۵، ۶۷۳، ۷۵۸، ۷۵۹، ۸۲۸
ولبه، ۱۲۰
ولفارت هاین ریکس، ۸۵۰
ولفرام فن اشنباخ، ۷۴۴
ولموش، ۸۹

ولید بن عبدالملک (ـ اول)، ۵۶، ۶۰، ۶۱، ۲۳۴، ۶۲۰
ولیله، ۳۱۸
وندالها، ۵۴
ونزل چهارم، ۷۵۷
ونسس لاوس، ۷۷۴
ونشریشی، ۱۶۹، ۳۲۲ ← احمد بن یحیی تلمسانی
ونشریشی، البشیر، ۴۱۷، ۴۱۹
ونیز، ۱۷۸، ۱۸۲، ۳۵۸، ۳۹۵، ۴۶۶، ۴۸۵، ۴۹۷، ۸۶۶
ونیزی، ۴۷۹
وهب بن عبدالله بن حزم، ۸۴
وهران، ۱۴۴، ۳۱۱، ۳۶۰، ۳۹۶
وهرانی مغراوی عبیدالله احمد بن بوجمعه ← مغراوی، عبیدالله...
ویت گاستون، ۵۰۵
ویتزا، ۵۵، ۵۷، ۲۴۵، ۲۸۳
ویرژیلِ، آنه‌ئیه، ۶۴۱، ۸۰۱، ۸۴۲
ویزیگوتها، ۲۰۹ ـ ۲۱۲، ۲۲۶، ۲۴۵، ۲۴۸، ۲۵۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۹، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۹، ۲۸۳، ۳۰۰، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۵۴، ۶۶۶، ۸۱۶، ۸۳۴
ویسنتوس هیسپانوس، ۵۰۰
ویکتوریا، ۱۸۰، ۶۷۵
ویگوئرا، گونزالو، ۲۰
ویگوئرا، ماریاجی، ۲۰
ویلامنا (میلان ـ)، ۱۸۰
ویلانوادوگایا، ۴۸۸
ویلانوای دختران، ۲۹۸
ویلاوپسیوز، ۲۳۹، ۲۴۱
ویلهلم دیلتای، ۸۳۳
ویلهلم فون روبرک ← فون روبرک...
ویلهلم نهم، ۷۵۱، ۷۵۳، ۷۵۵، ۷۶۶
ویلهلم هشتم، ۷۵۲، ۷۵۳
ویلیام (راهب ـ)، ۲۸۲
وین، ۶۹
ویواس، خوان لوئیس، ۸۳۶
ویولانت (ـ دختر پادشاه آراگون)، ۱۵۳

هـ

هاپکینز، جی. اف. پی، ۴۰۷، ۴۰۹
هاجر، ۴۴۵
هادریان (کوشک ـ)، ۲۰۹
هاروارد، ۱۴، ۸۷۹
هارون، ع، ۱۶۷
هارون الرشید عباسی، ۸۱، ۴۴۷، ۷۴۹، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳
هاروی، ال، پاتریک، ۱۱، ۳۰۶، ۳۴۶، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۸، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۸۳، ۹۱۹
هاسیتوجس، ۲۷۱
هاسیکنز، چالز هومر، ۷۸۴، ۸۰۴، ۸۰۹
هاشم بن عبدالعزیز، ۸۴، ۸۷، ۸۸، ۹۰
هاشمی، ۸۵۵
هاکه، ۸۶۶
هاگرتی، میگوئل خوزه، ۳۸۹، ۸۸۳
ها ـ لوی، یهودا، ۳۳۴، ۳۳۶، ۷۹۰، ۸۳۰
هاموری، آندریاس، ۶۴۲

هانری (ـ دریانورد)، ۴۸۳، ۵۰۱
هانری چهارم (ـ از فرانسه)، ۳۸۷، ۳۸۸
هانری دوم (ـ از انگلستان)، ۷۵۴
هانری وینیود، ۴۶۵
هانگ چو، ۴۸۰، ۴۸۱، ۵۰۱
هاینریشنر، ولفهارت، ۶۴۲
هاینه، ۸۳۰
هته، ۱۳۹
هذیل بن خلف بن زرین، ۱۲۹
هرات، ۴۸۰
هراس، ۴، ۱۶۹
هران، ۱۴۱
هرغه (بربر ـ)، ۱۴۲، ۱۴۳، ۴۳۵
هرکول، ۵۹۹
هرلی اندرو، ۲۰
هرمانوس آلمانوس، ۷۷۶
هرمز، ۴۸۵
هرنان دودل پولگار، ۱۸۵، ۱۸۶، ۲۰۳، ۸۳۶
هرناندو دوزفره ← زفره، هرناندودو
هس (آثار ـ)، ۳۸۷
هسپالیس (ـ دوران رومیها = سویل امروزی)، ۲۴۴
هسپانیولا، ۴۷۳، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۸۱۱
هسینگ ـ تسای، ۵۰۱
هشام اول (ـ بن عبدالرحمان الداخل)، ۷۵ ـ ۷۷، ۴۲۰
هشام دوم، ۲۵، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۲۱۸، ۲۴۷، ۲۴۸، ۵۴۶، ۵۵۲، ۷۴۹
هشام سوم، ۲۳۰، ۶۴۲
هشام بن حکم ← هشام دوم
هشام بن عبدالرحمان، ۷۶ ـ ۷۷
هشام بن عبدالملک اموی، ۶۴، ۷۳، ۶۲۰
هاشم بن محمّد بن عبدالملک (المعتد)، ۱۱۴، ۶۴۲
هگیی، اتمار، ۸۸۲
هلنا (ـ همسر امپراطور بیزانس)، ۳۲۸
هلند، ۳۸۷، ۳۸۹، ۳۹۳
هلند (اندونزی فعلی)، ۱۹۵
هلندی (رقیب ـ)، ۴۸۶
همانات دورا رودریگو، ۴۵۱
همانات دوسیسنروس، فرانسیسکو، ۱۶۵، ۱۸۸، ۱۹۰، ۲۰۴، ۲۰۵، ۳۵۱
همدانی، بدیع الزمان، ۵۱۹، ۵۲۳، ۵۲۴
هنتانه (بربرهای ـ)، ۴۰۶
هند، ۲۳، ۶۱، ۴۶۵، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۷، ۴۸۲، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۷، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۸، ۵۰۰، ۵۰۳، ۵۰۴، ۷۲۰، ۸۱۸، ۸۲۱ ~ سوم، ۴۹۸ ~شرقی، ۱۹۵، ۴۸۴ ~صغیر، ۴۹۸ ~کبیر، ۴۹۸ ~ وایرانی هندی (زبان و تفکر ـ)، ۴۳۷، ۸۸۲
هنری‌پرز ـ نیکل، ۸۲۸
هنری تراسه، ۴۰۷
هنری چهارم، ۱۶۱، ۱۶۲
هنری، دریانورد، ۴۸۳
هنری دوتر استمارا، ۱۵۹
هنری دوم، ۱۶۰

هنری سرایز، ۴۸۰
هنریک فن مورونگن، ۷۴۴
هواره، ۹۲، ۱۱۷
هورتا دو دومنه وزا، ۱۹۴
هوژلوس (اسقف ـ)، ۲۰۹
هونزای، فقیر محمّد، ۱۹
هونیه (منطقه ـ)، ۴۱۹
هویسی میرانده، ۱، ۱۶۷، ۴۳۴
هیته، ۷۵۵، ۸۲۱، ۸۴۵، ۸۴۸، ۸۷۰
هیجون (خیخون =گیژون)، ۶۰
هیچکاک، ریچارد، ۸۴۰، ۸۴۴، ۸۸۰
هیرونیموس، ۱۹۹
هیسپانی ـ گوتیک، ۳۰۰
هسپانیا ـ عربی، ۲۶۴، ۳۴۷
هیکل، احمد، ۵۹۸، ۶۰۰، ۶۴۸
هیلنبراند، رابرت، ۱۴، ۲۰۸

ی

یابره، ۶۱، ۶۲، ۹۴، ۱۲۴، ۱۴۶
یابسه، ۱۲۸، ۱۳۷، ۱۵۲، ۸۶۵
یاسی، ۴۸۰
یاقوت حموی، ۷۷۴
یاکوپودالنتینی، ۷۷۳
یانه ← وادی یانه
یحصبیان، ۱۲۰
یحیی بن ابراهیم جدالی (مشهور به یوسف بن تاشفین)، ۱۳۰، ۱۳۱
یحیی بن اسماعیل (مأمون، از بنی ذوالنون)، ۱۲۳
یحیی بن اسماعیل (ـ قادر، از بنی ذوالنون)، ۱۲۳، ۱۲۴
یحیی بن حکم جیانی ← غزال...
یحیی بن حکم غزال، ۸۰، ۸۲، ۸۴، ۵۴۷، ۷۵۰ ← غزال...
یحیی بن عبدالملک بن هذیل، ۱۲۹
یحیی بن علی، ۱۱۳
یحیی بن علی غانیه صحراوی، ۱۳۹، ۱۴۰
یحیی بن عمر، ۱۳۱، ۱۴۹
یحیی بن محمّد (ـ پسر ابن افطس)، ۱۲۴
یحیی بن محمّد بن عبدالله بن محمّد بن مسلم، ۱۲۴
یسوع روح الله، ۸۶۳
یعقوب بن العازار، ۳۴۱
یعقوب بن کلس (ـ یهودی)، ۳۲۸
یعقوب بن یوسف بن تاشفین، ۱۴۸، ۱۴۹
یعقوب حواری، ۱۰۶
یعقوب زکی، ۶۴۲
یمن، ۳۳۷، ۴۸۶، ۵۰۳، ۵۰۵، ۵۰۸
یمنی‌ها، ۵۹، ۶۴، ۶۵، ۶۷، ۶۹، ۷۳، ۷۴، ۷۶، ۸۳، ۱۱۶، ۲۴۶، ۷۲۴
یواکیم، راهب، ۴۷۷، ۴۹۹، ۵۰۰
یوان (سلسلهٔ ـ)، ۴۸۰
یوجینیوس چهارم، ۴۸۱
یوحنا (مکاشفه ـ)، ۲۹۹
یوحناز یمسکس، ۱۰۱
یوحنای اشبیلی، ۳۰۰، ۴۷۱
یوسف ابیش، ۴۳۳

یوسف اسعد داغر، ۴۶۰
یوسف اول، ۱۵۸، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۴، ۴۴۶
یوسف بطروجی، ۱۴۴
یوسف بن اسماعیل ← یوسف اول
یوسف بن اسماعیل بن نغریله، ۳۳۱
یوسف بن بخت، ۷۳
یوسف بن تاشفین، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۳۰ ـ ۱۳۶، ۱۵۶، ۵۸۹، ۵۹۰، ۶۲۲، ۷۴۸
یوسف بن زبره برشلونی، ۳۴۰
یوسف به شنتش، ۲۲۷
یوسف بن عبدالرحمن فهری، ۶۶، ۷۳، ۷۴، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۲۲
یوسف بن عبدالمؤمن، ۱۴۶، ۱۴۷، ۴۱۴، ۴۳۰
یوسف بن مستعینی (سلیمان بن محمّد بن هود جذامی)، ۱۲۱
یوسف بن هارون رمادی، ۵۵۲
یوسف بن یعقوب، ۴۲۸
یوسف دوم، ۱۶۱، ۴۱۴
یوسف سوم، ۱۶۱، ۵۹۴
یوسف فریزوئل، ۳۳۸
یوسف ملقب به «مستنصر»، ۱۵۱
یوسف یوسف، ۶۴۲
یوشع به قیس، ۸۵۸، ۸۵۹
یولیان، ۲۶۰
یولیان (ژولین)، ۵۶، ۵۷
یونان، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۹۱، ۵۸۴، ۶۰۱، ۸۰۸، ۸۱۹
یونانیان، ۲۲۳، ۴۵۵، ۴۶۳، ۶۴۱، ۷۴۶، ۸۲۱
یونسکو، ۷۱۵
یهودا حریزی، ۳۳۳، ۳۴۰، ۳۴۱، ۵۲۸، ۸۳۰
یهوداها ـ لوی ← ها ـ لوی، یهودا
یهودی، ۵۴، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۴۰، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۸۰، ۳۰۹، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۷، ۳۴۰، ۴۲۹، ۶۷۱، ۸۴۰، ۸۴۹
یهودی ـ عربی، ۳۳۱، ۳۳۷ ـ ۳۴۳
یهودیان، ۱۷۰، ۱۷۴، ۱۹۹، ۲۲۵، ۲۲۷ ـ ۲۲۸، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۶۴، ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۴، ۲۸۲، ۳۱۹، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۸ ـ ۳۳۲، ۳۳۵ ـ ۳۳۷، ۳۳۹، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۶۱، ۳۷۴، ۳۸۵، ۴۲۹، ۴۳۸، ۴۶۳، ۵۲۱، ۵۲۸، ۷۸۳، ۷۹۱ ـ ۷۹۴، ۸۰۰، ۸۰۲، ۸۰۵، ۸۱۱، ۸۱۶، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۵، ۸۳۷، ۸۴۰، ۸۶۶، ۹۱۵ ~آلمان، ۳۳۵، ۵۹۶، ~ اسپانیای اسلامی، ۳۲۵ ~ اسپانیای مسیحی، ۳۳۹ ~اندلس، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۳۲، ۳۳۴، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۴۰ ~ ایبری، ۳۲۷، ۳۳۳، ۳۴۰ ~بیزانس، ۳۲۸ ~ سفاردی، ۸۳۲ ~عراق، ۳۲۵، ۳۲۷ ~ غرناطه، ۱۹۹، ۳۴۴ ~ فرانسوی، ۳۳۶، ۸۳۲ ~قرطبه، ۲۳۱ ~قرون میانه، ۳۲۵ ~قشتاله، ۳۴۱ ~قطلونیه، ۳۴۰ ~کارمی، ۴۹۱ ~ مصر، ۳۲۵ ~نوآئین ۳۴۳
یهویان (از هم پاشی ـ در زمان موحدان)، ۳۳۶
یهودیان (ـ در اسپانیای اسلامی)، ۳۲۵ ـ ۳۴۵
یهودیان ـ وضعیت زندگی، ۳۲۷.